

الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلاسفة

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

موسوعة الفقه

جميع الحقوق محفوظة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

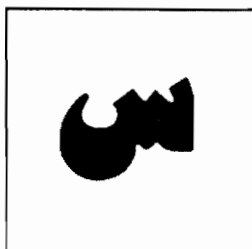
بناية برج الكارلتون - ساقية الخنزير - ت ٨/١٠٧٩٨٠٠
برقياً: موكيالي - بيروت - ص.ب: ٥٤٦٠/١١ بيروت

الطبعة الأولى

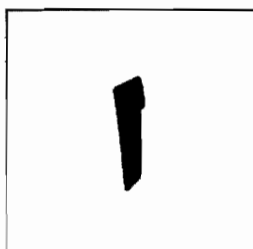
١٩٨٤

موسوعة الفلسفة

الجزء الأول



الـ



مـ

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والفكر

تصدير عام

هذه موسوعة للفلسفة وهي تلبي حاجة ماسة يستشعرها القارئ العربي ليس فقط المتخصص في الفلسفة، بل وكل مثقف بعامة: فهي تسعف الأول بما يرغب إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود الثاني بما يذنيه من معلومات عن هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهتئ له التكوين العقلي الحر ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة: يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان.

وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذي شأن في الفلسفة على مدى تاريخها من منشئي مذاهب ومؤرخين لها، ومسهمين في تطورها؛ والثاني يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التي تندرج في ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضاً واضحاً ومستوفياً لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، إن تعلق القول بالنوع الأول، وللمعاني الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور في المفهوم، إن تعلق القول بالنوع الثاني. وكل مادة قد ذيلناها ببيان بالشرائح والمراجع التي تعين الباحث على المزيد من الاطلاع والتوسع والتعمق.

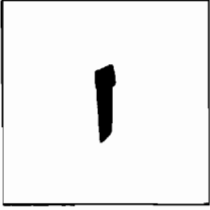
وفي تحريري لمواد هذه الموسوعة قد استعنت - كما هو طبعي - ببعض ما سبق أن عرضته في كتب لي سابقة، وأفدت من كثير من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية التي ظهرت في العشرين سنة الأخيرة، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المخصصة لتراجم ومذاهب الفلاسفة، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى. وهذه المراجع لو سردنا أسماءها هنا لاستغرق ذلك عدة صفحات.

وكلي أمل في أن تكون هذه «الموسوعة الفلسفية» أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح.

باريس - روما

عبد الرحمن بدوي

١٩٧٩ - ١٩٨١



صادقة ولا كاذبة، وإنما تعبّر فقط عن مشاعر المتكلم.

وهو يفضل أن يسمى نزعته هذه باسم «التجريبية المنطقية» Logical Empiricism بدلاً من التسمية باسم «الوضعية المنطقية» Logical Positivism لكن لا فارق في الواقع بين المقصود والمضمون في كلتا النزعتين. وأثير لا يأتي في كتابه هذا بأفكار جديدة تخالف تلك التي نجدها في سائر مؤلفات أصحاب الوضعية المنطقية. كل ما هنالك هو أنه حاول عرضها على نحو أكثر اتساعاً، وهو يتناول في هذا الكتاب المسائل التالية: الإدراك، الاستقراء، المعرفة، المعنى، الحقيقة، القيمة. وفي الطبعة الثانية التي صدرت سنة ١٩٤٦ حاول أثير أن يرد على من نقده، وكانوا عديدين، وذلك في مقدمة هذه الطبعة، كذلك أجرى بعض التعديلات على آرائه، لكنها تعديلات طفيفة لا تغير من جوهر الكتاب في طبعته الأولى (١٩٣٦).

وقد وجد أثير المعيار لمعرفة هل قضية ما ذات معنى أو لا - وجده في مبدأ إمكان التحقيق Verification principle، والتحقيق يكون عن طريق التجربة، وهو نفس المبدأ الذي دار عليه كلام الوضعية المنطقية في هجومها على الميتافيزيقا، بل والفلسفة بعامة. لكن أثير ميز بين معنيين لهذا المبدأ: «معنى قوي» يقرر أن القضية تكون خالية من المعنى إلا إذا أثبتت التجربة صحتها، ومعنى «ضعيف» يكتفي بالاستشهاد ببعض الملاحظات التي تقرر صحة أو بطلان القضية. أثير يأخذ بالمعنى «الضعيف» لمبدأ إمكان التحقيق، دون المعنى «القوي»، وذلك على أساس أن القوانين الكلية ووقائع الماضي لا يمكن إخضاعها للتجربة، فهل نعدّها جميعاً باطلة؟ كلا، ولهذا يقتصر على المعنى «الضعيف» فقط، فيكتفي - من

Alfred Jules Ayer

فيلسوف بريطاني من اتباع الوضعية المنطقية، ولد في سنة ١٩١١، وتعلّم في كلية ايون، وكلية كنيسة المسيح في اكسفورد، وفيها سيقوم بالتدريس فيها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عمل في الحرس الويلزي، وفي سنة ١٩٤٥ عين ملحفاً بالسفارة البريطانية في باريس. ثم عين أستاذاً للفلسفة في كرسي جروت Grote في كلية الجامعة في لندن، في سنة ١٩٤٧.

وفي سنة ١٩٥٢ انتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية. وفي سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً للمنطق في كرسي ويكهام Wykeham في جامعة اكسفورد.

وكتابه «اللغة، والحقيقة، والمنطق» (سنة ١٩٣٦) فيه دفاع حار سهل العبارة عن النزعة الوضعية المنطقية المقصورة على الظواهر.

وخلاصة آرائه في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا مستحيلة، لأن القضايا الميتافيزيقية خاوية من المعنى. والجملة لا يكون لها معنى بالفعل إلا إذا كان هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صحة أو بطلان الجملة، وإذا لم تستطع التجربة حسم مشكلة، فإن هذه المشكلة ليس لها معنى واقعي. والقضايا الفلسفية ليست واقعية Factual، بل لغوية، أنها ليست تقريرات واقعية، بل هي أما تعريفات لالفاظ جارية الاستعمال، أو تعبيرات عن استلزامات لهذه التعريفات. والتقريرات التي تقرر قبحاً أو واجبات هي ليست

التقارير المتعلقة بمعطيات الحس. لكننا نستطيع أن نشير إلى تلك العلاقات التي تؤدي إلى أن نبني من تجاربنا تقارير تتعلق بموضوعات مادية.

مؤلفاته

- Language, Truth and Logic, 1936; 2nd ed. 1946.
- Foundations of Empirical Knowledge, 1949.
- Problems of Knowledge, 1956.

مراجع

- A- P- Griffith: Ayer on Perception, in Mind (1960)
- C.E.M. Joad: Critique of Logical Positivism, 1950.

أبدي ، أزلي

Eternel

الأبدي : هو ما لا نهاية له ، في مقابل : الأزلي وهو ما لا بداية له. ويجمعها معاً: سرمدي : وهو ما لا بداية ولا نهاية له . ويمكن أن يكون الشيء أبدياً دون أن يكون بالضرورة أزلياً ، كما هو رأي المتكلمين المسلمين ، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً .

يقول الغزالي في عرضه لأراء الفلاسفة في قدم العالم : « ان العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره . . . وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية (« تهاافت الفلاسفة » ص ٨١ ، بيروت سنة ١٩٦٢ ، المطبعة الكاثوليكية)

وأول من وضع معنى الأزلي من الفلاسفة الاسلاميين : الكندي ، فقال : « ان الأزلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً . فالأزلي لا قبل كونياً لهويته . فالأزلي هو لا قوامة (له) من غيره . فالأزلي لا علة له ، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب - أعني ما من أجله كان - لان العلة المقدمة ليست غير هذه . فالأزلي لا جنس له . . . فالأزلي لا يفسد » (رسائل الكندي الفلسفية ج-١ ، ص ٤٥- ٤٦ ، القاهرة سنة ١٩٧٨) ويقول في رسالته « في حدود الأشياء ورسومها » (« رسائل . . . » ص ١١٨) « الأزلي : الذي لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه الى غيره ، والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره ، فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » .

أجل اثبات صحة أو بطلان قضية ما - بالاستشهاد بجملة ملاحظات أو شواهد.

ومع ذلك ، ورغم هذا التوسع ، فإنه هاجم القضايا الميتافيزيقية وعدّها خالية من المعنى ، وبالتالي باطلة ، لأنه - فيما زعم ، وفي هذا هو يسائر رودلف كرنب - لم يجد مشاهدات لاثبات قضايا ميتافيزيقية مثل : « عالم التجربة الحسية غير حقيقي » وأنه لا توجد مشاهدة تساعد على تحديد ما إذا كان العالم ذا جوهر نهائي واحد أو هو مؤلف من عدة جواهر نهائية .

وما دامت الفلسفة - في نظره هذه - لا تقدّم حقائق ، فإن مهمتها ينبغي أن تنحصر في « التحليل »- أي تحليل ؟ التحليل اللغوي المحض ، والفلسفة صارت في زعمه مجرد تحليل لألفاظ اللغة !! ومهمة الفلسفة ستكون إذن تزويدنا بوسائل لتحديد معنى رمز ما ، وذلك بترجمته إلى جمل Sentences لا تحتوي على نفس هذا الرمز أو أي رمز مرادف له .

وفي كتابه «أسس المعرفة التجريبية» (سنة ١٩٤٠) يتناول بالبحث معرفتنا بالعالم الخارجي . وفيه يذهب إلى أنه لا يمكن حسم النزاع بين الواقعيين Realists وبين القائلين بنظرية المعطى الحسي Sense- datum ، وذلك حين يقول الواقعيون ان الموضوعات المادية يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد ، بينما أصحاب نظرية المعطى الحسي ينكرون ذلك ويقولون إنها لا يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد . إذ يقول أثير انه لا توجد ملاحظة يمكنها حسم الأمر لصالح أحد الطرفين . ولهذا ينتهي إلى القول بأنه ما دام يمكن التكلم بلغة الواقعية وبلغة أصحاب نظرية المعطى الحسي ، فالأمر يرجع إلينا في اختيار أيهما أسهل على النطق ! أما هو فيميل إلى لغة الأخيرين ، وانجابه الأساسي هو إلى الاقتصاد على الظواهر Phenomenalism مدّعياً أن التجريبيين قد مضوا شوطاً أبعد مما ينبغي . ومفاد هذا الاتجاه كما حدده أثير هو أن كل جملة تتعلق بموضوع مادي يمكن أن ترجم إلى جمل تشير إلى معطيات حسية فقط ، ويتضمن ذلك القضايا الشرطية التي على الصيغة : « إذا كان لي أن أفعل كذا وكذا ، فلا بد أن أعاني بالتجربة كذا وكذا » .

ومعطيات الحس لا تحدد بالدقة موضوعاً مادياً . فمن المستحيل مثلاً أن نحلل جملة تتعلق بالنضدة إلى مجموعة من

ب - مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام - وكان « كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم ، وصحب أبا بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه . وسافر أبو الحسن علي بن الامام من الغرب ، وتوفي بقوص^(٢) » في صعيد مصر - نقول انه أورد لنا ثبنا ببعض مؤلفات ابن باجة ، يشتمل على ١٠٥ كتب أو رسائل . وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً .

وقد وصلتنا ثلاث مجموعات من رسائله هي : (٣)

١ - مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك . وتشتمل على الرسائل التالية :

١ - من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة .

٢ - قوله في شرح الآثار العلوية

٣ - قوله في الكون والفساد

٤ - قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة

٥ - من قوله في كتاب الحيوان

٦ - كلامه في النبات

٧ - من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي

٨ - كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي

٩ - ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيّد المهندس

١٠ - ومن كلامه نظر آخر

١١ - من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

١٢ - من كلامه في البحث عن النفس النزوعية

١٣ - من كلامه في النفس

١٤ - من كلامه في تدبير المتوحد

ولم يشرح الكندي في رسالته هذه ولا في غيرها معنى « الأبدية » .

ابن باجة

أ - حياته^(١)

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . وعاش في تلك المدينة أبان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ - ٥٠٣ هـ / ١٠٨٥ - ١١٠٩ م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولأرده وتطلبه .

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة ، صياغة الجواهر ، لأن كلمة « باجة » معناها : الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر ، ويبدو أن صاحبنا قد اشتغل مدة بهذه المهنة .

ويبرز في الكثير من العلوم : فكان لغوياً وشاعراً وموسيقياً ، وفيلسوفاً .

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١١٠ م) كانت شهرته قد استقرت ، بدليل أنه صار من المقربين إلى حاكم سرقسطة الذي ولاه المرابطون ، وهو ابن تفلويت ، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل علي بن يوسف بن تاشفين . وقيل انه صار وزيراً لابن تفلويت هذا . وفي حوالي سنة ٥٠٩ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م) ، رحل ابن باجة الى الجنوب ، فأقام في المرية ، وغرناطة واشبيلية وقاين . وفي اشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف .

ثم ارتحل الى فاس حيث نال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وصار وزيراً له . وهناك توفي مسموماً في سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م . وقيل ان خصمه أبا العلاء ابن زهر ، الطبيب الشهير ، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى الى وفاته .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٣ .

(٣) راجع بحثنا التفصيلي عن مؤلفات ابن باجة وما وصلنا من مخطوطات لها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

(١) راجع عنها : القفطي ص ٤٠٦ ، ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن خاقان : « قلائد العقبان » ص ٣٠٠ ، القاهرة سنة ١٢٨٤ .

د - مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست ألفرت جـ ٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٩) ، وتشتمل على ٢٢ رسالة ، وقيل ان هذا المخطوط قد فقد ابان الحرب العالمية الأخيرة ، لكن صوراً فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين .

وقد نشر أسين بلانيوس^(١) أربع رسائل هي :

١ - في النبات

٢ - رسالة الاتصال

٣ - رسالة الوداع

٤ - تدبير المتوحد

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة ، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية :

٥ - في الغاية الانسانية

٦ - قول له يتلو رسالة الوداع

٧ - في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

وذلك في مجموعة بعنوان : « رسائل ابن باجة الالهية » ، بيروت سنة ١٩٦٨ . كما نشر « شرح السماع الطبيعي » لابن باجة ، بيروت سنة ١٩٧٣ .

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند . وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجة .

ونشر سليم سالم : « في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الاسكوريال » و « في كتاب العبارة » عن مخطوط الاسكوريال ومخطوط بودلي - وذلك بعنوان : « ابن باجة : تعليقات في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي » ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٦ .

(١) نشرها أسين بلانيوس مع ترجمة إسبانية على النحو التالي :

a) Miguel Asin Palacios: El regimen del solitario, Madrid-Granada 1946

b) «Avempace: Botanica», in Al- Andalus, V (1940), pp. 255- 299.

c) Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre. in Al- Andalus, VII (1942) pp. 1- 47.

d) La Carta de adios « de Avempace », in Al-Andalus, VIII (1943) . PP. 1-87.

١٥ - القول في الصور الروحانية .

١٦ - من قوله في الغاية الانسانية .

١٧ - من قوله في العرض

١٨ - من قوله على الثانية من « السماع »

١٩ - من الأقاويل المنسوبة اليه

٢٠ - من قوله في صدر ايساغوجي

٢١ - من كلامه في لواحق المقولات

٢٢ - من قوله على كتاب « العبارة »

٢٣ - كلامه في القياس

٢٤ - كلامه في البرهان

٢٥ - وكتب الى أبي الحسن بن الامام

٢٦ - كلامه في اتصال العقل بالانسان

٢٧ - قول له يتلو رسالة الوداع

٢٨ - كلامه في الألحان

٢٩ - كلامه في النيلوفر

ب - مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ) وتشتمل على :

٣٠ - تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من

ايساغوجي

٣١ - تعاليق على كتاب بار أرمينياس للفارابي

٣٢ - قوله في كتاب البرهان

ج - مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :

٣٣ - رسالة في المتحرك

٣٤ - رسالة في الوحدة والواحد

٣٥ - مقالة في الفحص عن القوة النزوعية .

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في « مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد » (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٨٧٠ ص ٢٥ - ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

بالاختيار : الارادة الكائنة عن روية^(٢) .

أما الانفعالات العقلية - « ان جاز أن يكون في العقل انفعال » (الموضع نفسه) - فلا يختص بها الانسان ، بل يشاركه فيها الحيوان : مثل الالتقاء في الروح ، والهرب من مفزع ، وسائر الانفعالات . « والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف ، وما شاكله ، والانساني هو ما يتقدمه أمر يوجهه ، عند فاعله ، الفكر ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك . . . فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال ، والانساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد . » ومعظم أفعال الانسان مركب من بهيمي وانساني ، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الانساني .

« فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت الى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فذلك الانسان أخلق به أن يكون فعله ذلك الهياً من أن يكون انسانياً . فلذلك يجب أن يكون هذا الانسان فاضلاً بالفضائل الشكلية^(٣) ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأي قضى به . . . ولذلك كان الانسان الالهي - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية » .^(٤)

والانسان قد توجد له حالة « بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه (فيه) الرحم : فانه يتخلق أولاً . فاذا كمل تخلقه ، اغتذى ونما . وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وذلك عند النشوء . والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال . واذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه ، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى . وانما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ، ثم في الخيال . والصورة المتخيلة هي المحرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك في الانسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغذائية النزوعية ، والقوة النمّية الحسّية ، والقوة الخيالية . وكل هذه

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ضمن مجموعة « رسائل ابن باجة الالهية » ص ٤٦ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٣) هكذا في النسخ والطبوعات . ولكن معناها غير واضح . فهل صوابها :

« الكلية » ؟

(٤) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ، « رسائل . . . » ص ٤٧ - ٤٨ .

والملاحظ على كل ما ورد الينا من مؤلفات ابن باجة أنه يغلب عليه طابع الشذرات ، والتكرار ، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية . ولسنا ندري هل يرجع ذلك الى حال المخطوطات نفسها ، أو الى طبيعة تأليفات ابن باجة نفسه .

ج - فلسفته

توفر ابن باجة على علمين من علوم الفلسفة هما : علم النفس ، والعلم الطبيعي . « وأما العلم الالهي - كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام - فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، الانزعاج تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » و « اتصال الانسان بالعقل الفعّال » ، وإشارات مبذّدة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاهها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له^(١) .

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم : علم الانسان ، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم .

١ - الانسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور ، وكل انسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور . « فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه ، مثل السقوط الى أسفل طوعاً ، والصعود الى أعلى قهراً . ويشارك الانسان الحيوان غير الناطق في النفس الغذائية والمولدة والنامية ، كما يشاركه في الاحساس والتخيل والتذكر وما يوجد عنها مما هو للنفس .

لكن الانسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية . وهو لا يكون انساناً الا بها .

والانسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً ، كالاحساس . لكنه بما هو انسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات . « والأفعال الانسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره . فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار . وأعني

(١) ابن أبي اصيبعة ج ٢ ص ٦٢ .

التي اختص بها الانسان : كالخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدير المنزل .

ومن الناس « من يراعي صورته الجسمية فقط وهو الخسيس . ومنهم من يعاني صورته الروحية فقط ، وهو الرفيع الشريف . وكما أن أخس (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحية عند صورته الجسمية ولا يلتفت إليها ، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمية ولا يلتفت إليها . . .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صَنَفَ دون هذا ، وهو الأكثر ، وهو من لا يحفل بصورته الجسمية عند الروحية غير أنه لا يتلفها» (٣) . لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى . والفيلسوف هو بالجسمية : انسان موجود ، وبالروحية يكون أشرف ، وبالفعلية يكون الهيا فاضلاً . وذو الحكمة يجب بالضرورة ان يصبح فاضلاً الهياً ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها .

٣ - الصور الروحية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجة في رسائله عن « الصور الروحية » .

وعنده أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس . « فالنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . والروحي منسوب الى الروح . . . ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها ، وهذه - ضرورة - ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام ، اذ كل جسم فهو متحرك » . (٤)

ويقسم ابن باجة الصور الروحية الى أربعة أصناف :

١ - صور الاجسام المستديرة : وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية ،

٢ - العقل الفعال والعقل المستفاد ،

٣ - المعقولات الهيولانية ،

القوى هي قوى فاعلة . وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها : وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة : فان في المنفعلة : العدم ، لأن الصورة الروحية المحسوسة هي أول مراتب الروحية - على ما يتبين في كتاب « المتوحد » - لأنها ادراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب الى النبات معرفة أصلاً ، وتنسب الى الحيوان ، فان كل حيوان هو حساس . . . فالانسان اذا كان في الرحم وأشباه النبات ، فاما يقال له أنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحية ، فهو حيوان بذلك القبول . فاما الروح الغريزي في النبات ، فلا يمكن فيه ذلك . (١)

والانسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففي سن اليافع يكون حيواناً فقط ، فإنه انما ينفعل عن النفس البهيمية فقط . لكن من تنشأ لديه الروية فانه عند ذلك يكون انساناً بالاطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة الى من يكفله .

٢ - غايات الانسان

وغايات الانسان ثلاث :

أ - اما بصورته الجسمية ،

ب - واما بصورته الروحية الخاصة ،

ج - واما بصورته الروحية العامة .

فاما الأولى فهي للانسان من حيث هو جسم . واما الثانية فانها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان ، « مثل الحياء للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والكرم للديك ، والمكر للثعلب . الا أن هذه اذا كانت للبهائم ، كانت طبيعية للنوع ، ولم يختص بها شخص من ذلك النوع » (٢) . بل ان أدرك شيء من ذلك لواحد منها ، قرن بالنوع . والانسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه ، لا بنوعه .

والكمالات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحية الانسانية ، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى

(١) ابن باجة : « اتصال العقل بالانسان » ، في « رسائل ابن باجة الالهية » ص ١٥٩ .

(٣) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٤٩ .

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٥ .

٤ - المعاني الموجودة في قوى النفس ، وهي الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر .

والصنف الأول لا تداخله هيولى ، والصنف الثالث له نسبة الى الهيولى ، اذ وجودها في الهيولى ، والصنف الثاني هو من حيث الاصل غير هيولاني ، وانما نسبته الى الهيولى هي أنه متمم للمعقولات الهيولانية - وهذا هو العقل المستفاد ، أو فاعل لها : وهذا هو العقل الفاعل . أما الصنف الرابع فانه وسط بين المعقولات الهيولانية ، والصور الروحانية .

والصور الروحانية اما عامة ، وهي التي لها نسبة الى الانسان الذي يعقلها ، - واما خاصة ، ولها نسبتان : احدهما خاصة وهي نسبتها الى المحسوس ، والاخرى عامة وهي نسبتها الى الحاس المذكر لها . مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه ، اذا كان غير مشاهد له ، فتلك صورته الروحانية الخاصة ، لأن نسبتها الى الجبل خاصة . ولا فرق عندنا في قولنا : هذا جبل أحد ونحن نشير اليه في مكانه ويدركه البصر ، أو نشير اليه وهو موجود في الحس المشترك ، أي حين تخيله دون أن نراه .

فللصور ثلاث مراتب في الوجود .

١ - أولها الروحانية العامة ، وهي الصورة العقلية ، وهي النوع ،

٢ - والثانية الصورة الروحانية الخاصة ،

٣ - والثالثة الصورة الجسمانية .

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب :

١ - أولها : معناها الموجود في القوة الذاكرة ،

٢ - والثانية : الرسم الموجود في القوة المتخيلة ،

٣ - والثالثة : الصنم (= الرسم ، المثال) الحاصل في الحس المشترك .

والصورة اما خاصة ، واما عامة . أما العامة فهي المعقولات الكلية ، والخاصة منها روحانية ، ومنها جسمانية .

ولكل انسان أجناس من القوى : أولها القوة الفكرية ، والثانية القوى الروحانية الثلاث ، والثالثة القوة الحساسة ، والرابعة القوة المولدة ، والخامسة القوة الغذائية ، وما يعد معها ، والسادسة القوة الاسطقسية . والخامسة والسادسة لا

نسبة لها إلى الحيوان أصلاً ، ولهذا فإن البعض يسمون الخامسة : طبيعة . وأما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفاً ، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار ، وأما أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلاً ، ولا بالاضطرار صرفاً ، اذ تختلف عن الاضطرارية بكون المحرك في الجسم ، وانما يحتاج الى المتحرك وهو المادة ، التي هي الغذاء . - وأما الرابعة فهي أقرب الى أفعال القوة الخامسة ، غير أنها أقرب الى الاضطرار وهو اللمس . وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال . فاما الانفعالات الحاصلة عنها فمجرها كمجرى الحس . وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية ، اذا كانت انسانية ، وأما اذا كانت بهيمية ، فهي باضطرار . وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية ، فإن التصديق والتصور فيها باضطرار ، ولو كانا باختيار صدقنا بما يسؤونا .

والصور الروحانية منها ما لها حال ، ومنها ما لا حال له . أما التي لا حال لها فهي التي تحصل مجردة أو تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجرى المعتاد .

وللصور الروحانية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية . والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها الى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بـ « الصنم » ، فيقال ان الحس المشترك فيه صنم المحسوس . وتتلوها الصورة التي في الخيالية ، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية ، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية . وتتلوها التي في القوة الذاكرة ، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة .

٤ - القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي . وذلك يكون بالخيال ، وبما يسميه ابن باجة بـ « الاجماع » وهو يساوي ما نسميه الآن : العزم والتصميم - من أجمع أمره : أي صمم عليه . « فالمحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع . والنزوعي يعبر عنه بالنفس . ولذلك أقول : « نازعتني نفسي » ... والخيال هو المحرك . »^(١) والمتحرك هو الجزء النزوعي .

(١) ابن باجة « رسالة الوداع » في « رسائل ... » ص ١٢٥ ، بيروت ، سنة

العقلية ، هي :

أولاً : « المرتبة الجمهورية » على حد تعبيره « وهي المرتبة الطبيعية . وهؤلاء انما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه الا بها وعنهما ومنها ولها . ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية .

وثانياً : المعرفة النظرية ، وهي ذروة الطبيعة ، الا ان الجمهور ينظرون الى الموضوعات أولاً ، والى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون الى المعقول أولاً ، والى الموضوعات ثانياً . . . فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس في الماء : فإن المرئى في الماء هو خيالها ، لا هي نفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك الى مرآة وترى في المرآة . . .

وثالثاً : مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه^(١) .

ثم يسوق ابن باجة اسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب « السياسة » لافلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب - ٥١٩ ج) فيقول :

« فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل . فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل . وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل ، ولما يبصروا قط ذلك الضوء . فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به .

وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها .

وأما السعداء فليس لهم في الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءاً ، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء .

وأما الالغاز^(٢) عن حال السعداء بحال من نظر الى

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦) ، « ان المحرك الأول مؤلف من أمرين : أحدهما هو المحرك ، وهو الرأي أو الخيال ، والآخر الذي به يتحرك وهو النزوع . . . لكن نسبة الرأي الى النزوع نسبة المحرك الى الآلة التي بها يتحرك . أي أن الرأي هو المحرك ، والنزوع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي .

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب .

٥ - اللذات

واللذات أنواع : فأولها لذات الشهوات البدنية ، والثانية اللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية (أو : الكلية) .

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء : (١) اذا كانت واحدة بالعدد ، (٢) اذا كان موضوعها موجوداً باستمرار ، (٣) اذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار .

ويقسم ابن باجة اللذات تقسيماً ثنائياً بعبارة أخرى الى : لذات طبيعية ، وهي لذة اللمس كالتذاذ بالحر والبارد والمحيطين بنا ، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات ، وكالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكاح ، - ولذات عقلية ، مثل التذاذ بالعلوم ، وبالتخييل ، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أضدادها ، فأما الثانية فليس ذلك فيها ، وقولي : تتقدم أصنافها أضدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل ، والعطش يتقدم لذة الشرب ، « فأما العلوم فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها يقيين ، فزوالها انما يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان ، وتعري الموضوع عنها ، والا فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها كليات فليست في زمان ، ولأن العلم بها يقيين ، فلا يمكن أن يستحيل بعناد . وانما يُعَدَم بزوال الموضوع ، وهو الانسان ، أو بتعريه عنها وهو النسيان . . . ولكن تبين أن العلم الأقصى - الذي هو تصور العقل ، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان ، اللهم الا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع »^(١) .

٦ - منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميز ابن باجة ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة

(٢) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ضمن «رسائل» . ص ١٦٧ .

(٣) الالغاز : ضرب المثل ، التصوير بأسطورة واللغز = الأسطورة . mythe .

(١) ابن باجة : رسالة الدواعي ضمن «رسائل ابن باجة الإلهية» ص ١٣٠ . بيروت سنة ١٩٦٨ .

٧ - المدينة الكاملة

وهنا نصل الى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجة .
فنراه يستعمل عبارة « المدينة الكاملة » بدلاً من « المدينة
الفاضلة »^(٣) التي استعملها الفارابي ، لكنه يظل مع ذلك في
إطار آراء الفارابي ، التي ترجع بدورها الى آراء أفلاطون ،
ويتحدث عن نظم الحكم الأربعة ، أو السير الأربع على حد
تعبيره .

ويشير ابن باجة في هذا الى أفلاطون صراحة من حيث
دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة ، فيقول : « فاما تدبير
المدن فقد بين أمره فلاطين في « السياسة المدنية » وبين ما معنى
الصواب منه ، ومن أين يلحقه الخطأ . وتكلف القول فيما قد
قيل فيه . »^(٤)

والمدينة الفاضلة « أفعالها كلها صواب » فان هذه
خاصتها التي تلزمها . ولذلك لا يفتدي أهلها بالأغذية
الضارة ، ولذلك لا يحتاجون الى معرفة أدوية للاختناق بالفطر
ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون الى معرفة مداواة الخمر ، إذ
كان ليس هناك أمر غير منتظم . وكذلك اذا أسقطوا الرياضة ،
حدثت عن ذلك أمراض كثيرة . وبين أن ذلك ليس لها ،
وعسى أن لا يحتاج منها الى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ،
وبالجملة : الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا
يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها . . .
فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض .
ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يقتصر فيها الى
طبيب وقاض . وكلما بعدت المدينة عن الكاملة ، كان الافتقار
فيها الى هذين أكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من
الناس أشرف .

وبين أن « المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان
أفضل ما هو معدّ نحوه ، وأن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي
كاذب فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها ، وأن
كل عمل غيره فإن كان قاصلاً فبالإضافة الى فساد موجود »^(٥)

ونلاحظ على كلام ابن باجة هذا ما يلي :

الشمس بعينها ، فذلك الالغاز لا يناسب الالغاز عن حال
الجمهور ، بل الالغاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقاربة
من هذه .

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور ، كان الغاذه عن
حال السعداء بحال الناظر الى الشمس مناسباً لالغازه عن حال
الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام .^(١)

ثم يشير ابن باجة الى نظرية الصور (= المثل)
الأفلاطونية ، فقال ان الصّور « معان مجردة عن المادة ، يلحقها
الذهن كما يلحق الحسّ صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن
كالقوة الحساسة للصور ، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات .
فيلزم عن ذلك أن تكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط
من تلك الصور ، فيكون هنا ثلاثة : المعاني المحسوسة ،
والصور ، ومعاني الصور . » ويقصد بالمعاني المحسوسة :
المدركات الحسية ، أو الامتثالات الناشئة عن معطيات
الحسّ . ويقصد بالصور : الكليات في الازهان . وربما يقصد
بمعاني الصور : الصور في عالم المثل ، وإن كان كلامه ها هنا غير
واضح .

ويرد على أرسطو في نقده لنظرية الصور (المثل)
الأفلاطونية فيقول ان نقد أرسطو الوارد في كتاب « ما بعد
الطبيعة »^(٢) يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل
فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول ان صورة النار تفعل
فعل النار فتحرق ، إذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات
التي ذكرها أرسطو .

وانما المقصود بالصور أنها معان مجردة عن المادة ، ولا
تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة ، والصور بهذا المعنى
حقيقية ، « واحدة ، باقية ، غير بالية ولا فاسدة » (الكتاب
نفسه ص ١٦٩) .

ولا يتوسع ابن باجة في الكلام عن السعداء ، أهل
المرتبة الثالثة ، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون
الشمس نفسها . بل يحيل الى رجاء أن يثبت ذلك « مفسراً
مبيناً » (الكتاب نفسه ص ١٧٢ س ٦) . لكن لم يصلنا شيء
في هذا الباب ، ان كان قد أنجز وعده هذا .

(٣) وإن كان يستعملها أحياناً أيضاً ، أو يستعمل الاثنين معاً ، راجع «تدبير المتوحده»
ص ٤١ .

(٤) ابن باجة : «تدبير المتوحده» في «رسائل» ص ٣٩ .

(٥) ابن باجة : «تدبير المتوحده» في «رسائل» ص ٤١ .

(١) ابن باجة : «اتصال العقل بالإنسان» في «رسائل ابن باجة الإلهية» ص
١٦٨ - ١٦٩ بيروت ، سنة ١٩٦٨

(٢) راجع أرسطو . «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة ، الفصول ٤ - ٧ ، ص

١٠٧٨ ب ٩ - ١٠٨٢ أ ٣٨

٨ - المتوحد

ويستهي ابن باجة الى القول بأن جميع السّير - أي نظم الحكم - التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس : أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي : الجاهلة ، والفاسقة ، والمتبدلة ، والضالة . لكن « معظم ما نجده فيها (هو) من السير الأربع^(٥) » . أما السعداء ، وهم أهل المدينة الفاضلة « فان أمكن وجودهم في هذه المدن (الأربع) فانما يكون لهم سعادة المفرد . وصواب التدبير انما يكون تدبير المفرد ، سواء كان المفرد واحداً ، أو أكثر من واحد ، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة . وهؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقولهم : « الغرباء » ، لأنهم ، وان كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم ، قد سافروا بأفكارهم الى مراتب آخر هي لهم كالأوطان^(٦) .

ويقول ابن باجة انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته ، فانه فرد خارج عن عادة الناس ، أو « خارج عن الطبع » كما يقول .

لكن ابن باجة لا يحدّد لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتوحد، بل تنتهي رسالة «تدبير المتوحد» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية... وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة... وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به» (الكتاب نفسه ص ٩٦). والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفاسدة. وفيه معنى يكون به سرمدياً، ومعنى يكون به كائناً فاسداً. ويتساءل: ما هذان المعنيان؟ ويقول إنه ينبغي الفحص عنهما، لكنه لا يقوم بهذا الفحص، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه. على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتوحد» تبدو مبتورة، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجة. والأرجح أن ابن باجة نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة مبتورة لم تتم كتابتها، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بودلي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبه علي بن عبد العزيز بن الامام، ولا نظن أنه هو الذي

١ - انه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طبيب ولا قاض . وهذا استنتاج من قول^(١) سقراط عما يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة ، أي أن الحاجة الى الأطباء ناجمة عن فساد في الحالة الأولية للمدينة . وبالمثل يقال عن الحاجة الى القضاة .

غير أننا لم نجد في كتابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » إشارة الى ذلك . فاما أن يكون ابن باجة قد استمد ذلك مباشرة من قراءاته لترجمة كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من المواضع في هذا الكتاب مما لم نره في كتب الفارابي ، فضلاً عن أن ترجمة « السياسة » لأفلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس ، بدليل أن ابن رشد لخصها اعتماداً على نص الترجمة . واما أن يكون ذلك مما ورد أو أشار اليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله ، وهو احتمال ضعيف .

٢ - أما قوله ان أفعال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب ، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها . لكن ليس فيه التنويع الذي قرره الفارابي^(٢) حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات .

ويقول ابن باجة أيضاً « ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت ، اذا قيل هذا الاسم بخصوص : لأنه لا آراء كاذبة فيها ، ولا بعموم : فانه متى كان ، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة^(٣) »

وقد أشار الفارابي الى هؤلاء « النوابت » فقال ان « النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة ، أو الشوك النبات فيما بين الزرع ، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس^(٤) » . ولكنه قال انهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً - يقول : « وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة... » (ص ١٠٤ من الكتاب نفسه) ويعدهم ، فهم : « المقتنصون » - وهم الذين نسبيهم اليوم باسم : الانتهازين - ، و « المارقة » ، والمضللون (بكسر اللام) والمزيفون للقيم .

(١) أفلاطون : « السياسة » ص ٣٧٣ د

(٢) راجع مثلاً : « السياسة المدنية » ص ٨١ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٣) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل... » ص ٤٣ .

(٤) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٨٧ ، بيروت سنة ١٩٤٦ .

(٥) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل ابن باجة » ص ٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه ، ص ٤٣ .

للسعيد، وأكد أنه متوحد لا تأثير له في المدينة، أعني في الدولة. فكان أكثر واقعية من أفلاطون، بل ومن الفارابي. وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لأبي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب.

خاتمة

وواضح من هذا العرض لآراء ابن باجة أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بأرسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفات الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا - فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد؟

وإنتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، ويغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

المراجع

- A. BADAWI: Histoire de la philosophie en Islam, t. II pp. 702- 717. Paris, Vrin, 1972.

ابن رشد

أ - حياته^(٢)

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيد» تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكيًا، وقاضياً للقضاة في قرطبة.

(٢) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي:

- أ- ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» ج ١ ص ٧٥ - ٧٨، وفي كتاب ريتان الملحق رقم ٣
- ب- المراكش: «المعجب»، نشره دوزي ص ١٧٤ - ١٧٥.
- ج- الذهبي: «تاريخ الإسلام» - في كتاب ريتان - الملحق رقم ٤.
- د- ابن فرحون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤، طبع القاهرة.
- هـ- ابن الأبار: «التكملة» في كتاب ريتان الملحق رقم ١.
- و- أبو عبد الله الأنصاري: «تكملة التكملة» في كتاب ريتان، الملحق رقم ٢.

بتر أوآخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجة نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتوحد هو أن طبيعته كريمة سنية روحانية، وأن طبعه فلسفي بالضرورة وإلا كان جسمانياً وكان فيلسوفاً بهرجاً. فهذا الطبع الفلسفي، إذا كان مزعماً أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها. كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل.

فذو الحكمة - ضرورة - فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى - وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحس والمحسوس» - كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاقي به وصف: إلهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة.^(١)

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد، سواء أكان فرداً أم أكثر، لكنها لا تكون لمدينة ولا لجزء منها، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تحققها. ولا يمكن المتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة، ولا أن يكون حافظها فيهم، إذ هو متوحد.

ومعنى هذا أن ابن باجة لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى

(١) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٧٩ - ٨٠، بيروت سنة ١٩٦٨.

أنتعل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له: ولم يزل يسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنبة ومركب^(١).

كما يروي عبد الواحد أيضاً أن الذي أوعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد. يقول ابن رشد: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تنفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما ينبغي من ذلك إلا ما تعلمه من كبره سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه»^(٢).

كما يبدو من كلام لعبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد إلى قرطبة حوالي سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م)، لكنه مع ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموحدين: فنجده مرة في مراکش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، ويشهد على ذلك ما ذكره في تفاسيره لكتب أرسطو من أساء للبلاد التي أتم فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) كتب في مراکش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في أشبيلية من أحد كتبه في علم الكلام.

(١) المعجب (دوزي). ١٧٤ - ١٧٥.

(٢) المعجب (دوزي) ١٧٥

ولا يزال جزء من «فتاويه» محفوظاً في مخطوط المكتبة الوطنية في باريس. وكان أبوه - أي والد صاحبنا - قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة، في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه، وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة. ودرس علم الكلام. ثم درس الطب على أبي مروان بن جريول البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجالي.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندري على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ في فاس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو أنه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أو قبيل ذلك بقليل. وإنما ابن طفيل هو الذي قدمه إلى السلطان الموحّد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سنرى بعد قليل.

وولي ابن رشد «قضاء قرطبة»، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته» (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) كان في مراکش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على إنشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف بن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلم الأوائل، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد إلى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا. قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرتي، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في الساء؟ - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت

كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» - يعني المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: انما قلت: «ملك البربر» - وانما تصحفت على القارئ فقال: ملك البربر» ويقول عبد الواحد ان هذه عادة العلماء حينما يذكرون عطاء البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفضيم التي يستخدمها الكتاب والمناقفون.

٢ - كذلك يذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطلعوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في احد شروحه يقول فيها ان كوكب «الزهرة أحد الآلهة» وفصلوا العبارة عما سبقها، وأوهمو أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله!

٣ - وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الانصاري^(١) من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة. وتحريشهم للعامة عليه، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطرال. قال ابن رشد: «أعظم ما طرأ علي في النكبة، إني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فتار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن (= إلى) المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتاباً الى مراكش وغيرها يقول فيها ينحس حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرهم عوامهم بشقوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلا الحَيَّ القَيُّوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشركين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً... ذلك بأن الله خلقهم للنار، ويعمل

ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراكش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) وعينه طبيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سنّاً عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤/٧/١٣ م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقريب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهاً في دولته»^(١).

وقد توجس ابن رشد من هذا التقريب الشديد، كما يدل على ذلك، ما أورده ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه الى جانبه، حادثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه. فهناؤه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قربني دفعة الى أكثر مما كنت أؤمل فيه، أو يصل رجائي اليه».

ذلك أن الوشاة - وما أكثرهم حول اصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الأخيرين! - أفلحوا في الوقيعة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، «وأمر بأن يقيم ابن رشد في أليسانة - وهي بلد قريب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) انه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية، وأبو الرابع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي»^(٢).

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نقمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى:

١ - فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) نشرة دوزي) وابن أبي أصيبعة (في رينان ص ٣٤١ - ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف

(١) نشره رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد، وذلك تبعاً لمخطوط رقم ٦٨٢ ملحق عربي ورقة ٧، في المكتبة الوطنية بباريس راجعه في آخر كتاب رينان. «ابن رشد والرشدية» ص ٣٢٩ - ٣٣٧. «مؤلفات رينان» ج ٣، مارس سنة ١٩٤٩

(١) ابن أبي أصيبعة، ورد في رينان ص ٣٤٠

(٢) ابن أبي أصيبعة «طفاقات الأطباء» ج ٢ ص ٧٧، في رينان ص ٣٤٠ -

ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفتن. واخذ الناس عنه، واعتمدوه. الى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه: من اختيار العلوم القديمة، والركون اليها، وصرف عتائه جملة نحوها، حتى لخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية. واعتمد مذهبه (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. وأخذ يُنحى (= يحمل) على من خالفه. ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (= كشط، محو) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله- اسناد عنه، اذ كان قد أخذ عنه - وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

ومن جاهره بالمنافرة والمهاجرة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين بن ربيع. ونافره جملة: وعلى ذلك كان ابنه: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعامل مع حاله، وتأول مرتكبه في انتحاله، والله أعلم بما كان يسره من أعماله. وحسنا هذا القدر.

وقد كان امتحن على ما نسب اليه. وامتحانه مشهوراً^(٣).

اذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة - بسبب اشتغاله بعلوم الاوائل من فلسفة وفلك، واعتناؤه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً. وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الاسلام سواء في المشرق والمغرب^(٤).

٥- لكن ان كان هذا يفسر موقف الفقهاء ومن ورائهم العامة، فهو لا يفسر موقف السلطان الموحد يعقوب المنصور بالله، اذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الاوائل والحريصين على العناية بها والمقرئين لأصحابها.

وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية

أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة...» وهكذا يستمر هذا الكاتب في الارجاف والتهديد بهذه النعمة المألوفة عند متعصي الفقهاء.

ويذكر الأنصاري نقلاً عن أبي الحسن الرعيني أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن رجلاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفاق تحت الأرض، توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد، استدعي الى قرطبة اذ ذاك طلبتها، وفأوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً، فقلت في أثناء المناقشة: ان صح أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، اذ لم تعلم ريح بعدها يعلم أهلاكها».

قال: فانبرى الي ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجود قوم عاد ما كان حقاً. فكيف سبب اهلاكهم!

فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه^(١).

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريح عاتية، وهذا يتناق مع ما ورد في القرآن^(٢).

لكننا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ - لكن ربما كان الأصح في تفسير السبب في حملة الفقهاء - ومن ورائهم العامة - على ابن رشد هو ما ذكره الأنصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن

(٤) لأنصاري، أوردته رينان ص ٣٣٥.

(٢) راجع مقالة جولدستيهير بعنوان: «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل» التي ترجمناها ونشرناها في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» ص ١٢٣-١٢٢، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها. القاهرة ط ٣، سنة ١٩٦٥.

(١) راجع النص في رينان: «ابن رشد». الملاحق رقم ٢، ص ٣٣٤ - (٢) ٣٣٥.

راجع سورة الحاقة آية ٦: «وما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية».

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، قاضي بجاية»^(٢).

فكانت هذه اذن حملة عامة شبيهة بما فعله المنصور ابن أبي عامر من قبل^(٣).

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك الى مراكش، تدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي الوليد بن رشد بغير ما نسب اليه، فعاد المنصور ورضي عن ابن رشد، واستدعاه للاحسان اليه.

متى كانت المحنة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟

لا تحدّد لنا المصادر أيّاً من هذين التاريخين. لكن يبدو منها أن هذه المحنة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرباً من جديد الى السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤ هـ. وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقة مختلف فيه:

(أ) فابن الأبار، والأنصاري يذكران انه توفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ، ويذكر الأنصاري التاريخ الميلادي المقابل وهو ١٠ ديسمبر^(٤).

(ب) ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في نهاية سنة ٥٩٤ هـ، كما يذكران صفر أو ربيع الأول سنة ٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح - لأسباب ذكرناها تفصيلاً في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الاسلام» (بالفرنسية، ج ٢، ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢) - أن ابن رشد توفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (= ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م).

(٢) النص في رينان ص ٣٤٩.

(٣) راجع عن حملة المنصور على المشتغلين بعلوم الأوائل واحراق كتبهم: صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم»، ص ٦٦ وما يليها، بشره شيخو، بيروت، سنة ١٩١٢.

(٤) «استدعي الى مراكش، وتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة اشهر ثم حل الى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس» (النص في رينان ص ٣٣٧).

هي: ما ذكره الأنصاري أيضاً (ص ٣٣١ عند رينان) فقال: «ويذكر أن من أسباب نكته هذه اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور، والي قرطبة»، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: «تسمع يا أخي».

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة، واشتهر أمرها. ومن روي بعض تفاصيلها الذهبي^(١) فقال ان قوماً «من يعاديه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة، سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا بعض التلاخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» - فأوقفوا أبا يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة. فقال له: «أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه. وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر باخراجه مهاناً، وبإبعاده، وإبعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم، وبإلوعيد الشديد. وكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس في تركها. وباحراق كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب والمواقيت».

واذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب فعلاً، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط للبطش بابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضي الفقهاء والعامّة في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامّة. وقد يؤيد هذا أن النقمة شملت غير ابن رشد، اذ شملت - كما نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، جماعة من الأعيان أمر السلطان بتحديد اقامتهم في أماكن معينة «لأنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل»، وهؤلاء الجماعة (هم): أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه

(١) في كتابه «تاريخ الاسلام» في ثانيا ترجمة يعقوب المنصور بالله، ورقة ٨٧ ب. معطوط باريس رقم ٧٥٣ (الترقيم القديم)، وبشره رينان في الملحق الرابع من كتبه: «ابن رشد والرنديّة»، ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

ب - مؤلفاته

١ - ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٢ م): كتاب «الكليات» في الطب.

سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م): «تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان، وذلك من الحادية عشرة إلى آخر الحيوان» - وتم في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٥٦ هـ (١١٧٠ م): «تلخيص السماع الطبيعي»، «شرح كتاب البرهان» - في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٦٦ هـ (١١٧١ م): «شرح السماء والعالم» - في اشبيلية.

سنة ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م): «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعر»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» - في قرطبة.

سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م): «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».

سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م): «أقسام من كتابه في الجرم السماوي» - في مراكش.

سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م): «مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» - في اشبيلية.

سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م): «شرح السماع الطبيعي».

سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م): «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».

سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٥): «مسائل في المنطق» كتبها أثناء محنته

٢- تصنيف مؤلفاته

ويمكن تصنيف مؤلفات ابن رشد إلى :

أ) «تفسيرات» أو «شروح» فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نص أرسطو.

ب) «تلخيصات» يلخص فيها، بتوسع أحياناً، كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: «قال» ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة، وينضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً، ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو.

ج) «جوامع صغار» فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها.

د) مؤلفات أصيلة.

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع، علماً بأن معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي، ولم يبق لنا إلا في ترجمات عبرية أو لاتينية.

أ) التفاسير أو الشروح:

١- «تفسير ما بعد الطبيعة»

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بويج في أربعة أجزاء: ج ١ سنة ١٩٣٨، ج ٢ سنة ١٩٤٢، ج ٣ سنة ١٩٤٩، ج ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢- «شرح كتاب البرهان» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، ج ٢، فينسيا سنة ١٥٦٠.

٣ - «شرح كتاب النفس» - نصفه مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٧.

٤ - «شرح السماع الطبيعي» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٤.

٥ - «شرح السماء والعالم» - مفقود في العربية، وموجود في اللاتينية، ج ٦.

ب) التلخيصات:

٦ - «تلخيص الخطابة» - مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣، وفيرتسه برقم 54، CLXXX. نشرنا نحن النص العربي في القاهرة، سنة ١٩٦٠، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في جـ ٣.

٧ - «تلخيص مدخل فورفوريوس» - بالنص العربي موجود في مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣، ومخطوط فيرتسه رقم CLXXX. 54.

٨ - «تلخيص كتاب المقولات» - النص العربي في مخطوطي ليدن وفيرتسه. ونشر النص العربي موريس بويج، بيروت، سنة ١٩٣٢.

٩ - «تلخيص كتاب العبارة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٠ - «تلخيص كتاب القياس» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١١ - «تلخيص كتاب البرهان» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٢ - «تلخيص كتاب الجدل» - النص العربي في المخطوطين المذكورين ونشر في القاهرة، سنة ١٩٨٠.

١٣ - «تلخيص كتاب السفطة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٤ - «تلخيص كتاب الشعر» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازنيو، فيرتسه، سنة ١٨٧٣، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو: فن الشعر وشروحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣، مع شروح مستفيضة.

١٥ - «تلخيص السماع الطبيعي» - النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061.

١٦ - «تلخيص كتاب الحس والمحسوس» - النص العربي في مخطوط ايا صوفيا باستنبول، برقم ١١٧٩، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية. وقد نشرناه نحن في كتابنا: «أرسطوطاليس»: في

النفس...»، القاهرة، سنة ١٩٥٤.

ج) الجوامع:

١٧ - «جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات» - مخطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠.

وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩.

ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦ / ٧.

د) المؤلفات الأصيلة:

١٨ - «تهافت التهافت» - وهو رد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٠٣، ١٣١٩، ١٣٢٠ هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠.

١٩ - «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة. وخير نشراته نشرة ليون جوتييه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية.

٢٠ - «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة.

٢١ - «ضميمة لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» - ونشره ملر أيضاً.

٢٢ - «مقالة في اتصال العقل بالإنسان» - الأصل العربي موجود في مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩.

٢٣ - «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» - طبع مراراً عديدة.

فلسفته

تمهيد

يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

الكتاب أن يفحص «على جهة النظر الشرعي - هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به: «أما على النذب وأما على جهة الجوب»^(١). (ص ٢٧).

ومن أجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول انها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعته».

وواضح ما في هذا التعريف من حدّ وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكان غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «ألفا» الصغرى في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي ألجأه الى ذلك، هو الهدف الذي قصد اليه في هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين. وإلا فإنه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضوع من مقالة «ألفا» الصغرى.

ويعني ابن رشد فيقول: «انه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون انه يكفي ما نعرفه من النصوص النقلية.

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا الى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو بين في غير ما آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (سورة الحشر: ٢) وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (سورة الأعراف: ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه إنما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشراحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا:

(أ) فكان يرجع الى ترجمات متعددة، ان وجدت، ويقارن بينها.

(ب) وكان يرجع الى بعض الشروح على أرسطو، التي نقلت الى العربية، وخصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الافروديسي.

(ج) وقد أثبتنا في بحث القيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Luis Vives، من أغلاط تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع الى أخطاء الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد، لا الى ابن رشد نفسه.

لكن اذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيماً جداً، فإن لمؤلفاته الأصيله مع ذلك قيمة كبيرة.

فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبثورة.

- ١ -

مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشرعية، وما بينها من اتصال. وقد كرس ابن رشد لهذه المسألة كتابين رئيسيين:

١- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة - في عقائد الملة».

والكتاب الأول هو الأساس في موضوعنا هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال ان غرضه في هذا

(١) سشبرها هنا الى طبعة بيروت، ط ٣، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طبعة ج. حوراني (لندن سنة ١٩٥٩). لكننا ننبه القارئ الى فساد معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

مشارك، اذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بـ «غير مشارك»: من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتمّ فحص، فينبغي أن نرجع الى كتبهم «فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه» (ص ٣١ - ٣٢).

فمن الواجب علينا اذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في نعلم الرياضية. «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلّا في زمان طويل. «ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً... وهذا أمر بين نفسه ليس في الصنائع العملية فقط، بل والعلمية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!»

واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - ان ألفينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبهنا عليه وحذرنا منه، وعذرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحررة، مفتحة للأخذ بالعلوم أيّ كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جازوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكرناهم صنيعهم عرفاناً منا بجميلهم، وان وجدناه غير موافق للحق، نبهنا

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس، أو التفكير بالقياس. «فواجب أن نجعل نظرنّا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨).

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع اذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. ولهذا «كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي» (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها. وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.

وكما أن الفقيه مضطر الى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق.

اعتراضات وردود

فإن اعترض معترض وقال: «ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، اذ لم يكن في الصدر الأول» فإننا نرد عليه ونقول ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ ان هؤلاء المعترضين من الفقهاء لا يعدون القياس الفقهي بدعة، واذن فعلهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر اصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ - ٣١) ويقصد بالحشوية ها هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، ممن أنكروا القياس.

وان اعترض معترض آخر فقال ان القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا ان علينا أن نستعين بمن تقدمنا من الأمم ممن درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية (= الذبح الشرعي) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير

على ذلك، وحذرننا منه، والتمسنا العذر لهم فيما اجتهدوا فيه ولم يصيبوا الحق.

ويتهيأ ابن رشد من هذا كله إلى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالتأنيب العارضة

فإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد زلّ وغوى من اطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة، فليس هذا بحجة وإنما ذلك حدث «أما من قبل نقص فطرته، وأما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها». ولا ينقض ذلك مبرراً أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب، فيما كان نافعا بطباعه وذاته، أن يترك، لمكان (= سبب) مضرّة موجودة فيه بالعرض... إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها - من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها - مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش) لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي وضروري» (ص ٣٣-٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية» (ص ٣٤).

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي إلى طريق الفلسفة، ما دام بغيننا طريق الشرع؟

فالجواب: «إن طباع الناس متفاوتة في التصديق: فبعضهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل إن هذه الطرق قد لا تؤدي إلى نفس الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى إليه النظر البرهاني العقلي، وبين ما نطقت به الشريعة، قلنا إن الأمر لا يخلو عن خصلتين:

١ - فاما أن يكون الشرع قد سكّته، وإذن فلا تعارض هناك،

٢ - وأما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفاً لما أدى إليه النظر البرهاني العقلي. وفي هذه الحالة علينا أن نؤول ما ورد به ظاهر الشرع «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشيئه، أو بسببه، أو لاحقته، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي تحدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع مخالف

الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه. مثلاً روى البخاري عن علي - رضي الله عنه! - أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟». ومثلاً روى من ذلك عن جماعة من السلف». (ص ٣٨).

لا تكفير في الاجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل في ما أجمع عليه المسلمون - رد ابن رشد بقوله انه لا يوجد اجماع يقيني لا في الأمور العملية - ولا - وبالأحرى - في الأمور النظرية. وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين) لم يقطعا بكفر من خرق الاجماع في التأويل.

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلاسفة الاسلام في كتابه «التهافت» في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد - أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعاً، اذ قد صرح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد الى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم» في الآية (١) المشهورة (سورة آل عمران آية ٧)، ويبرر ذلك بأنه «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان

بظاهره لما أدى اليه البرهان إلا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

وهكذا يقرر ابن رشد بكل تأكيد ما يلي:

١- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.

٢- فاذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى اليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي.

٣- والتأويل مباح، بدليل اللجوء اليه في الأحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يخلّ بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.

٤- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى اليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى اليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى اليه البرهان هو حق، فإنها لا بد أن يتفقا.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج الى تأويل فينحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما. والى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات... ﴾ الى قوله: ﴿ والراسخون في العلم ﴾.

ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليعطفها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالمين وحدهم بتأويل الآيات المتشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول ان «كثيراً من

(١) قائلها: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب».

٣ - ثم جاء ليون جوتييه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى الى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسىء طرحه. اذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه الى الفلاسفة، أي الى اصحاب البرهان العقلي والبيئة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سر ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه كان ذا نزعة ايمانية fidéiste حين يتعلق الأمر بالعامّة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي : وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على ادراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا اليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة - ونعني به : تأويلات شبه عقلية وشبه ايمانية».

ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢)^(٢).

٤ - ويرد عليه مانويل ألونسو منكرأ هذا التفسير العقلي النزعة لاتجاه ابن رشد.

وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيّنا ما لها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، ج ١ ص ٧٦٦ - ٧٨٩) فمن شاء التوسع والتعمق فليرجع إليه. وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسع إلى الاصطدام بالشرعية.

به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

وبعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشرعية، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

سؤال آثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوان بابن رشد.

١ - أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة، وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأدى اليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه ببدء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة»^(١).

٢- وبعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسين بلاثيوس Asin y Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى باخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن ان موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وان الفلسفة عنده تستند الى الوحي الإلهي وإلى العقل معاً. واستند في ذلك الى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسين بلاثيوس فاستند الى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها الى الاسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك الى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى أسين أن ابن رشد بقي صحيح الايمان تماماً، ولم يتعد حدود المذهب السني.

(٢) ليون جوتييه: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، ص ١٨٠. باريس سنة ١٩٠٩.

(١) رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩. مجموع مؤلفات رينان ج ٣. باريس سنة ١٩٤٩.

لا بالزمان «كما شرح الغزالي في «التهافت»»^(١) - ودليلهم على ذلك:

- ١ - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،
- ٢ - لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف.
- ٣ - إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.
- ٤ - كل حادث تسبقه مادة، إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة اذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالي على هذه الحجج، فينبغي ابن رشد للدفاع عنها وابطال ردود الغزالي، مبيّناً أنه إنما يقابل اشكالات بأشكالات، وهذا انما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للأشكال الذي يقابله. وهذه معاندة غير تامة، بينها «المعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وخلاصة الرأي عند ابن رشد أنه «ان كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فانهم يقولون ان العالم معلول علته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: اذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»^(٢).

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله انه «يتمتع عندهم أن يتعدم الشيء الى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان

-٢-

الإلهيات

ليس لابن رشد كتاب قائم برأسه في الإلهيات، وانما نلتبس آراءه في هذا الباب من شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسطو وتلخيصه من ناحية، ومن ردوده على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت». ولهذا يعسر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد، إذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو، وبين ما يعتقده ابن رشد رأياً خاصاً به. وتلك هي دائماً حال الشارح والمؤرخ: يتوارى دائماً خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وآراء. ولربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الآراء كأنها من عنده، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله، لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده. لكن البحث التاريخي كفيل بعد ذلك بفضح زيف دعوى هذا الأخير، رغم أن دعواه الأصالة قد خالت على السطحين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينا أو الفارابي أو الكندي أو القديس توما من ناحية أخرى. فقناعة ابن رشد بموقف الشارح لا تقل من قدره تجاه هؤلاء الآخرين الذين تظاهروا أمام الناس في كتبهم أنهم أصحاب الآراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، ان لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض المبسط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لانصاف ابن رشد وبيان مكانته إزاء سائر فلاسفة الاسلام، لناخذ في عرض أهم أقواله في غير المواضع التي اقتصر فيها على شرح أرسطو. ولنبدأ بالمسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة.

- أ -

قدم العالم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بداية، «وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة،

(١) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» نشرة بويج (المجردة من الهوامش)، بيروت سنة ١٩٦٢.

(٢) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨١ بيروت سنة ١٩٦٢.

أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحداً، وذلك غاية الجهل»^(٣).

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» الملحقه عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «إن الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الوجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الإنسان المتوقف على الموجودات) مع الوجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه»^(٤).

وإذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم.

«فإن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضوع هذا الشك، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»^(٥).

والغزالي حين يعرض رأي فلاسفة الاسلام في هذه

كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»^(١).

ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ - ٤٣): «إن ظاهر الشرع إذا تصفح، ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سورة هود آية ٧) يقتضي بظاهرة أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. - وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (سورة ابراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهرة أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (سورة فصلت، آية ١١) يقتضي بظاهرة أن السموات خلقت من شيء. فالتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً ابتداءً»^(٢).

وهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نص من القرآن، ولا تعارض إذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

- ب -

علم الله بالجزئيات

والمسألة الثانية التي كَفَّرَ الغزالي بها الفلاسفة المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو يحدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. ومن شبه العلمين

(٣) ابن رشد «فصل المقال» ص ٣٩

(٤) ابن رشد «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١

(٥) الكتاب منه ص ٦٢

(١) ابن رشد: «نهاية النباهات» ص ٢٤٨ - ٢٤٩، القاهرة سنة ١٩٦٤

(٢) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ - ٤٣، بيروت، سنة ١٩٧٣.

بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخس. وهذا هو معنى قول القدماء أن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها. والفاعل لها، ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبت في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم^(٢).

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها. «ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله انساناً أزلماً؛ والانسان إلهاً كائناً فاسداً»^(٣).

ج

انكار بعث الأجساد

والمسألة الثالثة هي انكار الفلاسفة لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد وقولهم أن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لفهم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية. ذلك أنهم «قالوا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: أما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وأما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمى على طول الزمان. ثم تفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدينية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفس الكاملة الذكية، والألم السرمدى للنفس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفس الكاملة

المسألة يقول إن منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا: فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي^(١).

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة بأن يقول أن الأصل في مشاعة الغزالي على الفلاسفة ما هنا راجع إلى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الانسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الانسان. هذا أولاً.

وثانياً من قال من الفلاسفة أن الله إنما يعلم الكليات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالأشخاص - فهو حس أو خيال. وتحدد الأشخاص يوجب شيئين: تغير الإدراك، وتعدد. أما علم الأنواع والأجناس - أي علم الكليات - فليس يوجب تغيراً، إذ علمهما ثابت.

لكن ابن رشد يسلم بأن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، ولهذا فإن «المتحققين من الفلاسفة لا يضعون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات: لا بكلي، ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو: عقل منفعل ومعلول، والعقل الأول هو فعل محض، وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الانساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير، هو علم منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل، بما هو عقل، إنما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها، واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا

(٢) ابن رشد «تهافت التهافت» ص ٧٠٣ - ٧٠٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١١

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤

الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل»^(١).

والغزالي يرى أن أكثر هذه الأمور ليس مغالفا للشرع. ولكن المخالف للشرع هو انكارهم حشر الأجساد، وانكارهم اللذات الجسمية في الجنة، والآلام الجسمية في النار، وانكارهم وجود جنة ونار كما وصفهما القرآن. والسبب في انكارهم هذه الأمور هو استحالتها بالدليل العقلي. ولهم في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود الى الابدان، لا يعدو ثلاثة أقسام: اما أن يقال: الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتندم البدن يندعم أيضاً. واما أن يقال ان النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. واما أن يقال: يرد النفس الى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الانسان من حيث ان النفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا التفات لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول إيجاد لثلث ما كان، لإعادة لعين ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً الى تدبير البدن بعد مفارقتها، وهذا محال، لأن بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه.

والثالث، وهو رد النفس الى بدن انساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق - محال من وجهين: احدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للابدان غير متناهية، فلا تقي بها، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطق.

والغزالي يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعياً.

المسلك الثاني أنهم قالوا: «ليس في المقدور أن يقلب

الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمم به، إلا بأن تحلل أجزاء الحديد الى العناصر بأسباب تستولي على الحديد، فتحلله الى بسائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة، الى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة... وإذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون انساناً، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص، مركباً من العظام والعروق واللحم والغضاريف والأخلاط... فاذن لا يمكن أن يتجدد بدن انسان لترد النفس اليه بهذه الأمور»^(٢).

تلك حجج الفلاسفة في انكار بعث الاجساد ورد الأرواح الى الابدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة الجسمية وسائر أمور المعاد.

وابن رشد في رده على الغزالي لا يتناول أقوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لم يتناول واحد من الفلاسفة المتقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قول، إنما وردت هذه الأقوال في الأدبيات والشرائع. والفلاسفة يرون أن الشرائع ضرورية، لأنها تنحو نحو تبرير الناس ليصل الانسان الى سعادته الخاصة به، وليث الفضائل الخلقية في الانسان، «والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي الناس) في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع... ويرون - مع هذا - أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول مثبت أو مبطل، في مبادئ العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود، أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئ مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود»^(٣).

ومعنى هذا أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد

(٢) الغزالي نهات الفلاسفة ص ٢٤٨

(٣) ابن رشد. «نهات التفات» ص ٨٦٥ - ٨٦٦

(١) الغزالي. «نهات الفلاسفة» ص ٢٣٥

«تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حينها لا يحرك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطراب: أما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن ها هنا محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. وإذا كان ذلك كذلك، فهذا المحرك أزي ضرورة».

هـ

نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدور العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ مخلص لاستاذة أرسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالي) عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادئ - فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلقي التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤمّ فعلاً واحداً كالخال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول - فأمر أجمعوا عليه، لأن السوء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»^(٣). وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة، كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطراب أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال،

والأخريات، وإن على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبي في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والمثل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه... وأن يعتقد أن الأفضل يسبح بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى... ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان»^(١).

ويتهيئ ابن رشد الى ان الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنها «أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية...»^(٢).

د

براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كثر الغزالي بها فلاسفة الاسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأولها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين الى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحرركة، وينقد سائر البراهين: البرهان الغائي، والبرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلية.

وهو يعرض البرهان بالحرركة في شرحه على المقالة الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير اليه بإيجاز في «تهافت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ - ١٢٨ طبع حيدر آباد سنة ١٣٦٥ هـ) هكذا:

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٦٨

(٢) الكتاب نفسه، ص ٨٧

(٣) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٢ - ٣٧٣

يجعل السبب في ذلك : التوسط .

قلت : ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب^(٣) بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم، إلا لفرفوريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذاقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب : أعني : المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد، وترجع اليه، اذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة، فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوجدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع : فإن تبين شيء منه، وإلا رُجع إلى الوحي^(٤).

ويرجع ابن رشد الاختلاف الى الأسباب الأربعة : فاختلاف الأفلاك يرجع الى اختلاف محركها، واختلاف صورها، واختلاف مواردها - ان كان لها موارد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيما دون فلك القمر يرجع الى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة : المتضادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين واختلاف حركاتها، فقد تبين ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو : من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيما يقع دون فلك القمر يرجع الى الأسباب الأربعة : اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وهي سارية في الكل سرياناً واحداً - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولولا ذلك لما كان ها هنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شيء وممسه وحافظه، كما قال الله سبحانه : ﴿ ان الله بمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ . وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً، واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير الهيولى بالفاعل الذي هو هيولى. ولذلك إن قيل اسم : «الفاعل» على الذي في غير هيولى، والذي في هيولى - فباشتراك الاسم. فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد^(١).

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من المواضع.

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية، بل هي ظنية. ويحمل بهذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا «لأنها أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة»^(٢).

وهنا بوجه ابن رشد الى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه. فيقول :

«فإن قيل : فما تقول أنت في هذه المسألة - وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى . .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : من قبل الوسائط .

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي

(٣) أي «نهايت النهايت»

(١) ابن رشد . «نهايت النهايت» ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٤) ابن رشد : «نهايت النهايت» ص ٤١٦ - ٤١٨

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧ .

بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وهذا يطرح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة إلى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن رشد أدرك أن النظام الذي تصوره الفارابي وفي اثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. وإذا كان فورفوريوس قد قال به فهو لأنه لم يكن من حذاق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال انه ليس من المشائين أصلاً بل هو أفلوطيني.

وإذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يحذو حذو أرسطو نفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللأسف الشديد لم نثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الاسكوريال إلى سنة ١٦٧١ حين احترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريال القديم^(١): «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية^(٢) والترجمة العبرية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال^(٣) مع ترجمة انجليزية.

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب د. مورانا في مجلة «الاندلس» ج ٢ سنة

١٩٣٤

(٢) طبعت في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ ب - ١٩١ د من مجموع مؤلفات أرسطو بشرح ابن رشد، النسخة سنة ١٥٥٠ م

(٣) Averroes: Commentary on Plato's Republic, edited by E.J.J. Rosenthal, Cambridge, 1956

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبين من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة إلى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن اسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٦، نشرة فلوجل) لا إلى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يتهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النواميس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقرر بالدقة إذا كان اعتمد على تلخيص الفارابي للنواميس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الاسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن اسحق.

وبحاول ابن رشد فيما يسوقه من أمثلة عربية اسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ - ٢٣٥ من الترجمة الانكليزية).

وفي هذا التلخيص يستوفي ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية إلى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد انها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما أنها أسطورية. ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي:

١ - انه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون.

٢ - انه يطرح الأساطير الأفلاطونية، ويشير إلى أسطورة «أره» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤ أ - ٦٢١ ب) وتعلق بمصير النفوس في العالم الآخر. ويشير إلى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع.

٣ - كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه.

وبالحملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق، وعلى اطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة

الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو^(١).

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح لمؤلفات أرسطو؛ كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

وإذا كان ابن رشد لم يَشِدْ مذهباً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان هاتين المأثرتين صاحب فضل على الفلسفة أكبر من كثير ممن تنسب إليهم مذاهب فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبثق السؤال:

هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه باجابه قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة فقال «ان الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصب كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية» لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»^(٢) وقال أيضاً «ان الفلسفة لم تكن الا فترة عارضة episode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقية للإسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصفاتية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصاً في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». اذ ان هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وانما يدل على فرفة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة اليونانية ومن يدرسونها. وحين يؤرخ الفكر العربي، فمن المهم جداً الا ينخدع المرء بهذا

الفلاسفة الاسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد شواهد عليها - رغم الفارق العظيم في الأساس - في نظم الحكم القائمة في الدول الاسلامية المعاصرة منها والسابقة.

خاتمة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا يقرب منها أي فيلسوف اسلامي آخر، حتى عدّ الممثل الحقيقي للفلسفة الاسلامية بعامة. ومنذ أن ترجم مؤلفاته الى اللاتينية ميخائيل اسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠، وهرمن اللاماني، وكلاهما عاش في بلاط آل هوهنشتاوفن في صقلية، وفلاسفة أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرون ابن رشد بأرسطو ايجاباً وسلباً، أي اعتناقاً وتفنيداً. وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أكبر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. وقد كرّس للرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل، ضد ابن رشد». ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية ألد أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الاسلامية، وكان أصحح حاملي لوائها ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الاعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الادانات المتوالية من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعيشاً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تشق طريقها المظفر في جامعات أوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الايطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرقي ايطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جانندان Jean de Jandun وبولس البندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجايتانو دي تيينا Gaetano de Tienne (١٣٨٧ - ١٤٦٥)؛ ومن ثم أصبح ابن رشد يعدّ «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونا رولا في سنة ١٤٤٠ انه «ملك العبقريّة

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤ - ٣٢٣.

(٢) «رست رينان»: «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧، مجموع مؤلفاته ج ٣ ص ١٧، باريس سنة ١٩٤٩ وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة

الأولى سنة ١٨٥٢. Ernest Renan: Oeuvres Complètes, t. III.

٢ - كما أنه يخلط - وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بلغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير - بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتياً أو صوفياً أو ما أشبه ذلك.

وفي رأينا أنه يجب ألا تطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لادراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في اطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها - أقول لا وجه أبداً لادراجها ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه.

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الامعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نلمس الفلسفة الاسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا يتسبون الى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال اخوان الصفا والغزالي والسهورودي المقتول، لأنهم اما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (اخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهورودي المقتول)، ومكانهم انما يقع في تواريف هذه التيارات.

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «اسلامية» انما قصد به المعنى الحضاري والسياسي: أي التي نشأت في اطار الحضارة الاسلامية التي يسودها الاسلام. اذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف هندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بoudية أو يهودية أو مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة. فاذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «اسلامية» مثلاً، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه «الفلسفة الاسلامية»، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

والمقصود «بالأصالة» هنا: «الجديد» فيها بالنسبة الى

الاشتباه. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس الا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الاسلام، الى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها»^(١)

ولم يشأ رينان ان يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه اليه من نقد، خصوصاً من جانب هنري رتر Henri Ritter، وقرر: «اني مصمم على اعتقاد أنه لم يهمن على خلق هذه الفلسفة اتجاه عقائدي كبير dogmatique. ان العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا adopter مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالى القرنين السابع والثامن»^(٢) ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الاسلام بحال الفلسفة عند السريان وفي مدرسة الاسكندرية في هذين القرنين.

وأراء رينان هذه تحتاج الى الفحص والنقد:

١ - ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الاسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى. ولهذا يترجح في الرأي بين انكار وجود فلسفة «عربية» حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الاسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين^(٣) الى اثاره مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «اسلامية»؟

وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (الا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، تماماً كما كتبت ديكرات وليبتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية الى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد انهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!) ، - وهي اسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الاسلام أي داخل نطاق العالم الاسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الاسلام ديناً.

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» H. Corbin

Histoire de la Philosophie Islamique. Paris, 1964.

الفلسفة اليونانية.

وهنا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظر حتى كنت وهمجل. فمن الاسراف والشطط أن نحطّ من قدر هذه الفلسفة الاسلامية لأنها لم تنجب امثال افلاطون وأرسطو وأفلوطين.

لكن حسبها أنها أنجبت شارحا عظيما مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصلية التي ابتدعوها.

ابن سينا

حياته^(١)

حياة ابن سينا حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلطين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبد الله بن سينا من الكفاة والعمال في مدينة بلخ، ثم انتقل الى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرميثن من ضياع بخارى. ثم تزوج امرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

وولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثلاثمائة (أغسطس / سبتمبر سنة ٩٨٠ م)، أو في قرية أفشنة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

«ثم انتقلت الى بخارى، وأحضرت معلّم القرآن

(١) راجع عن حياته. الففطي ص ٤١٣ - ٤٢٦، نشرة لبرت، ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢ - ٢٠، البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٢ - ٧٢، نشرة كرد علي في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلكان «وفيات الأعيان» برقم ١٩٠، خوندميزر: «حبيب السيرة»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العربي: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠

ومعلّم الأدب. وأكملت العشر من العمر وقد أتيت علي القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين^(٢) ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعونني أيضاً اليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلّمه منه.

ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناطلي^(٣)، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلّم منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناطلي. ولما ذكر لي حدّ الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو - أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر.

(٢) لما كان الفاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أتباع مذهب أو الدعوة الاسماعيلية. وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر بشعبها كله لم تعتنق هذا المذهب أبداً طوال حكم الفاطميين ولا - طبعاً - بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا: «مذاهب الاسلاميين» الجزء الثاني، بيروت سنة ١٩٧٣.

(٣) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦، و «وفيات الأعيان» لابن خلكان وهو منسوب الى ناطل (بالقاء). بلدة نواحي أمل في طبرستان بشمال شرقي طهران، كما في أنساب السمعاني ويقول عنه البيهقي انه كان حكماً عالماً مخلفاً بأخلاق جيدة وله رسالة لطيفة «في واجب الوجود وترشح اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً في هذه الصناعة، بالغاً الغاية القصوى في علم الإلهيات» ورسالة في علم الاكسيرة

وكنت أرجع بالليل الى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع الى القراءة. ومهما أخذني أدلى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً من المسائل انضح لي وجوها. في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه الى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت الى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»^(١) فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، ويبد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج الى ثمنه. واشترته، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته. فأنفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض تخير الأطباء فيه. وكان اسمي اشهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكرى بين يديه، وسألوه احضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لي. فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر: الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك. كتاب أفليدس^(١): فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت الى «المجسطي»^(٢). ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الأشكال الهندسية، قال لي التالي: تولّ قراءتها وحلّها بنفسك، وأعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم^(٣) بالكتاب. وأخذت أحلّ ذلك الكتاب. فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه، وفهمته إياه.

ثم فارقتي التالي متوجهاً الى كركانج. واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص^(٤) والشروح: من الطبيعي، والإلهي. وصارت أبواب العلم تفتح عليّ.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أتّ بَرَزْتُ فيه في أقلّ مدّة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب. وتعهدت المرضى فأنفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يديّ^(٥) ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية. ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعت شروط مقدماته، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أعجز في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت الى الجامع وصلّيت وابتهلت الى مبدع الكل، حتى فتح لي المغلق وتيسر المتعسر.

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لأفليدس.

(٢) لطلبموس وهو في علم الفلك.

(٣) أي يحسن فهمه

(٤) النصوص الأصلية للمؤلفين، لا الشروح.

(٥) أي. نطاقات، جزاءات يقيد فيها ما يريد تقييده

(٦) لأرسطو.

لما عظمت فليس مصرر واسعي
لما غلا ثمني عدمت المشتري^(١)

الى هنا انتهى ما أملاه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر فهرسة كتبه ورسائله، وفصل القول في أحواله السياسية. وخلاصتها أن ابن سينا انتقل الى مدينة الري، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة أبي طالب رستم بن فخر الدولة علي.

ثم اتفقت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه الى قزوین، ومنها الى همدان، واتصاله بخدمة كذبانيه. واتفقت له معرفة «شمس الدولة» وأمر باحضاره مجلسه بسبب قولنج أصابه، فعالجه حتى شفي. ففاز منه بخلع كثيرة، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة. ونهض شمس الدولة الى فرميسين لحرب عناز، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته. ثم توجه ناحية همدان منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة، فقلدها. ثم اتفق تشويش العسكر بسببه واشفاقهم على انفسهم منه. فأغاروا على داره وأخذوه وحسوه، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله، فرفض الأمير. ثم أطلق سراح ابن سينا، فتوارى في دار أبي سعد بن دحدوك أربعين يوماً. وعاد الأمير شمس الدولة مرض القولنج، فطلب ابن سينا فحضر، واعتذر اليه الأمير، واشتغل ابن سينا بعلاجه، وأعاد الوزارة اليه ثانية.

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد. فابتدأ بالطبيعات من كتاب «الشفاء». وكان يتولى التدريس للتلاميذ بالليل لعدم فراغه أثناء النهار؛ ومن تلاميذه كان: أبو عبيد الجوزجاني، والمعصومي، وابن زيلة، وبهمنار.

ولما توجه شمس الدولة الى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة، توفي في الطريق من داء القولنج. وبويع ابنه. وطلبوا من ابن سينا تولي الوزارة، فرفض.

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته. وقام باصلاح أداة رصد الكواكب،

(١) ابن أبي أصيبعة. «عيون الابهاء» في طبقات الاطباء، ج ٢ ص ٢ وما بعدها

اليه منها. ورأيت ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس، قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضح، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء.

وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميته به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جوارى أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي، خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل الى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحصل» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته «البر والاثم» وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعَرِّأ أحداً ينسخ منها.

ثم مات والدي، وتصرّفت بي الأحوال. وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعيتي الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج. وكان أبو الحسين السهلي - المحب لهذه العلوم - بها وزيراً. وقدمت الى الأمير بها - وهو علي بن مأمون - وكنت على زِيّ الفقهاء اذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دائرة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا، ومنها الى ساورد، ومنها الى طوس، ومنها الى شقان، ومنها الى سمنقان، ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها الى جرجان وكان قصدي الأمير قابوس. فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت الى دهستان، ومرضت بها مرضاً صعباً. وعدت الى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

ووضع آلات ما سبقه بها أحد.

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الري من جهة السلطان محمود الغزنوي، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان. فقصد السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان، في سنة خمس وعشرين وأربعمائة، ومعه أبو سهل الحمدوني، فاستولى على أصفهان، ونهب خزائن علاء الدولة بن كاكويه.

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه.

وأصيب ابن سينا بداء القولنج، بسبب افراطه في الشراب والجماع. وساءت حاله، فنقل محمولاً على محفة إلى أصفهان. وكان يعالج نفسه، لكنه كان في غاية الضعف. ثم حضر مجلس علاء الدولة وهو لم يبرأ من العلة كل البرء فكان يبرأ أسبوعاً ويمرض أسبوعاً.

وقصد علاء الدولة همذان ومعه ابن سينا. فعاد ابن سينا «القولنج في الطريق إلى أن وصل إلى همذان. وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض. فأهمل أداة نفسه وأخذ يقول: المدير الذي كان يدبر بدني قد عمجز عن التدبير. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم انتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة»^(١). (ابن أبي أصيبعة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ودفن في همذان... وكان عمر الشيخ (ابن سينا) نحو (٥٨) سنة من السنين الشمسية مع كسر»^(٢).

مؤلفاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤، فنحيل القاريء الذي يطلب البحث المستقصى إلى هذا الكتاب ونجتزئها هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١- «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه: «البرهان»

(١) البيهقي: «نعمه صوان الحكمة» ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦.

(القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و «الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الالفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢، - سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا نزال نعتمد فيه على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦.

٢- «النجاة» - طبع في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

٣- «الاشارات والتنبيهات» - نشرة فورجيه J. Forget في ليدن سنة ١٨٩٢.

٤- «كتاب الانصاف» - نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

٥- «منطق المشركين» - طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠.

٦- «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» - طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩.

٧- «عيون الحكمة» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤.

٨- «رسالة في ماهية العشق» - نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣).

٩- «أسباب حدوث الحروف» - نشرها الأستاذ خانلري، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.

١٠- «رسالة في الحدود» - طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١١- «رسالة في أقسام العلوم العقلية» - طبعت في المجموعة المذكورة.

١٢- «رسالة في اثبات النبوات» - طبعت في المجموعة المذكورة.

١٣- «رسالة حي بن يقظان» - نشرها ميرن سنة ١٨٨٩، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢.

١٤ - «رسالة الطير» - نشرها ميرن، ليدن، سنة ١٨٨٩.

١٥ - كتاب «المباحثات» - نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧.

١٦ - كتاب «التعليقات» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣.

١٧ - كتاب «القانون في الطب» - طبع أولاً في روما سنة ١٥٩٣، ثم طبع في القاهرة (بولاق) سنة ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م.

فلسفته

١

المنطق

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية:

في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الاسلامي.

وفي «الاشارات والتنبيهات»، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقايا كتاب «الانصاف»، وفي «النجاة» (ص ٢ - ص ٩٣، القاهرة سنة ١٩٣٨)، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ - ص ١٥ في نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤)، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب، وفي «الحكمة العلائية» («دانش نامه علائي» ص ١ - ٦٤، نشرة خراساني، طهران، ١٣٥٥ هـ ق)، وفي «القصيدة المزدوجة» في «المنطق» تناوله نظماً.

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد أضافه الى ما ورد عند أرسطو وشرّحه اليونانيون أو شرّحه العرب مثل ابراهيم المروزي ومتى بن يونس والفارابي؟.

لو قرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه شيئاً جديداً على ما قاله أرسطو وشرّاحه، وهو نفسه يعترف بذلك. اذ يقول انه مجازي نص أرسطو في كتبه المنطقية، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية، دون تقييد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه،

وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشرقين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء أكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق.

وفيما عدا بعض التفاصيل الفرعية الصغيرة (مثل الأقيسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرّاحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشرّاحه، وحسن عرضه التفصيلي^(١).

ما بعد الطبيعة

٢

الحكمة وأقسامها

ونغضي من المنطق الى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونبدأ ببيان تعريفه للفلسفة - أو الحكمة كما يسميها - وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة»: «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها - وليس إلينا البتة أن نعملها - تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الانسان. والحكمة المنزلية فائدتها ان

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصدير نشرتنا لكتاب «البرهان» لابن سينا، ص ٣٨ - ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦.

والموجود اما جوهر وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، واما عرض، وهو الذي يحل في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الانسان، الفرس، الورد الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«الجوهر أربعة: جوهر مع أنه ليس في موضوع (فإنه) ليس في مادة، وجوهر هو في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه اما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة، والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة»^(٣).

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، وتتلوها الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، وتتلوه الصورة، وتتلوه الجسم، وتتلوه الهوى المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سببا يعطي الوجود، ثم العرض.

والهوى أو المادة لا تنجرد عن الصورة، بل توجد دائماً مقارنة لصورة. إذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها ان فارتقت الصورة الجسمية فلا يخلو: اما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها - هذا خلف. وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطأ اذا انتهى إليها، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم ان لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو اما أن تتباين النقطتان عن جنبتيها فتكون المتوسطة التي تلاقيها اثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، - واما أن تكون النقطتان تتلاقيان، ويتلاقيهما تكون ذاتها

تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظيم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الدهر عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه فبالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك باحدهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»^(١).

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتسم بالأحكام أكثر مما في «احصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الالهيات.

ب - العلم الإلهي ١ - الموجود

وابن سينا يعرف العلم الإلهي بما عرفه به أرسطو، وهو أنه بحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك»^(٢).

(١) ابن سينا «عيون الحكمة» ص ١٦ - ١٧. نشرت في القاهرة سنة

نفسه ص ٤٤٢) . والغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات ، بل تفيد فاعلية الفاعل . فهي اذن علة غائية بالنسبة الى المعلول ، وفاعلية بالنسبة الى الفاعل .

« والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران : عدم قد سبق ، ووجود في الحال . وليس للفاعل ، في عدمه السابق ، تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه . فالمفعول انما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره ، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل » (٣) .

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر . ومبدأ التغيير يكون اما في المفعول ، وهو القوة الانفعالية ، واما في الفاعل وهو القوة الفعلية . « ويقال قوة : لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال ، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر ، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً ، فان التغيير مجلوب للمضعف . وقوة المفعول قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة الماء على قبول الشكل : فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه . وفي السمع قوة عليها جميعاً . وفي الهوى الأولى قوة الجميع ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين ، كما أن في السمع قوة أن يتسخن وأن يبرد . - وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين (٤) . وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا . والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد .

وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل . والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل ، والثانية انما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل . » (٥)

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل .

سارية في ذات كل واحد منها وذاتها منحازة عن الخططين فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخططين ، فللخططين نقطتان غير الأوليين هما نهايتاهما ، وفرضناهما نهايتيهما - هذا خلف» (١) . ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة المعقدة حتى يصل في النهاية الى اثبات أن المادة لا تتعزى عن الصورة الجسمية ، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون . لكنه في هذا يناقض ما قاله في «عيون الحكمة» وأوردناه منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة ، وسنراه يضطر الى التخلي عن رأي أرسطو هذا حين يصل الى الكلام عن الجواهر المفارقة . لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الاسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل .

٢ - الموجود محسوس ومعقول

وينبه ابن سينا إلى «ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود» (٢) .

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي ، وهو المشترك بين الكثيرين مثل : «إنسان» - في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود . واذاً فان البحث في المحسوسات نفسها يقضي الى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات .

٣ - العلية

والشيء ينال وجوده بعلة . ومعلوليته اما باعتبار ماهيته وحقيقته ، أو باعتبار وجوده : فالمثلث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع ، وهما علتاه المادية والصورية . «أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءاً من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية» (الكتاب

(٣) ابن سينا . « النجاة » ص ٢١٣ . القاهرة ، سنة ١٩٣٨

(٤) أي الانسان الذي هو حر مختار .

(٥) ابن سينا : « النجاة » ص ٢١٤ - ٢١٥

(١) ابن سينا « النجاة » ص ٢٠٣ ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٣٨

(٢) ابن سينا . « الاشارات والتنبيهات » ص ٤٣٥ ، القاهرة . دار المعارف ، سنة

١٩٥٨ .

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا الى برهان على وجود علة أولى واحدة .

٤ - اثبات علة أولى

وهذا البرهان انما نجده في « الاشارات والتنبيهات » . وقد افامه على مبدئين :

الأول : أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات والثاني : أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة الى علة أولى لا علة لها .

وذلك لأن « كل جملة كل واحد منها معلول ، فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها اما أن لا تقتضي علة أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة - وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها ؟ واما أن تقتضي علة هي الاحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل - بمعنى كل واحد - فليس تجب به الجملة - واما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، اذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك - واما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي »^(١)

ويمكن تلخيص هذا على نحو أبسط هكذا :

كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلول : اما أنها تقتض علة خارجة عنها ، واما لا تقتضي .

فان لم تقتض ، فانها تكون واجبة الوجود ، مع أننا قلنا ان كل واحد منها معلول للآخر .

واما أن تقتضي - وهذا ينقسم الى ثلاثة أقسام ، لأن علة الجملة : اما أن تكون كل الآحاد (أي افرادها) ، أو بعضها ، أو شيئاً خارجاً عنها . والأول باطل ، لأن الشيء لا يكون علة نفسه . والثاني باطل ، اذ ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، ما دام كل واحد منها معلولا . فلم يبق إلا القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئاً خارجاً عنها - وهو المطلوب .

واذن فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته .

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً . فانه ان رفع غيره أولم يعتبر وجوده لم يخل : اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، - واما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واصله . والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واصله . ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود ، أو مقتضياً لامكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود . ولا يجوز ان يكون مقتضياً لامتناع الوجود ، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره ، وأما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود - فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره . فبقي أن يكون باعتبار ذاته : ممكن الوجود ، وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير : واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير : ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود »^(٢).

٤ - البرهان على واجب الوجود

بواسطة فكرة الممكن والواجب

على أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى غير التي وجدناها عند الفارابي ، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب .

وقد عقد في « النجاة » فصلاً لاثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا :

« لا شك أن هنا وجوداً . وكل وجود : فاما واجب ، واما ممكن . فان كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب - وهو المطلوب .

وان كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . وقبل ذلك فانتا تقدم مقدمات :

١ - فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجوداً معاً ، واما أن لا يكون موجوداً معاً . فان

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(١) ابن سينا . « الاشارات والتنبيهات » ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

الابن يتوقف وجوده على وجود الأب ، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ، ثم كانا ليسا معا بل أحدهما بالذات بعد ، لكان لا يوجد ولا أحد منهما . وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه وبعده^(١) .

ويتعمق ابن سينا تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك ، مما لا محل لعرضه ها هنا .

٥ - البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ - ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير . فلا داعي لاطالة الكلام ها هنا بذكره^(٢) .

٦ - صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين ، وواجب الوجود « هو واجب الوجود من جميع جهاته . ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا جزء له ولا جنس له . واذ لا جنس له ، فلا فصل له . ولأن ماهيته آنيته - أعني الوجود ، فلا ماهية يعرض لها الوجود . فلا جنس له إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء . واذ لا جنس له ولا فصل ، فلا حد له . واذ لا موضوع له ، فلا ضد له . واذ لا نوع له ، فلا نذ له . واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته ، فلا تغير له . وهو عالم ، لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها ، وعنه يفيض وجودها .

وهو معقول وجود الذات ، فإنه مبدأ . وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسياً ، لا عقلياً .

وهو قادر الذات ، لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه . وتصور حقيقة الشيء - إذا لم يحتاج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور - يكون العلم نفسه قدرة . وأما إذا كان نفس التصور غير موجب ، لم يكن العلم قدرة .

وهناك فلا كثرة ، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة

لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا . - وأما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو : أما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود - هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود : فاما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلاً فيها . فإن كان داخلاً فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف . وأما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولاً لوجود اجزائها - ومنها هو - فهو علة لوجود نفسه . وهذا - مع استحالة - ان صحّ فهو من وجه ما ، نفس المطلوب . فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود - هذا خلف .

فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة . فبهي اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود . فليس لكل ممكن علة ممكنة ، بلا نهاية .

٢ - ونقول أيضاً انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه ، لكنه واجب بالآخر ، الى أن ينتهي اليه دوراً .

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول : ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور - فهو أيضاً محال . وتبين (أي : هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الاولى ويخصها : أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلولاً لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما يتوقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده ، البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود . وليس حال المتضايفين هكذا : فإنها معاً في الوجود ، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر ، بل توجداهما معاً : العلة الموحدة لهما والمعنى الموجب إياهما معاً . فإن كان لأحدهما تقدم ، وللآخر تأخر - مثل الأب والابن ، فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة : فإن تقدمه من جهة وجود الذات ، ويكونان معاً من جهة الاضافة ، الواقعة بعد حصول الذات . ولو كان

(١) ابن سينا . « النجاة » ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) راجع شرح هذا البرهان كما عرضه أرسطو في كتابنا : « أرسطو » ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٣ .

واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادرا بلا اثنيئية ولا غيرية.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع اضافة. وأما ذاته فلا تتكرر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يمنع أن تكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب، وأن يجعل له بحسب كل اضافة: اسم محصل، وبحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: «قادر» فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عني أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه. وإذا قيل: «حي» عني أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل. وإذا قيل: «خير محض» يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤدي كل شيء خيريته^(١).

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو اذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون في ذاته اثنيئية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي ذاته. واذن فكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة.

وهو أيضاً بذاته معشوق وعاشق، ولذيد وملتذذ. اذ «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته. وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له. فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب إ- وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق. وكلما كان الادراك أشد اكتناها واشد تحقيقاً،

والمدرك اجمل وأشرف ذاتاً، فاحباب القوة المدركة إلياه واعتزازها به أكثر. فالواجب الوجود - الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته، بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنها واحد بالحقيقة - تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذذ... وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها^(٢).

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء، فانه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه» (الكتاب نفسه ص ٢٤٧).

انه يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما تنأدى إليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكلليات، ويعلمه اياها يكون مدركاً للأهور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث ما لها من صفات كلية. وقد أشار الغزالي في «التهافت» إلى رأي ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والأَن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»^(٣).

٧ - صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبذؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته... (وهو) راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٤٥.

(٣) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٦٢.

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٥٨ - ٥٩.

معاً عن الأول ، « بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه . ثم يتلوه عقل وعقل . ولأن تحت كل عقل فلما بمادته وصورته التي هي النفس ، وعقلاً دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود . فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه . والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة .

فيكون اذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول : وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته : وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس . وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المدرجة في تعقله لذاته : وجود جرمية الفلك الأقصى المدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابه للقوة .

فبما يعقل الأول : يلزم عنه عقل . وبما يختص بذاته على جهته : الكثرة الأولى بجزئيتها : أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا . وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارقاً^(٤)

والخلاصة أن كل عقل « بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه ، وجرم الفلك كائن عنه ، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية . »^(٥)

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته ، لكن هذه النفس ليست جوهرًا مفارقًا مثل العقل . ذلك أنها تحرك وتحدث التغيير في حركات الجرم . « وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها الا بواسطة أجسامها . فان صور الأجسام وكمالها على صنفها » (ص ٢٧٨) : اما صور قوامها يكون بمواد الأجسام ، واما صور يكون قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، وهذه الحالة الأخيرة هي حالة أنفس الأفلاك . وعلى هذا فان القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل الا بواسطة هذه الأجسام ، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً ، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس . فما دامت تفعل نفساً بغير

ولكن الحق الأول إنما عَقْلُهُ الأول وبالذات أنه يعقل ذاته ، التي هي لذاته مبدأ لنظام الخير في الوجود . فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون ، لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من معقول الى معقول ، فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه . . . بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود اذ يعقل أنه كيف يمكن ، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله^(١) .

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة . بل ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق^(٢) .

ذلك أن المحرك الأول إنما يحرك على سبيل التشويق الى الاقتداء بأمره ، وذلك للتشبيه بالخير المحض .

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيض عند أفلاطون ، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير حركة الجسم الأقصى عن الله ، بالرغم من انها مختلفتان !

٨ - العقول المفارقة

والمتحرك الأول واحد . لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها .

وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى ، وهي كرة الثوابت . وهنا يشير ابن سينا الى رأي أرسطو الذي « يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه » ويتبع عددها : عدد المبادئ المفارقة » (ص ٢٦٦) . ثم يشير الى رأي أفضل أصحابه أعني اتباعه وهو الاسكندر الافروديسي حين يقول في رسالته التي « في مبادئ الكل »^(٣) : « ان محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وان لكل كرة محركاً ومعشوقاً يخصها » (ص ٢٦٦) .

العقول المفارقة اذن كثيرة العدد ، لكنها ليست موجودة

(١) ابن سينا - « النجاة » ص ٢٧٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .

(٣) انظرها في كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٤) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨٠

المنافي للخير ، المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرورة^(٤) ، كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى أن يستكمل بالشمس . فان كان هذا المحتاج دراكاً ، أدرك أنه غير متفجع ، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث هو مبصر متأذياً بذلك متضرراً أو متقضاً ، بل من حيث هو شيء آخر .^(٥)

فالشر يطلق اذن اما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم ، أو تشويه الخلق الذي هو عدم استواء البنية ، واما على أمور وجودية هي الحابسة للكمال عن مستحقته مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج الى حرارتها .

كذلك ينقسم الشر الى :

١ - شر بالذات ، وهو العدم ، لا كل عدم ، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، مثل عدم حاسة من الحواس للانسان أو الحيوان .

٢ - شر بالعرض ، وهو الحابس للكمال عن مستحقته ، مثل البرد المانع للشارع عن النضوج ، وهو أمر طارئ هو أحد شيتين : « اما مانع وحائل ومبعد للمكمل ، واما مضاد واصل محقق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها واطلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الشمار على الكمال . ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه » (ص ٢٨٦) .

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشر الذي هو بمعنى العدم بين :

١ - ما يكون شرّاً بحسب أمر واجب ، أو نافع ، أو قريب من الواجب .

٢ - وما يكون شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل : من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه .

توسط الجسم ، فان لها انفراد قوام من دون الجسم واختصاصاً بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم . فالذي يحرك أجسام الأفلاك هو نفوسها .

وفي كتاب « التعليقات » يقول ابن سينا ان « عقول الكواكب بالقوة ، لا بالفعل ، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة ، بل شيئاً بعد شيء ، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة ، والا لكانت تتحرك الحركات كلها معا ، وهذا محال . وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان . ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة - اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس - كان في عقولها نقصان . وانما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة^(١) .

٩ - العناية الالهية

يعرف ابن سينا العناية بأنها : « احاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه ، وعن احاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فلعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخير في الكل »^(٢) .

ويعرفها في « النجاة » هكذا : « العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور . فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان . فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أنم تأدية الى النظام بحسب الامكان^(٣) »

لكن كيف نقول بوجود عناية ، والشر واضح للعيان في الوجود ؟

يرد ابن سينا على هذا قائلاً : « ان الشر على وجوه :

١ - فيقال « شر » : للنقص الذي هو مثل الجهل ، والضعف ، والتشويه في الخلقة .

٢ - ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك ادراكاً ما بسبب ، لا (بسبب) فقد شيء فقط : فان السبب

(١) ابن سينا : « التعليقات » ص ٦٢ ، نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) ابن سينا . « الإشارات والتنبهات » ص ٧٢٩ - ٧٣٠ .

(٣) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٨٤ .

(٤) المضرورة هنا : الأعمى

(٥) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

الوجود المطلق) مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وبقي هذا^(١) النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاداه لأجل ما قد يجالطه من الشر^(٢) (٢٨٦ - ٢٨٧). فإيجاداه خير الشرين، أعني خير من الشر الأكبر لو لم يوجد.

كذلك الشر يطلق على وجوه أخرى :

١ - فيقال شرّ للأفعال المدمومة ،

٢ - ويقال شرّ لمبادئها من حيث الأخلاق ،

٣ - ويقال شرّ للآلام والغموم وما يشبهها ،

٤ - ويقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له .

غير أن الآلام والغموم وإن كانت معانيها غير وجودية، فإنها ليست اعداماً.

والشر في الأفعال إنما هو : بالقياس إلى ما يفقد كماله بوصول ذلك إليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية ، كالزنا .

والشر بالنسبة إلى الأخلاق إنما هو شرّ بالقياس إلى السبب الفاعل له ، أو بالقياس إلى قابله ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله . فالظلم مثلاً يصدر عن قوة طلاية للغلبة والسيطرة ، هي القوة الغضبية ، وكماها هو التغلب . وهي خلقت لتكون متوجهة نحو السيطرة ولهذا تطلبها وتفرح بها . فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، ولو قصرت فيه لكان ذلك شرّاً بالنسبة إليها . فالظلم شرّ للمظلوم ، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله .

« وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان : كالنار إذا أحرقت فإن الاحراق كمال للنار ، لكنه شرّ بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد .

وأما الشرّ الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلّة فليس لأن فاعله فعله ، بل لأن الفاعل لم يفعل » (ص ٢٨٨) .

وبالجملّة يرى ابن سينا أن الشرّ أمر لا مفرّ منه في عالم الامكان ، لكنه طفيف بالقياس إلى الخير الموجود في هذا

وهذا النوع الثاني « ليس شرّاً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك ، فإن ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناس ، بل هو شرّ بحسب كمال الأصلح في أن يعمّ . . . وإنما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص انسان أو شخص نفس ، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه انسان ، أو نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق إليه ، واستعدّ لذلك . . . أما قبل ذلك فليس مما يبعث إليه مقتضى طبيعة النوع انبعائه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى » (ص ٢٨٦) .

ويحاول ابن سينا أن يهوّن من شأن هذه الشرور بأنواعها :

١ - فيقرر أولاً أن جميع سبب الشر إنما يوجد تحت فلك القمر ، أي على الأرض ، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر .

٢ - وثانياً : ان جملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود .

٣ - وثالثاً : الشرّ إنما يصيب أشخاصاً مفردة ، وفي أوقات دون أوقات ، بينما الأنواع محفوظة ، فهو يصيب مثلاً أفراداً من الناس ، لكنه لا يصيب النوع الانساني ككل .

٤ - ورابعاً : هذا الشرّ في أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير . فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتتفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . . . فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرّ عنه ومعه . وافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرّيندر ، فيكون تركه شرّاً من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عديمين - شر من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار ، بشرط أن يسلم منها حياً ، على الموت بلا ألم . فلو ترك هذا القبيل من الخير ، لكان يكون ذلك شرّاً فوق هذا الشرّ الكائن بإيجاد . . . فإن قال قائل : وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرراً عن الشرّ؟ فيقال : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود ، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق . على أنه ان كان ضرب من الوجود المطلق مبرراً ، فليس هذا الضرب . وذلك (الجائز في

(١) أي الوجود المبرور بالشر.

بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية . وأولها مشكلة الزمان . يقول ابن سينا عن الزمان :

« وأما الزمان فهو شيء غير مقداره ، وغير مكانه . وهو أمر به يكون « قبل » الذي لا يكون معه « بعد » . فهذه القلية له لذاته ، ولغيره ، وكذلك البعدية . وهذه القليات والبعديات متصلة الى غير نهاية . والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء ، وليس أنه « قبل » هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض . فانها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها « قبل » وبها « بعد » . وكذلك « مع » فان للـ « مع » مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة .

وهذه القليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال ، ويستحيل أن تكون « دفعات لا تنقسم ، والأل كانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم - وهذا محال . فإذاً يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير . ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل ولا تتغير البتة : فانه ان لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حدث ، لم يكن « قبل » ولا « بعد » بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير . وكل حركة على مسافة على سرعة محدودة فانه اذا تعين لها ، أو تعين بها ، مبدأ وطرف ، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدىء معها ويقطع النهاية معها ، بل بعدها . فاذن ها هنا تعلق أيضاً بالـ « مع » والـ « بعد » وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذها في الابتداء وتركه في الانتهاء ، وفي أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة . وهذا لا (=) ليس مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا ، بل هو الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة . وهذا الامكان مقدار غير ثابت ، بل متجدد . كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت . ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف .

فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القليات والبعديات ، على نحو ما قلنا . وهو متعلق بالحركة - وهو الزمان : فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدهما على الآخر ، لا مقدار المسافة ، ولا مقدار المتحرك »^(١)

العالم ، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرية أقلية « فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء ارادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) ان الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، اذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به . فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فان المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور ، وتقتصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما تقتصر عنها . فاذا كان ذلك كذلك ، فليس من الحكمة الالهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرو في أمور شخصية غير دائمة »^(٢) .

وان اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثرى ، رد ابن سينا مفرقاً بين الكثير والأكثرى ، قائلاً : ليس الأمر كذلك « بل الشر كثير ، وليس بأكثرى . وفرق بين الكثير والأكثرى : فان ها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية ، فالأمراض : فانها كثيرة وليست أكثرية . فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر ، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه ، بالقياس الى الخيرات الأخرى الأبدية . نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك مما لا يضّر في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتهما . . . وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة »^(٣) .

وربما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشر في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان ، ويفوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الأفروديسي في رسالته في « العناية »^(٤) .

الطبيعيات

١ - الزمان

وبعد أن فرغنا من الاهيات ، فلنعرض آراء ابن سينا في

(١) ابن سينا . النجاة . ص ٢٨٩

(٢) ابن سينا . النجاة . ص ٢٩٠ - ٢٩١

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة نسخة على الأقل . احدهما في الاسكوريال ، والثانية في استانبول . راجع تصدير كتابنا « ارسطو عند العرب » .

(٤) ابن سينا . عيون الحكمة . ص ٢٦ - ٢٧ نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤

متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم ، لا بالفعل . فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات ، تسمى الآنات .

٥ - والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه .

٦ - ولما كان الزمان لا ثابت له « قبله » مع « بعده » فإنه متعلق بالتغير ، لا بكل تغير كان ، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل . والتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح له أن يتصل . « وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض . . . والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول ، بل بأنه معها ، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ، وسائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحد . وكما أن الشيء في العدد : أما مبدؤه كالوحدة ، وأما قسمته كالزوج والفرد ، وأما معدوده - كذلك الشيء في الزمان : منه ما هو مبدؤه كالآن ، ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل ، ومنه ما هو معدوده ومقدّره وهو الحركة » (٤) .

والدهر هو المحيط بالزمان . وهو « نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان الى الزمان من جهة ما مع الزمان . « ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان : الأولى به أن يسمى السرمد . والدهر في ذاته من السرمد . وبالقيااس الى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان » (٥) .

الزمان اذن متصل ، ولا ينقسم إلا بالتوهم ، اما الى آنات هي الماضي والمستقبل والحاضر ، أو الى ساعات وأيام وشهور وسنين .

٢ - المكان

يطلق المكان بمعنيين :

(١) إذ يقال : « مكان » لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به ،

(٢) ويقال : « مكان » لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه .

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » (١) . لكنه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من « الطبيعة » ولا يثير ما أثار أرسطو من اشكالات عميقة ، بل تعلق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة ، وهي مسألة ليست بذى بال في مشكلة الزمان .

ولا يزيد ابن سينا في « النجاة » شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في « عيون الحكمة » واقتبسناه بتمامه منذ قليل . وكل ما هنالك :

١ - أنه يؤكد الارتباط الثام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه « لا يتصور الزمان الا مع الحركة . ومتى لم يحسّ بحركة ، لم يحسّ بزمان ، مثلاً قبل في قصة أصحاب الكهف » (٢) .

٢ - ويقرر أن « الزمان ليس محدثاً حدوداً زمانياً ، بل حدوث ابداع ، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زمني ، لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، وكان بعداً لقبل غير موجود معه ، فكان بعد قبل وقبل بعد ، وكان له « قبل » غير ذات الموجود عند وجوده . وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول « قبل » . وكل ما ليس أول « قبل » فليس مبدءاً للزمان كله . فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط » (٣) .

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري ، اذ هو لا يتقدمه بالزمان ، بل بالذات ، أي بالمرتبة . وما دام كذلك ، فقد أحدثه منذ القدم ، اذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزمني . غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً ها هنا .

٣ - ويقرر أن الزمان « مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر ، لا من جهة المسافة . والحركة متصلة . فالزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل » (ص ١١٨) .

٤ - واذن فالزمان يتهيأ ان ينقسم بالتوهم ، لأن كل

(١) أرسطو « الطبيعة » م ٤ ف ١١ ص ٢٢٠ أ ٢٤ - ٢٥

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ١١٦

(٣) الكتاب نفسه ، ص ١١٧

(٤) ابن سينا . « عيون الحكمة » ص ٢٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨

تنجم عن افتراض وجود الخلاء ، وينتهي من ذلك الى ابطاله ، كما فعل أرسطو من قبل .

النفس

١ - أنواع النفس

النفس ، كجنس واحد ، تنقسم الى ثلاثة أنواع :

١ - النفس النباتية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يتولد ويروى (= ينمو) ويغذي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما تحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

٢ - النفس الحيوانية وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

٣ - النفس الانسانية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

« وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ - القوة الغذائية ، وهي القوة التي تجعل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ - والقوة المنمية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه - بالجسم المتشبه - في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقا ، متناسبة للقدر الواجب ليبلغ به كماله في الشئ .

٣ - والقوة المولدة : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه - باستمداد أجسام أخرى تشبه به - من التخليق والتمزيق ما يصير شبيهاً به بالفعل »^(١) .

أما النفس الحيوانية فلها - بالقسمة الأولى - قوتان : حركة ، ومدركة . والمحركة على قسمين : اما محركه بأنها باعثة ، واما محركه بأنها فاعلة . فالمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية . ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو ناعمة ، طلباً للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول . وهو حاو للمتمكن ، مفارق له عند الحركة ، ومساو له ، لأنهم يقولون : لا يتأق أن يوجد جسمان في مكان واحد . فاذا كان كذلك ، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن ، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة . وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة . فإذا ليس المكان شيئاً في المتمكن . وكل هبولى وكل صورة فهي في المتمكن . فليس اذن المكان هبولى ولا صورة . ولا الأبعاد التي يدعي أنها مجردة عن المكان بمكان الجسم المتمكن : لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوها كما يظن مثبتو الخلاء »^(١) .

فالمكان ليس هبولى الشيء ، ولا صورته . وليس هو الخلاء ، اذ لا يوجد خلاء .

ان المكان شيء فيه الجسم . فاما أن يكون ذلك على سبيل التداخل ، واما أن يكون على سبيل الاحاطة . ويبرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التداخل . كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط ، « فهذا قول كاذب جداً » على حد تعبير ابن سينا (١٢٤) ، اذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن . اذن فذلك هو على سبيل الاحاطة .

« وقد قيل ان المكان مساو . فاما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن ، وقد قيل انه محال ، واما أن يكون مساوياً لسطحه ، وهو الصواب . ومساوي السطح سطح . فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن ، وهو نهاية الحاوي المماسية لنهاية المحوي . وهذا هو المكان الحقيقي . وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط »^(٢) .

ويبحث ابن سينا في الخلاء لابطاله ، اذ لو كان الخلاء موجوداً ، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة ، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم . ولو كان خلاء موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تعين ، فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة . ولو كان خلاء لكان له حيز من الخلاء مخصوص ووراءه أحياء أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هي لحيزه .^(٣) ويستمر ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي

(١) ابن سينا « النحا » ١١٨ - ١١٩

(٢) الكتاب منه ، ص ١٢٤

(٣) راجع « عيون الحكمة » ص ٢٣ - ٢٤ ، وراجع « النحا » ١١٩ - ١٢٣

(٤) ابن سينا « النحا » ص ١٥٨ .

لصورة الذئب ، أعني شكله وهيئته ولونه : فان نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولاً حسّها الظاهر .

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً ، ثم ادراك الشاة معنى المضاد في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه ، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك ألبتة .

فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحسّ ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ : فهو المعنى . « (٢) »

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فمنا :

١ - قوة فطاسيا - أي الحسّ المشترك ، وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحسّ المشترك .

٢ - الخيال والصورة : وهي قوة تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ - قوة تسمى متخيلة بالنسبة الى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالنسبة الى النفس الانسانية . وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض .

٤ - القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

٥ - القوة الحافظة - الذاكرة ، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة الخيال الى الحسّ .

٢ - النفس الناطقة

أما النفس الناطقة - وهي خاصة بالانسان وحده دون سائر الحيوان - فتنقسم قواها الى : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، قوة نظرية ، وقوة عملية .

« أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور

ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبثق في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات الى جهة المبدأ ، أو ترخيها ، أو تمدّها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين : فان منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ، وهي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس . وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى مثبتة معا في الجلد : واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس .

والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها ، فتدركها القوة الحاسّة . وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع . أما في البصر فقد ظن به خلاف هذا : فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء ، فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج ، ويكون ذلك ابصاراً ، وفي أكثر الأمر يستقون ذلك الخارج من العين شعاعاً . « وأما المحققون فيقولون ان البصر - اذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل ، وهو جسم لا لون له ، متوسط بينه وبين البصر - تأدى شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء اذا انعكس للضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر . وان كان بينهما فرق . بل هو أشبه بما يتخيل في المرأة . « (١) » ويبرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول ، وهو رأي افلاطون ، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا .

« وأما القوى المدركة من باطن : فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات . ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . ومنها ما يدرك ادراكاً أولياً ، ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً .

والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحسّ الظاهر معاً ، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤديه الى النفس ، مثل ادراك الشاة

(٢) ابن سينا : « البجاء » ص ١٦٢

(١) ابن سينا : « البجاء » ص ١٦٠

الا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم^(٢).

٣ - ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فإنها يرثس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً . والعقل القدسي بمثابة رئيس لها يخدم الكل ، وهو الغاية القصوى ، ويتلوه العقل المستفاد ، ويخدمه العقل بالملكة ، وآخره العقل الهولاني الذي يخدم العقل بالملكة بما فيه من الاستعداد .

والعقل العملي يخدم جميع هذه ، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتركيبه .

والوهم يخدم العقل العملي . ويخدم الوهم قوتان : قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية ، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه .

والمخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المآخذ : فالقوة النزوعية تخدمها بالانتهاء لأنها تبعث على التحريك ، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها .

والقوة الخيالية تخدمها فنتاسيا ، وفنتاسيا تخدمها الحواس الخمس .

والقوة النزوعية تخدمها الشهوة والغضب .

والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المنبثة في العضل .

والى ها هنا تنتهي القوى الحيوانية .

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية . وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة ، وتخدمها النامية ، ثم الغاذية تخدمها جميعاً . ثم القوى الطبيعية الأربع وهي : الهاضمة ، والماسكة ، والجاذبة ، والدافعة - تخدم القوة الغاذية .

٤ - وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة ، رغم أن لها قوى كثيرة . والنفس مبدأ هذه القوى كلها . والنفس توجد مع البدن ، لكن حدودها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية .

المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ، وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء^(١).

ولتوضيح هذا التعريف نحدد معنى « القوة أولاً فنقول ان القوة تقال على ثلاثة معان :

١ - فيقال « قوة » للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة .

٢ - ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود ، مثل قوة الصبي - الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف - على الكتابة .

٣ - ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالألة ، وحدث مع الألة أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب .

والأولى تسمى قوة مطلقة وهولانية ، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة . وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة : كمال قوة .

والقوة النظرية تنقسم بحسب قسمة القوى هذه :

١ - فإن كانت نسبتها الى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة ، سميت عقلاً هولانياً . وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني ، وسميت هولانية تشبيهاً لها بالهولوى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، ولكنها موضوعة لكل صورة .

٢ - وإن كانت تدرك بالمعقولات الأولى - وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بداهة لا باكتساب ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية - سميت عقلاً بالملكة .

٣ - وإن كانت الصور المعقولة حاضرة فيها تطالعها وتعقلها بالفعل ، وتعقل أنها تعقلها ، سميت حينئذ : عقلاً مستفاداً ، لأن الصور تكون حينئذ مستفادة من خارج .

٤ - وإذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم ، فإن هذا يسمى عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ،

(٢) ابن سينا . « النجاة » ص ١٦٧

(١) ابن سينا . « الحاشية » ص ١٦٥

فكيف توجد في أبدان مختلفة وتنسب الى أفراد مختلفين ،
وتستقل بمسؤوليتها وحسابها ؟ !

٥ - النفس لا تموت بموت البدن

ولا تقبل الفساد

ويقرر ابن سينا أن النفس « لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً : أما أنها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق : فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافي في الوجود ، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات ، لا بالزمان » . ثم يفحص هذه الفروق الثلاثة فيقول :

١ - « فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافي في الوجود - وذلك أمر ذاتي له ، لا عارض - فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه - فليس لا النفس ولا البدن بجوهر . لكنهما جوهران . وان كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فاذا فسد أحدهما بطل الآخر من الاضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

٢ - وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ . والعلل أربع : فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود ، واما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم ، واما أن يكون علة صورية ، واما أن يكون علة كمالية . ومحال أن يكون علة فاعلية ، فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً ، وانما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته ، لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمانية كلها : اما أعراض ، واما صور مادية . ومحال أن تفيد الاعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية . فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب : بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ممزاجاً ما ، فتنتطب فيها النفس - ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية ، فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس . فاذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . . .

ويشير ابن سينا الى رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب ، ومخالفته لأفلاطون في ذلك . لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً ، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي ، من نوع الجواهر السماوية . بيد أنه لم يوضح هذا الرأي .^(١)

ويؤكد أيضاً في « عيون الحكمة » (ص ٤٦) أن « مدرك المعقولات ، وهو النفس الانسانية ، جوهر غير محالط للمادة ، بريء عن الأجسام ، منفرد الذات بالقوام والفعل » .

والأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى . ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط ، وليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً . « ولا يجوز أن تكون واحدة الذات لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان : فاما أن يكون قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسم بالقوة - وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات ، - واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله . فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وألها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به ، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه ، يخصها به ، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بوساطته . فلا بد أنها وجدت متشخصة ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر ، وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة ، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها »^(٢).

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حل مشكلة هل انفس أفراد الناس مختلفة ، أو واحدة ؟ وإذا كانت واحدة ،

(١) راجع « النجاة » ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٢) ابن سينا « النجاة » ص ١٨٤ .

إن النفس بسيطة بسيطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً أن النفس لا تفسد ، إذ البسيط لا يفسد ، والمركب وحده هو الذي يفسد ؟

لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون^(١) ، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان ، وهو أن النفس مثال بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ . لقد كانت مقدماته أرسطية ، ولكن نتائجه أفلاطونية ، وهذا خلط غير مقبول ها هنا . لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الاسلاميون فيه أنفسهم في الترجيح بين أرسطو وبين أفلاطون .

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناسخ ، وكان قد قال به أفلاطون .

وابن سينا يفند التناسخ على أس أن تنهؤ الأبدان لتلقي النفوس يوجب افاضة النفوس عليها من العلل المفارقة ، وكل مزاج بدني يحدث ، يحدث معه نفس تحصى . فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان : أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه . «فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان . وهذا محال ، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه»^(٢) .

التصوف النظري

وقد توج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري يتمثل في :

١ - النمط التاسع من كتاب « الاشارات والتهيهات »

٢ - ثلاث قصص رمزية هي :

أ - رسالة « الطير » - نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣ .

ب - « قصة سلامان وأبسال » - طبعت في مجموعة بعنوان : ابن سينا : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ص ١٥٥ - ١٧٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٨ .

ج - « حي بن يقظان » - نشرها ميرن ، ليدن سنة ١٨٨٩ .

٣ - وأما القسم الثالث . . . وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود : فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان ، واما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتقدم قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر أو جب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم الا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم التقدم . ولكن فرض عدم التقدم نفسه ، لأنه انما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبنة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه : من تغير المزاج أو التراكيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن ألبنة بسبب في نفسه . فليس اذن بينها هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها . وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ، ولا تبطل .

وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً - فأقول ان سبباً آخر لا يعدم النفس ألبنة . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن تكون من جهة واحدة في شيء واحد - قوة أن يفسد وفعل أن يبقى : فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وازدادة هذه القوة مغايرة لازدادة هذا الفعل ، لأن اضافة ذلك الى الفساد ، وازدادة هذا الى البقاء . فاذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . فنقول ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المرتبة ، يجوز أن يجمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة للذات ، فلا يجوز أن يجمع هذا الأمران .

ولما كانت النفس بسيطة بسيطة مطلقة فانها لا تقبل الانقسام الى قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وبان إذن أن النفس لا تفسد البتة .

والبرهان ها هنا فيه مصادرة على المطلوب ، لأن من قال

(١) راجع كتابنا : « أفلاطون ص ١٩٥ ، ط ٤ سنة ١٩٦٤ ، القاهرة .

(٢) شرح الطوسي على « الاشارات والتهيهات » ص ٧٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، دار المعارف ، وراجع الفصل الخاص بإبطال التناسخ في « النجاة » ص ١٨٩ .

« العارفين » ، وقد خصهم بالنمط التاسع من « الاشارات والتنبيهات » وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه « فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده » . والحق ان ابن سينا في هذا النمط قد حلق تحقيقات صوفية رائعة ، وان كان من الصعب ربطها بسائر مذهبه العقلي المشائي الصريح .

يقول ابن سينا :

« ان للعارفين مقامات ودرجات يَخْصُونُ بها وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس . ولهم أمور خفية ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها . ونحن نقصها عليك » (٢) .

يعني أن للعارفين وان كانوا لا يزالون في أبدانهم ، فإنهم كما لو كانوا خلعوا أبدانهم جانباً - كما يقول أفلوطين في « التساعات » - وخلصت نفوسهم الى عالم القدس ، ولهم أمور خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشاهدته سائر الناس ، وأمور ظاهرة ، هي ما يَخْصُونُ به من كرامات ، لا يقرّها من لا يدركها ، أما من يعرفها فيقدرها تقدير أكبيراً .

ثم يشير بعد ذلك اشارة رمزية غريبة فيقول : « واذا قرع سمعك فيما يقرعه ، ويرد عليك فيما يسمعه ، قصة لسلامان وأبسال - فاعلم أن سلامان مثَلُ ضرب لك ، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، ان كنت من أهله . ثم حل الرمز ، ان أطقك » .

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه . فيقول انه وقعت له قصتان لسلامان وأبسال . « احدهما - وهي التي وقعت أولاً الى - ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر . وكان يصادقه حكيم ، فتح ، بتدبيره له ، جميع الاقاليم . وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبّر الحكيم حتى تولد من نطفته ، في غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » . وأرضعته امرأة اسمها « أبسال » ، وربته . وهو ، بعد بلوغه ، عشقها ولازمها . وهي دعتة الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها .

وناه ابوه عنها وأمره بمفارقتها . فلم يقطع . وهربا معا

١ - العشق والشوق

الأول هو أجل مبتهج ، لانه مبتهج بذاته ، وهو أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً . وهو بريء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر .

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما .

والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المعشوقة حاضرة من وجه ، غائبة من وجه آخر . فهو نقص لا يليق بالكمال الحقيقي الذي هو كمال الأول .

ولهذا فان الأول يوصف بالعشق ، ولا يوصف بالشوق لانه لا يمكن أن يغيب عنه شيء .

الأول عاشق لذاته ، ومعشوقه هو ذاته ومن ذاته ، كما انه معشوق من أشياء غيره بحسب ادراك الغير له .

« ويتلوه المبتهجون به وبدواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية . وليس ينسب الى الأول الحق ولا الى التالين مِنْ خُلِّصَ أوليائه القديسين : شوق .

وبعد هاتين المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين : فهم ، من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون . ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . . .

والنفوس البشرية ، اذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم الا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة بين جهتي الربوبية ، والسفالة على درجاتها . ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة » (١) .

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة ، والشوق لبعضها ، ونبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمية .

٢ - مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن احوال اهل الكمال من النوع الانساني ، وهو يسميهم ها هنا باسم

(٢) الكتاب نفسه ص ٧٨٩ .

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ، ص ٧٨٥ - ٧٨٧ .

وراء بحر المغرب : انغماسها بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان : بقاء ميل النفس ، مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط . ورجوع «سلامان» لأبيه : التفتن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما في البحر : تورطهما في الهلاك : أما البدن فلانحلال القوى والمزاج ، وأما النفس فلمشايعتها إياه . وخلص «سلامان» : بقاؤه بعد البدن . واطلاعه على صورة «الزهرة» : التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية . وجلوسه على سرير الملك : وصوله إلى كماله الحقيقي . والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادة الجسميتان .

فهذا تأويل القصة . «وسلامان» مطابق لما عني الشيخ . وأما «أبسال» فغير مطابق ، لأنه أراد به درجة العارف في العرفان ، فها هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال ، فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ . وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجيهاً ، لأن المقصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة ، وبين النفس الشهوانية . و«سلامان» يمثل الأولى ، و«أبسال» تمثل الثانية أدق تمثيل . فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان ، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه ان هذه القصة نقلها حنين ابن اسحق من اليوناني إلى العربي ، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف ، ثم يزعم بعد ذلك أنها «تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها» - غرض من ؟ غرض ابن سينا ؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة .

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول : «وأما القصة الثانية - وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا) ، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها ، فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر «قصة سلامان وأبسال» : له .

وحاصل القصة : أن «سلامان» و«أبسال» كانا أخوين شقيقين . وكان أبسال أصغرهما سناً . وقد تربى بين يدي

إلى ما وراء بحر المغرب . وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها . فاطلع بها عليهما ، ورق لها ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة .

ثم انه غضب من تمادي «سلامان» في ملازمة المرأة . فجعلها بحيث يشاق كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه . فتعذبا بذلك . وفطن سلامان به ، ورجع إلى أبيه معتذراً . ونهيه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له ، مع عشقه «أبسال» الفاجرة والفه لها .

فأخذ «سلامان» و«أبسال» كل منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما في البحر . فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت «أبسال» واغتم «سلامان» . ففزع الملك إلى الحكيم في أمره . فدعاه الحكيم وقال : أطني ، أوصل أبسال إليك .

فأطاعه . وكان يريه صورتها ، فيتسل بذلك رجاء وصلها ، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة «الزهرة» ، فأراها الحكيم له بدعوتها لها . فشغفته حباً ، وبقيت معه ابداً . ففر عن خيال «أبسال» ، واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، باعانة الملك : واحد للملك ، وواحد لنفسه . ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيها . ولم يتمكن احد من اخراجها ، غير أرسطو ، فانه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسد الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني إلى العربي .

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول :

«وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء ، ينسب كلام الشيخ إليه ، على وضع لا يتعلق بالطبع ، وهي غير مطابقة لذلك ، لأنها تقتضي أن يكون الملك هو : العقل الفعّال ، والحكيم هو : الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه ، و«سلامان» هو النفس الناطقة ، فانه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات ، و«أبسال» هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها . وعشق «سلامان» لـ «أبسال» : ميله إلى اللذات البدنية . ونسبة «أبسال» إلى الفجور : تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها ، بعد مفارقة النفس . وهربها إلى ما

ثم واطأت^(١) المرأة طابخه وطاقمه ، وأعطتها مالاً ، فسقياه السم .

وكان صديقاً كبيراً: نسباً ، وعلماً ، وعملاً .

واغتم من موته أخوه ، واعتزل ملكه ، وفوض (الأمر) إلى بعض معاهديه . وتناجى ربه ، فأوحى إليه جليلة الحال . فسقى المرأة والطابخ والطاعم - ثلاثتهم - ما سقوا أخاه ، ودرجوا^(٢) .

فهذا ما اشتملت عليه القصة .

وتأويله : أن «سلامان» مثل النفس الناطقة .

و«أيسال» مَثَلٌ للعقل النظري المترفي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً ، وهو درجته في العرفان إن كان يترقى إلى الكمال .

وامرأة «سلامان» : القوة البدنية الأتارة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصاً من الناس .

وعشقها لـ «أيسال» : ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤتمراً بها في تحصيل مآربها الفانية .

واباؤه : انجذاب العقل إلى عالمه .

وأختها التي ملكتها : القوة العملية ، المسماة بالعقل العملي ، المطيع للعقل النظري ، وهو النفس المطمئنة .

وتلييسها نفسها بدل أختها : تسويل النفس الأماراة مطالبتها الحسيسة ، وترويجها على أنها مصالح حقيقية .

والبرق اللامع من الغيم المظلم : هو الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهي جذبة من جذبات الحق .

وإزعاجه للمرأة : اعراض العقل عن الهوى .

وفتحه البلاد لأخيه : اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيتها إلى العالم الإلهي ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها ، وفي نظم أمور المنازل والمدن . ولذلك سماه بـ «أول ذي قرنين» : فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين .

أخيه . ونشأ صبيح الوجه ، عاقلاً ، متأدياً ، عالماً ، عفيفاً ، شجاعاً ، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ «سلامان» : اخططه بأهلك ليتعلم منه أولادك . فأشار عليه سلامان بذلك ، وأبى أيسال عن مخالطة النساء . فقال له سلامان : إن امرأتى لك بمنزلة أم . فدخل عليها ، وأكرمتها ، وأظهرت عليه - بعد حين ، في خلوة - عشقها له . فانقبض أيسال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها .

فقال لسلامان : زوج أخاك بأختي ، فأملكه بها . وقالت لأختها : إني ما زوجتك بأيسال ليكون لك خاصة دوني ، بل لكي أسألك فيه . وقالت لأيسال ان أختي بكر حية ، لا تدخل عليها نهراً ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك .

وليلة الزفاف ، باتت امرأة سلامان في فراش أختها . ودخل أيسال عليها فلم تملك نفسها ، فبادرت تضم صدرها إلى صدره . فارتاب أيسال وقال في نفسه : إن الأبكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك .

وقد تَعَتَّمَتِ السماء في الوقت بغيم مظلم . فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها ، فآزعجها (= طردها) ، وخرج من عندها ، وعزم على مفارقتها .

وقال لسلامان : إني أريد أن أفتح لك البلاد ، فإني قادر على ذلك . وأخذ جيشاً وحارب أمماً ، وفتح البلاد لأخيه برأً وبحراً ، شرقاً وغرباً ، من غير منة عليه . وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض .

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته ، عادت إلى المعاشقة ، وقصدت معانقته ، فأبى وازعجها (= طردها) .

وظهر لهم عدو . فوجه سلامان أيسال إليه في جيوشه . وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخلوا عنه) في المعركة . ففعلوا ، وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحاً وبه دماء ، وحسبوه ميتاً . فعمطت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقمته حلمة نديها ، واغتذى بذلك ، إلى أن انتعش وعوفي .

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه . فأدركه أيسال وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم ، وسوى الملك لأخيه .

(١) أ: انتفتت معها في مؤامرة

(٢) = هلكتوا .

الذي وضعه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا : « قصة سلامان وأبسال » له - أي لابن سينا - غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبيد الجوزجاني لكتب ابن سينا ، كما أورده البيهقي^(٢) (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) والفقفي^(٣) وابن أبي أصيبعة - أي ذكر « قصة سلامان وأبسال » من بين فهرست أبي عبيد الجوزجاني . فهل هذا الفهرست كما أورده هذه المصادر الثلاثة ناقص ؟

٢ - سنرى - حين الكلام عن « قصة حي بن يقظان » لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأبسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ، ثم يصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي . ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة « سلامان وأبسال » كما تصورها ابن سينا . ولهذا ليس علينا إلا الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على « الإشارات والتنبيهات » وأوردناه بنصه .

أحوال العارفين

ولتوضيح من هو « العارف » يضع ابن سينا تميزات مهمة بين طلاب الحق :

فيميز بين العارف والزاهد والعابد :

أ - فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها .

ب - والعابد هو المواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما .

ج - وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره .

والعارف « يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه . وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه - لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوسيلة إلى شيء غيره هو

ورفض الجيش له : انقطاع القوى الحسية ، والخيالية ، والوهمية - عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ، وتطور تلك القوى لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم .

واختلال حال سلامان لفقده إبسال : اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها ، شغلاً بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك « إبسال » : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمانة إياهما ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

واهلاك « سلامان » إياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية ، آخر العمر ، وزوال هيجان الغضب والشهوة ، وانكسار غاذيتها .

واعتراله الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا) . وما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة « في القضاء والقدر » : قصة « سلامان وإبسال » ، وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر له « إبسال » وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة . وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ، لثلا يطول الكتاب^(١) .

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هذا من كلام على « قصة سلامان وإبسال » ما يلي :

١ - أولاً أنه يقول أنه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا

(٢) البيهقي : « تمة صوان الحكمة » ص ٥٩ - ٦٠ ، دمشق سنة ١٩٤٦

(٣) الفقفي : « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » نشرة لبرت ، سنة ١٩٠٣ .

(٤) ابن أبي أصيبعة : « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ص ٤٤٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

(١) ابن سينا . « الإشارات والتنبيهات » مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٧٩٣ - ٧٩٩ . القاهرة سنة ١٩٥٨ - وقد صححنا النص في كثير من المواضع .

الغاية ، وهو المطلوب دونه ^(١) .

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إلا الحق ، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف ، وذلك لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب . أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر .

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المخشئين . وزهد غير العارف زهد على كره ، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية ، « فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » كما قال الطوسي في شرحه ^(٢) . « وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوله في الآخرة شيعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهّي ، وشرب هني ، ومنكح بهي » . أما العارف وهو « المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، فقد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها » كما قال ابن سينا ^(٣) .

وأولى درجات حركات العارفين : الإرادة ، وهي « ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفسي إلى العقد الايماني - من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره الى القدس ، لينال من روح الاتصال . وما دامت درجته هذه ، فهو مرید . »

والمرید يحتاج الى الرياضة . « والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مسنّن الايثار ^(٤) .

والثاني : تطويع النفس الأمانة - للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفه عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي .

والثالث : تلطيف السرّ للتنبيه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي .

والثاني تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة ^(٥) . (الكتاب نفسه ص ٨٢٠ - ٨٢٧) .

فرياضة النفس هي نهيا عن هواها ، وصرفها الى طاعة مولايها وذلك بالالتفات الى الحق الأول وحده لتقطع اليه ، وتنصرف عما عداه ، فيصير ذلك ملكة لها . لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي ، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك ، وزوال الموانع الداخلية كانت أو خارجية . فالرياضة تتجه الى : ازالة الموانع الخارجية ، وتطويع النفس الأمانة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة ، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ، ثم تلطيف السرّ للتنبيه بمعنى تهبة باطن النفس كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، وينفعل عن الأمور الالهية المهيبة للشوق والوجد بسهولة . وما يعين المرید على ذلك : العبادة المقرونة بالفكر ، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية ، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما ينبغي أن يفعل ، خصوصاً اذا اقترن بكون القائل ذكياً ، بليغ العبارة ، رخييم الصوت . ويعين على تلطيف السرّ للتنبيه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد ، معرضة عما سوى المعشوق ، لا سلطان للشهوة عليها .

فإذا ما ترقى المرید في رياضته حتى يبلغ حدّاً معيّناً « عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه ، لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه - وهو المسمّى عندهم أوقاًتا .

وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ، ووجد عليه . لأن الأول حزن في استبطاء الوجد ، والآخر أسف على فواته .

« ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي ، اذا أمعن في الارتياض .

ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض . فكلما لمح منه شيئاً ، عاج منه الى جناب القدس ، يتذكر من أمره امراً ، فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨١٠ - ٨١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٧ ، هامش

(٣) الكتاب نفسه ص ٨١٨

(٤) مسنّن الايثار : طريقة التفضيل والاختيار

ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو

عن سكينته ، فيتنبه جليسه لاستيفازه (= لاستنهاضه) عن قراره .

وخلص الطوسي هذه الدرجات كلها في تسع :
الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك
وهي : أول الاتصال ، ويسمى بـ « الوقت » ، التمكن ،
بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، الاستقرار الذي يزول
معه الاستقرار .

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غائية ، وهدى
للتلبس فيه ^(١) . وذلك أنه اذا باغته الأمر العظيم ، فقد
تستفزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له ، فينهزم
دفعه . أما اذا توالى ، واستمر إلف الانسان به ، زال عنه
الاستفزاز ، لأن النفس قد تآهت لتلقيه ، اذ هي متوقعة
لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه
عن التراثي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ،
ويستعمل التلبس فيه « كما شرح الطوسي ^(٢) .

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي :
ازدياد الاتصال ، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية ، وتمكن
هذه الحال حتى يلتبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول ،
واستقرارها بحيث يحصل متى شاء ، لا في وقت دون وقت .

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك « مبلغا ينقلب له
وقته سكينه : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ،
وتحصل له معارف مستقرة ، كأنها صحة مستمرة ، ويستمتع
فيها بيهجته . فاذا انقلب عنها ، انقلب خسران أسفاً . ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به . فاذا تغلغل في هذه المعرفة ،
قل ظهوره عليه ، فكان هو - وهو غائب - حاضراً ، وهو طاعن
مقياً . ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً ، ثم
يتدرج الى أن تكون له متى شاء . ثم انه يتقدم هذه الرتبة ، فلا
يتوقف أمره الى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وان
لم تكن ملاحظته للاعتبار . فيسحق له تعريج عن عالم الزور الى
عالم الحق ، يستقر به ويحتف حول الغافلون . »

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المنتهى ، وهي :
حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم
الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .

واذا تمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو
الاتصال الدائم بالحق ، « صار سره مرآة مجلوة ، محاذيا بها
شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلل ، وفرح بنفسه لما بها من
أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد
متردداً ، بسبب اتجاه نظره مرة الى الحق ، ومرة الى ذاته
المبتهجة بالحق .

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك
وانتهى الى درجات الوصول ، أراد أن ينبّه على نقصان جميع
الدرجات قبل درجة الوصول .

« ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط » -
أي لا يرى ما سوى الله ، وهنا تتم الغيبة عن النفس . « وان
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها .
وهناك يحق الوصول » - أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز ، لا
بالحقيقة ، لأنه متوجه بكليته الى الحق .

وينتهي إلى تقرير حقيقة العرفان ، فيقول إن العرفان
مبتدئ من تفريق ، ونقص ، وترك ورفض . أما التفريق فمن
ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق ، أما النقص
فاطراح الشواغل . أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء
توخي الكمال لأجل ذاته . وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته
بالكلية .

وتلك درجات التزكية .

ويتلوها بدرجات التحلية . « ويبان درجاتها بالاجمال -
كما يشرح الطوسي - أن العارف اذا انقطع عن نفسه ، واتصل
بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات ، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعز عنه شيء
من الموجودات ، وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع أن
يتأى عليها شيء من الممكنات : بل كل وجود ، وكل كمال
وجود فهو صادر عنه ، فائض من لدنه - صار الحق حينئذ
بصره الذي به يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي
بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده الذي به يوجد .
فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . وهذا
معنى قوله : « العرفان معلن في جميع صفات » : هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق . ثم انه بعد ذلك يعاين كون
هذه الصفات وما يجري مجراها : متكررة بالقياس إلى الكثرة ،

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبهات » ص ٨٢٨ - ٨٢٩ .

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠ .

وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن عجة الباطل !
وصَفَّاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن
تجرحها ذات بشرًا !

ونسَاء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق !
العارفون قد يختلفون في الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم
من الخواطر ، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر .

وربما استوى عند العارف القشف^(٢) ، والترف . بل
ربما أثر القشف . وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر ، بل
ربما أثر التفل ، وذلك عندما يكون الهاجس بباله ، استحقار ما
خلا الحق .

وربما أصغى الى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ،
وكره الخداج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحة
الأحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لانه مزية خطوة من
العناية الأولى ، وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه
بهواه .

وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف
بحسب وقتين .

والعارف ربما ذهل فيها يصار به اليه ، فغفل عن كل
شيء ، فهو في حكم من لا يكلف وكيف ، والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته ان
لم يفعل التكليف ؟ !

وذلك لأن «العارف ربما ذهل - كما يشرح الطوسي - في
حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ، فغفل عن كل ما في
هذا العالم ، وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية . فهو لا
يصير بذلك متائبًا ، لانه في حكم من لا يكلف ، لأن التكليف
لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف ، في وقت تعقله ذلك ، أو بمن
يتأثم بترك التكاليف ، ان لم يكن يعقل التكليف ، كالنائمين
والغافلين ، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين» .

ويختتم ابن سينا هذه الصفحات الملتهية بشواظ من
جنبات القدس بقوله :

(٢) قشف الرجل : اذا لَوَّحَت الشمس أو الفقر ، فتغير وأصابه قشف .
والمقشف : الذي يتلَّع بالفقر وبالمرقع . التفل ضد العطر . عقيلة كل
شيء : أكرمه . الخداج : النقصان . السقط : رديء الناح .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد . فإن علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية ، وهي بعينها إرادته ، وكذلك سائرهما ، إذ لا
وجود ذاتياً لغيره : فلا صفات مغايرة للذات ، ولا ذات
موضوعة بالصفات ، بل الكل شيء واحد ، كما قال عز من
قائل : «إنما الله إله واحد» فهو لا شيء غيره ، وهذا معنى
قوله : «فتنه إلى الواحد» . وهناك لا يبقى واصف ولا
موصوف ، ولا سالك ولا مسلوك ، ولا عارف ولا معروف ،
وهو مقام الوقوف^(١) .

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تخلق في
سماء الوجد الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية
الواصلين ، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الضد تماماً من
سلوك الصوفية السالكين ، وذلك في الفصول من ٢١ الى ٢٧
من هذا النمط التاسع من «الاشارات والتنبيهات» .

يقول ابن سينا :

«العارف هَشَّ بَشَّ ، بَسَّام ، يَبْجَل الصغير : من
تواضعه ، كما يَبْجَل الكبير ، وينسط من الخامل ، مثلما ينسط
من النبیه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء فانه
يرى منه الحق ؟ !

وكيف لا يسوّي ، والجميع عنده سواسية ؟ ! . . .

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف ،
فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسرّه
الى الحق ، اذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سرّه قبل
الوصول . فاما عند الوصول : فاما شغل له بالحق عن كل
شيء ، واما سعة للجانبين بسعة القوة . وكذلك عند
الانصراف في لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله ببهجته .

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة : فانه مستبصر
بسرّ الله في القدر .

واذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف مغرّ .
واذا جَمَّ (= عظم) المعروف ، فرميا غار عليه من غير أهله .

العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟

(١) من شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٣٩ - ٨٤١ هامش .

طفيل القيسي . فكأنه يرجع إذن إلى أصل عربي خالص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان بن مضر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً فيقال الأندلسي ، والقرطبي ، والأشبيلي ، ويكنى أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر .

ولد في وادي آش ، وتسمى اليوم Guadix على مسافة ٥٧ كم في الشمال الشرقي من قرطبة ، قال عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري في « الروض المعطار » (نشرة ليفي برفنصال ، القاهرة سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ، كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط نهرها من جبل شكير . وهو شرقياً وهي على ضفتها ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهي كثيرة التوت والاعناب وأصناف الثمار والزيتون ، والقطن بها كثير ، وكان بها حمامات ... » (ص ١٩٢) .

ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي ، (أي بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشي في كتابه « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » - وهو أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ على جماعة من المتحقيقين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه وغيره » . (ص ٢٤٠ القاهرة) . لكن ابن طفيل نفسه يقول غير ذلك عن ابن باجه ، إذ ذكر صراحة في « حي بن يقظان » وهو يشير إلى ابن باجه : « فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل (= ابن باجه) ونحن لم نلق شخصه » (ص ١٤ ، من طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ = ص ٦٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم يكن تلميذاً بالفعل لابن باجه ، وإن كان من غير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه بخاصة ، لأن تلميذه البطروجي (راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية ، والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمن لا ندري على التحقيق متى .

واشتغل كاتباً لعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع تحديده .

« جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة^(١) لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد^(٢) » إذ ما أقل عدد الواصلين إلى الحق !

الخلاصة

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الاسلام . وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو - وهو قد تمثلها خير تمثيل - وقسمات متأثرة من فلسفة أفلاطون ، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية . ولئن كان أقل التزاماً بتصوص أرسطو من ابن رشد ، وبالتالي أقل فهماً لها منه ، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحياناً بفكره الخاص . صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ، ولم تكن « فلسفته الشرقية » غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل ، لكنه استطاع على كل حال - في موسوعته الفلسفية الكبرى « الشفاء » أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى .

أما تأثيره سواء في العالم الاسلامي ، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط ، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامه .

ومن هنا سنجد في العالم الاسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسع جوانب بداها . ويكفي في ذلك أن نذكر أساء السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) وملاً صدر الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) .

ابن طفيل

١ - حياته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن

(١) الشريعة : مكان ورود الدين يطلبون الشرب والسقاية .

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨٤٣ - ٨٥١ .

(يعني إلى أبي يعقوب يوسف) العلماء من جميع الأقطار، وبنه عليهم، ويخصه على إكرامهم والتتويه بهم. وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. فمنه حيثنذ عرفوه، ونبه قدره عندهم.

« أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي، قال: سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم - بفضل - إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين - بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي: ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف. فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة. ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الرّوع والحياء. فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل ينشطني حتى تكلمت. فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب.

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تنفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبره سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهمّ عندي. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس.

وهذه الرواية - وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة عن تلميذ ابن رشد - تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة، وعلى الباعث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطوطاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لها في دراسة الفلسفة

وفي سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع: «روض القرطاس» لابن أبي زرع، ج ١، ص ١٢٦ - ص ١٢٧ نشرة (Thornberg).

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي، سلطان الموحدين، وكان عالي الثقافة، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته الثامة بأخبار العرب. قال عنه ابن خلكان (ج ٦ ص ١٣٤)، القاهرة سنة (١٩٤٨): «(كان) أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لآيائها في الجاهلية والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك، ولقي فضلاء أشيلية أيام ولايته، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري. وكان شديد الملوكة، بعيد الهمة، سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه. ثم طمع إلى علم الحكمة، وبدأ من ذلك بعلم الطب: وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً. وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن: أبو بكر محمد بن الطفيل... ولم يزل يجمع إليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي».

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف؟ يتفرد ابن أبي زرع («روض القرطاس» ج ١ ص ١٣٥ من أسفل؛ نشرة Thornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف. ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر، لأنه لا تلميذه البطروجي، ولا سائر المؤرخين الذين أروخوا لدولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل.

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خير أكثر تحقياً، ولعل طيه وإطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرباه من السلطان أبي يعقوب ما دام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرباً لأهلها. ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه، وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدّم ابن رشد إلى السلطان. وتدّل رواية ابن رشد لهذا التقدم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف. وقد رواها عبد الواحد المراكشي في «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» (ص ٢٤٢ وما يليها). القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال: «ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه

بالكليات ، (طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٧٨ س ٤ - س ٥ . نشرة مئزر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) . ويذكر لسان الدين ابن الخطيب في « مركز الإحاطة » (مخطوط باراي ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل « أرجوزة في الطب » .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها في شرحه الأوسط على كتاب « الآثار العلوية » لأرسطو طاليس (الترجمة اللاتينية ج ٥ ورقة ٤٤١ Arist, Opera, Cum Averois.. Comm) ، ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميذه البطروجي إلى هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ، فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى فيه عن الدوائر الداخلية والدوائر الخارجة .

بيد أننا لا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة التي لا تدل على شيء واضح . لهذا فمن الخبر الإمساك عن كل افتراض في هذا الصدد والزعم بأنه سبق كوبرنيكوس وجاليليو ، فهذا افتراض جزائي ليس له أي أساس .

- ج -

حي بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفي في فكر ابن طفيل هو الجدير حقاً بالعناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا من آثاره في الفلسفة غير كتاب واحد هو « حي بن يقظان » .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي أن له رسالة « في النفس رأيتها بخطه رحمه الله . وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبذ ما سواه » . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن كان جوتييه يشكك في رواية المراكشي هنا ويقول لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة « حي بن يقظان » وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس ، وهي في الحقيقة « حي بن يقظان » نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا الرأي . أولاً لأن المراكشي ذكر حي بن يقظان فقال : « فمن رسائله الطبيعيات رسالة سماها رسالة حي بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم ، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن » - ولا يقدح في روايته عدم

في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

ويحاول جوتييه (« ابن طفيل : حياته ومؤلفاته » ص ١٢ - ١٧ ، باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدد تاريخ هاتين المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنها لا بد أن تكونا وقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨ م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥ هـ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة ، بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة .

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ، طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا ، إلى أن علت سنه فتخل عن وظيفة الطب لمحميه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف . ولما توفي أبو يعقوب في ١٣ يونية سنة ١١٨٤ م (٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه ، أعني وزيراً إن صح هذا الخبر ، وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفي ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في مدينة مراکش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته (وراجع ابن أبي زرع ، « روض القرطاس » ص ١٣٥ ، ابن الخطيب : « مركز الإحاطة » مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل الهامش) .

- ب -

مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ، روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى (ص ٢٤٠ - ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٩٤٩) ؛ كذلك نشره جرتيه جومث قصيدة سياسية في العدد الأول من « مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد » .

وله مؤلفات في الطب : ذكر لسان الدين ابن الخطيب (راجع فهرس الغزيري ج ٢ ص ٧٦ عمود ٣٣ - س ٣٤) أنه ألف كتاباً في الطب في مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة أن لابن رشد كتاباً عنوانه : « مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم

- ٣ - طبع في إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .
- ٤ - وأول نشرة نقدية هي التي قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier في الجزائر سنة ١٩٠٠ في ١٢٣ صفحة نص عربي + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة في ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .
- ٥ - طبعة في دمشق سنة ١٩٣٥ في ١٤١ ص مع مقدمة في ٣٨ ص للدكتور جميل صليبا وكامل عياد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن « ابن طفيل حياته ومؤلفاته » . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط في مكتبة الشيخ محمد الطنطاوي في دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرّب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .
- ٦ - طبعة في القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطبعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أي مخطوط .
- الترجمات :
- ١ - ترجمة بوكوك إلى اللاتينية مع النص العربي ، أكسفورد ١٦٧١ ؛
- ٢ - ترجمة Ashwell إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .
- ٣ - ترجمة Georges Keith إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .
- ٤ - ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة العربية في أكسفورد ، ترجمها إلى الإنكليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E.V. Oyck في القاهرة سنة ١٩٠٥ . وهذه الترجمة عن النص العربي .
- ٥ - ترجمة هولندية ، قام بها S.D.B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .
- ٦ - ترجمة J. Georg Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرانكفورت سنة ١٧٢٦ .
- ٧ - ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٣ عن النص العربي .
- ٨ - ترجمة P. Brönnle ، إلى الإنكليزية عن النص العربي ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fulton ، لندن سنة ١٩٢٩ ، وعن ترجمة برونله ترجمها

الدقة في تلخيص موضوع حي بن يقظان . وثانياً لأن المراكشي ربما رأى هذه الرسالة في النفس التي بخط المؤلف لدى ابنه الذي كان المراكشي يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولا بد أن يكون ابنه يحى هذا هو الذي دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطئ الابن فلا يميزها من رسالة « حي بن يقظان » .

بقي إذن أن نعتز عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حي بن يقظان) هي :

١ - مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛

٢ - مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م) .

٣ - مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠)

٤ - مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة الشرقية » ، ط ١ ج ٦ ص ٨٨ .

٥ - مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزيري « في فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة في النفس التي ذكرها المراكشي ، والواقع أنه « حي بن يقظان » بعينه . ورقم في ط ٢ : ١٩٩ (٣) .

٦ - لاند برج - بريل برقم ٥٣٣ .

٧ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرّب الأصفى » .

٨ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف . وطبعاته هي :

١ - بوكوك سنة ١٦٧١ في أكسفورد مع ترجمة لاتينية ، طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ - طبع في مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١ - سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات إحداها في مطبعة الوطن في ٦٠ ص ، والثانية في مطبعة وادي النيل في ٤١ ص .

حيث ألقى به في أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع . واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت فبكى واستغاث ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت ولدها الذي كان قد خرج من كتاسه فحملته العقاب . فتنبت الظبية الصوت وقد تحيلته صوت ولدها ، حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها ، وهويش في داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنن الظبية عليه وألصقت حلماتها وأروته لبنا سائغاً . وما زالت تتعهدوه وتدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول : يقول به الذين يرون أن ولادة الانسان لا بد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثاني ، أي بإمكان التولد من الطين فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهوؤ لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابة بمزاج الإنسان . فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينها حجاب رقيق ، مملئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتثبت به تشبهاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هودائم الموجودات . فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى فتكون بازاء تلك القرارة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة . وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى . ثم تكوّنت بازاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر الأعضاء من قلب ودماع وكبد ، حتى تم خلقه وتمت أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقدت ولدها وقامت بتريته . وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الفرضين فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا للضرورة الرعي وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاءه فطارت إليه .

إلى الألمانية A. M. Heinck في روستوك سنة ١٩٠٧ .

١ - وترجمها إلى الأسبانية Pons Boigues سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربي .

١٠ - وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص العربي أنخل جونثالث بلنثيه Gonzalez Palencia Angel سنة ١٩٣٦ .

خلاصة « حي بن يقظان »

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبث ما تيسر به من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا ودعا إلى طلبها . وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالأقيسة وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ، لا ابن باجة الذي دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن لمح إليها ، ولا الفارابي الذي جعل همه في المنطق ، ولا الغزالي الذي كان يدور حسب الأحوال عند المخاطبين : « يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها » ، فضلاً عن أنه حتى كتبه المضمون بها على غير أهلها « لا تتضمن عظيم زيادة - في الكشف - على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة » .

ويود ابن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . وكما أن افلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلا بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ، كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية ، يعبر بها عن بعض الحقائق التي سنحت له ، فأنشأ قصة حي بن يقظان .

وحي بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان : فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر ، وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعل حسب الفرض الأول كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكفاف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفواً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعت في تابوت وخرجت به إلى ساحل البحر ، ثم فذفت به في اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة

امه التي عطف عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها .

وفي خلال ذلك تنت ذلك الجسد فزادت نفرتة منه وودّ ألا يراه . ثم إنه سنع لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت ، بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقي زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة . فاتفق له أن كان يرى في بعض الأحيان ناراً تنقدح في أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصربها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا في جحر استحسنته للسكنى . ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الطيبة لا بد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسها . وأكد ذلك في نفسه ما كان يراه من حرارة الحي وبرودة الميت وراح يحقق هذا الفرض ، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل إلى القلب ، فقصده إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حر كاد يحرقه . ومات ذلك الحيوان على الفور . فصيح أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات .

ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيل الفكر حتى بلغ في ذلك مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه ، وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه ، وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، وإن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يجارب الأعداء بالسلاح التام . والروح

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل ونما حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت أسنانه فكانت الطيبة تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكي الطفل نغمة الطيبة بصوته ، وكذلك كان يحاكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش وألفها . وثبتت في نفسه امثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو الريش ، ورأى منها ما هو سريع العدو وقوي البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التي تدافع بها عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام . هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعته نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخنس (= تنقبض ، تتأخر) ، إلى أن صادف نسرأ ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشهما وسأهما وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره ، والأخرى على سُرته وما تحته وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك شداً ودفئاً ومهابة في نفوس الوحوش .

ولم يفارق أثناء هذا كله الطيبة التي أرضعته وربته إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها فلا تجيبه . وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل يفتش في كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيراً إلى عضو في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده فأراه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقبله ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتبين له أن الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي أزعه إن كان خرج كارهاً ؟ .

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ، وعلم أن

واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة وأنه محتاج إلى فاعل مختار تساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو لم يكن موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ .

رأى أنه إن اعتقد قديم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لا بد أن يكون المحرك لا متناهياً ، ويلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد للعالم من فاعل بريء عن المادة .

فانتهى نظره بكلتا الطريقتين إلى نفس النتيجة ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وانتهت به المعرفة إلى هذا الحد وهو في الخامسة والثلاثين ، ورسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر في حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طريقة عين . ورأى أن كماله

الحيواني واحد إذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفي خلال ذلك تفنن في وجوه الحيلة ، فاكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشربها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذي خيط . وكان في الجزيرة خيل برية ومهر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ ان نظره في سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه إلى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاح له صورة الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صور لا تدرك بالحواس ، وإنما تدرك بضرب من النظر العقلي . ولاح له أن الروح الحيواني لا بد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك في النبات النفس النباتية ، وفي الجماد المادة والصورة .

ونظر في ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث وتتبع الصور التي كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بد لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجد ما تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق . فظلل يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء

أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند الله وزلفى. فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه، حتى جعله يتكلم في أقرب مدة. وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي أن لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الظبية التي ربه، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول. فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات الله، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصره، وتطابق عنده المعقول والمنقول. فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله. فالتزم خدمته وجعل حي يستفصحه عن أمره، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محي في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسائه. ثم جعل يسأله عما جاء به هذا الدين من الفرائض والعبادات. فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقي ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه، إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيها: لم ضرب الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم؟ والثاني: لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟ وكان رأيهم هو، أي حي بن يقظان، ألا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمي. وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال: كالزكاة وتشيعها والبيع والزبا والحدود والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلاً وكان يستغرب ذلك كله. فاشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه. وفأوض أبسال في الرحيل معاً إلى جزيرته.

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك، فركبها وسارت بها إلى جزيرة أبسال. وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال. فشرع حي في تعليم أهلها، فجعلوا

في التشبه بواجب الوجود، والتشبه العالي هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. وذلك يتم بأن يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات، فلا يرى ثم إلا الواحد الحي القيوم.

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق، عاد به إلى العالم المحسوس، وهو في سن الخمسين، ليصحب «أبسال».

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التي ولد بها حي، وهذه الجزيرة انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء. وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتیان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان. وكانا مؤمنين بتلك الملة، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحية وأطعم في التأويل، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل، وأوقف عن التصوف والتأمل. وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وأخرى تحمل على المعاشرة، وملازمة الجماعة. فتعلق أبسال بطلب العزلة، بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة.

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها حي بن يقظان، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً، إلى أن اتفق ذات مرة أن خرج حي بن يقظان للتماس غذائه، وأبسال قد ألم بتلك الجهة، فوقع بصركل واحد منهما على الآخر، فأما أبسال فلم يشك في أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس. وأما حي فلم بدر من هو، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوان الذي عرفه. فوقف يتعجب من أبسال. وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته. فافتضى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فشرع أبسال في الصلاة والقراءة فجعل حي يقترب منه قليلاً قليلاً حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسيحه، فسمع صوتاً حسناً وحرزاً منظماً لم يعهد مثله في شيء من أصناف الحيوان. فلما أحس به أبسال فر منه، فلحق به حي وأظهر البشر والفرح، وكان أبسال قد مهر في كثير من اللسن، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إفهامه شيئاً، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى: ثم أنس كل منهما بالآخر، ورجا أبسال

النص العربي إلا في سنة ١٦٨١ فكيف عرف جريثان : وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حي بن يقظان ؟ تلك مشكلة لا تزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هي : هناك مشابه بين « حي بن يقظان » وبين قصة روبنصن كروزو Daniel Robinson Crusoe تأليف de Foé ، لكن تشابهها أقل كثيراً من التشابه بين قصة « حي بن يقظان » والكريتكون El Criticon لجريثان . وقصة روبنصن كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أي بعد ظهور ترجمة بوكوك . وتأثيرها في الفكرة العامة فحسب ، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دي فوكما يتبين من تلخيصنا هذا لقصة حي بن يقظان .

ومن الذين أعجبوا بقصة « حي بن يقظان » لبيتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطاراً بالغاً بالغا (Leibnitii Opera omnia, ed. Dutens, t. II, P. 245. Genève, 1768) ، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى يمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حي بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث .

المراجع

- A. BADAWI: Hist. de la Phil. en Islam, t. II, pp. 718- 735.

أبنيانو

Nicolas Abbagnano

فيلسوف وجودي إيطالي معاصر ، وصاحب «معجم في الفلسفة» جيد ، ولا في ١٥ يوليو سنة ١٩٠١ في سلرنو Salerno . وتلقى العلم في نابلي . وصار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة تورينو منذ سنة ١٩٣٩ ، وتبدو بوكير نزعته الوجودية في أول إنتاجه ، وهو كتاب «البنابيع اللاعقلية للتفكير» (نابلي سنة ١٩٢٣) وفيه يؤكد ، ضد المثالية ، « أن الفكر ليس كل شيء » ، بل يوجد خارجه ما يكون جوهره الحقيقي وهو النشاط الحر الخلاق ، الذي هو

ينقبضون منه ويدبرون عنه . فينس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم . وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحين وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور . ثم تلمظ هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذه خلاصة قصة « حي بن يقظان » سردناها أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة . وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة . وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على المعاني الروحية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلا يعي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك من معاني الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس .

* * *

أما عن تأثير « قصة حي بن يقظان » في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب اليسوعي جريثان Baltazar Gracian نشر في سنة ١٦٥٠ - سنة ١٦٥٣ كتاباً بعنوان El Criticon والنصف الأول منه يشبه تماماً « حي بن يقظان » . فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا مستبعد لشدته الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة حي بن يقظان ؟ إن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر

عماد الفكر وواقعه الحقيقي» (الكتاب نفسه، ص ٩٠).

وتأكدت هذه النزعة فيما بعد، باطلاعه على مؤلفات هسرل وكيركجور ويسيرز، وخصوصاً هيدجر. وكانت ثمرة هذا الاطلاع كتابه بعنوان «تركيب الوجود» (تورينو سنة ١٩٣٩) وهو يقول عن نفسه في مقال يترجم فيه حياته انه بعد أن أصدر كتابه بعنوان «مبدأ الميتافيزيقا» (سنة ١٩٣٥) قدمت له فلسفة الوجود عند كيركجور وهيدجر العناصر الكفيلة بتحقيق المطلب الذي راوده «بأن عدم اخضاع مبدأ الميتافيزيقا لأي تفسير ذي نزعة موضوعية وذاتية وأي تفسير راسخ ثابت يربطه بتركيب الانسان بما هو كذلك» («الميتافيزيقيا والتجربة» مقال في كتاب «الفلاسفة الايطاليون المعاصرون»، ص ١٤ كور سنة ١٩٤٠).

وكانت مؤلفاته قد توالى منذ كتابه الأول، هكذا:

١- «مشكلة الفن»، سنة ١٩٢٥.

٢- «الثالثة الجديدة: الانكليزية والاميركية» سنة ١٩٢٧.

٣- «فلسفة اميل مايرسون»، سنة ١٩٢٧.

٤- «وليم الأوكامي» سنة ١٩٣١.

٥- «فكرة الزمان عند أرسطو» سنة ١٩٣٣.

٦- «الفيزياء الجديدة: أسس نظرية في العلم»، سنة ١٩٣٤.

٧- «مبدأ الميتافيزيقا» سنة ١٩٣٥.

أما كتبه في الوجودية فهي:

١- «المدخل الى الوجودية» ط ١ في ٢١٦ ص، ميلانو سنة ١٩٤٢.

٢- «الوجودية الايجابية» في ٤٨ ص، تورينو سنة ١٩٤٨.

٣- «الامكان والحرية» في ٢٥٠ ص، تورينو سنة ١٩٥٦.

والى جانب ذلك ينبغي أن نذكر له عمليتين كبيرتين:

الاول هو: «تاريخ الفلسفة» في ثلاثة اجزاء:

ج ١: «الفلسفة القديمة والوسطى» في ٥٧٢ ص،

تورينو سنة ١٩٤١.

ج ٢: «الفلسفة الحديثة حتى كنت، في ٤٨٨ ص، تورينو، سنة ١٩٤٨.

ج ٣: فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، في ٧٤٠ ص، تورينو، سنة ١٩٥٠.

والثاني: هو: «معجم الفلسفة» في ٩٠٦ ص. تورينو سنة ١٩٦١ ومن هذا الانتاج الضخم الشامل لكل ميادين الفلسفة تاريخاً ومذاهب، نجتزئ هنا بعض آرائه في الوجودية، وخاصة ما دعاه هو بوجوديته الايجابية في مقابل الوجوديات الاخرى التي يراها سلبية.

يبدأ ابنيانو بنقد ما يصفه بالوجودية السلبية فيقول:

«من أجل تحديد خصائص فلسفة ما، لا يكفي عرض معانيها الأثرية لديها. فلا يكفي مثلاً ان يقال ان الوجودية هي فلسفة القلق، أو الاخفاق أو الغثيان. ذلك ان هناك وجوديات أخرى موضوعها المفضل هو «الوجود» أو «القيمة» أو «السر» misterio (بالمعنى اللاهوتي) دون أن يكون أي من هذه الموضوعات كافياً لتحديد الحركة كلها. ان الحكم على أية فلسفة ينبغي أن ينحي جانباً، بقدر معتدل، الموضوعات التي جعلتها شعبية شائعة أو التي جعلت منها بدعاً (موضة)، وهي موضوعات وان كانت قد أثارت الخيال أو أصطدمت بمعتقدات عميقة الجذور، فإنها لا يمكن أن تعد دائماً الأساس لحكم متزن عليها. والطريقة الأكثر مباشرة والأقل تحكماً من اجل تحديد طابع فلسفة ما وخصائصها - هي أن نضع نصب أعيننا البحث في الكيفية التي بها قصدت ومارست بالفعل: التفلسف. وعلى سبيل المثال يمكن أن نقول ان «الروحانية» تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها استبطاناً أي بوصفها بحثاً وتحليلاً «لمعطيات الشعور»، وان الوضعية المنطقية تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها «تحليلاً للغة» (المشتركة أو العلمية)، الخ. وبالمثل يمكن ان نقول ان الوجودية تقصد وتمارس التفلسف بوصفه تحليلاً «للوجود». ولتحديد معنى «الوجود» يكفي في البداية أن نقول انه مجموع المواقف التي يوجد فيها الانسان، أو تلك التي يوجد فيها عادة أو في غالب الأحوال، ومثل هذا التحليل يجري كما يجري في أي مجال آخر يجري فيه التحليل: أي باستخدام اللغة العادية أو العلمية - بقدر واسع مع تصحيحها أو إكمالها، عند

أكد فكرة الممكن، هو أيضاً أشد من ألح في تركيب الجانب الاعدامي للممكن، مبيّناً كيف أنه يفرض ويدمر كل منظور أو قدرة إنسانية وكيف يفسر كل تقدير ومهارة بواسطة لعبة الحظ والصدفة والامكانيات غير المتوقعة. ولهذا يرى كيركجور أن كل من يركبه القلق (وهو الشعور بالممكن) يميل الى اعتقاد أن كل امكانية في العالم عدم ويرى الى التوجه الى الله «وهو الذي كل شيء بالنسبة اليه ممكن». وباستثناء الاختيار الديني الذي اقترحه كيركجور، فإن نفس التفسير للممكن نجده عند هيدجر وسيرز وسارتر، فإنهم يرون أن كل ما يقترح للانسان كإمكان، فإنه ما دام محدداً بالموقف الذي فيه يقترح، نقول ان هذا المقترح للانسان انما يسقط في هذا الموقف ويرتد فيه وفي النهاية يبدو مستحيلًا حقاً.

«أما التفسير الثاني فهو الذي يفرض بفكرة الممكن الى معنى «ما هو بالقوة» بالمعنى الارسطوطالي لهذا التعبير. وبهذا المعنى يفقد الممكن جانبه السلبي الباعث على الهم، لأن كل ما هو بالقوة يقدر له أن يكون بالفعل. وهذا التحويل للممكن من مقولة لعدم الثبات وعدم اليقين، الى مقولة للثبات واليقين يتم بتعليق الامكانيات الوجودية على حقيقة واقعية مطلقة (الوجود، «القيمة» الخ) منها تستمد ثباتها وبقائها وضمان تحقيقها الذي لن يتخلف. وعن هذا الطريق تتحول الامكانيات الوجودية الى منظورات وردية للنجاح فيها لا يضع سدى أي شيء مما يجعل الانسان هو هو. أو تضع أية قيمة من قيمه الاساسية، ما دام قد ارتبط بها ضمان مطلق وعالي».

ولا يأخذ ابنيانو بأي واحد من هذين التفسيرين، لأن الأول يؤدي الى العدم والضيايق، بينما الثاني يؤدي الى تبرير متأخر للتجربة الإنسانية وهو اشادة بالآلية (الوجود الإنساني) أكثر منه فهمها. لأن القول بأن كل الامكانيات الإنسانية مقدر لها أن تتحقق - هذا القول ما هو إلا تغطية لشقاء الانسان واخفاقه بشعار لفظي مثل «الوجود» أو «القيمة». إن كلا الموقفين: موقف من يقول ان الامكانيات الإنسانية مصيرها الاخفاق، وموقف أولئك الذين يقولون ان مصيرها النجاح - يترك الانسان بدون دفاع وبدون وسائل لمواجهة المواقف: فالأول يتركه للقلق، واليأس، والغثيان، والثاني يتركه للمعرفة الوهمية والخرافات والأساطير.

الاقتضاء، بعناصر لغوية مستمدة من التقاليد الفلسفية أو عناصر جديدة ثمرة التفكير تبسّد لهذا الغرض. لكن تحليل أي موقف وجودي يقتضي أن يؤخذ في الاعتبار كل العناصر التي تدخل في تركيبه، أعني: ليس فقط الانسان المفرد في احواله المميزة لوجوده وفعله، بل وأيضاً سائر الناس والاشياء، وبالجملّة: «العالم» بوجه عام، لأنه فقط فيما يتعلق بهذا المجموع من العوامل يمكن فهم أحوال الوجود الخاصة بالانسان المفرد. وبعبارة أخرى: ان الموقف يمثل الانسان دائماً في علاقة مع الأناس الآخرين ومع الأشياء ومع (بالقدر الذي به هذا التعبير صحيح) نفسه. ولهذا فإن التحليل الوجودي هو تحليل للعلاقات التي تتركز حول الانسان، ولكنها مع ذلك تذهب الى ما بعده لأنها تربطه (على انحاء ينبغي تحديدها) بموجودات أخرى وأشياء أخرى. لكن الكلام عن العلاقات يعني الكلام عن أحوال Condizioni أي أن موضوع علاقات إنما يملك خصائص أو صفات في نطاق هذه العلاقات التي تحدد أحواله بمعنى أنها تجعل من الممكن وجوده بما هو. وفي هذه النقطة بالذات تبدو الأداة الرئيسية للتحليل الوجودي: وأعني بها: فكرة الممكن Possible. ان من يدخل في علاقة وجودية، من حيث انه مشروط بهذه العلاقة، هو ممكن، ويمكن فقط. وبعبارة أخرى: الوجود، من حيث هو حال كينونته في موقف، هو وجود ممكن. والخاصية المميزة له هي أنه امكان وجود، أو، بهذه المثابة، هو توقع *anticipazione* ومشروع *progettazione*. وبعده الزماني الاساسي هو اذن (الزمان) المستقبل، ولا يقصد بذلك المستقبل غير المعين، الذي فيه أو به كل شيء ممكن، بل المستقبل المحدد بواسطة الماضي الذي يسمح وحده بتعيين الامكانيات التي تقترح مشروعات. ان الماضي يحدد المستقبل، أي يحدد الامكانيات التي تقترح للانسان، في المواقف الخاصة، على شكل سابق التوقع لتنبؤات أو مشروعات».

وعلى اساس فكرة «الممكن» هذه تصور ابنيانو كل المذاهب الوجودية. فقال ان تيارات الوجودية يمكن ان تفسر على اساس فكرة الممكن. والممكن عنده يفسر بمعنيين: الأول هو أن الممكن هو «المنظور السلبي الذي يصحب كل ما يمكن أن يكونه أو يقترحه الانسان والذي يجعل وهماً خطراً، وفي النهاية عدماً: كل مبادرة في العالم. وكيركجور، والذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث

في مواقف معينة محددة ، والاحوال الطبيعية والتاريخية والاجتماعية التي يمكن فيها تعرّف هذه الامكانيات .

وثالثاً: ينبغي على الوجودية أن تقطع الجسور القائمة بينها وبين المذهب الروحي ، والمثالية وكل شكل من أشكال الـ *intimismo* وهي مذاهب أو نزعات وقفت منها الوجودية موقف المصالحة والتوفيق *compromesso* . وعليها أن تلح في توكيد الطابع الديني للبحث الفلسفي ، أي في توكيد البحث في الأحوال الاجتماعية والتاريخية للانسان . لكن السؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى أنبينانو هو: وماذا يبقى إذن من الوجودية بالمعنى المفهوم حتى الآن؟ .

مراجع

- G. Giannini: L'esistenzialismo positivo di N. Abbagnano. Brescia, 1956
- N. Abbagnano Scritti scelti Torino, 1967.
(ويحتوي على دراسة عنه وعلى ثبوت مؤلفاته وما كتب عنه)
- A. M. Simina: La notion de Liberté dans l'existentielisme positif de N. Abbagnano. Fribourg, 1962.

أبو البركات

هو أواخر الزمان أبو البركات بن ملكا البغدادي، كان يهودياً ثم أسلم، وأقام في بغداد. وكان في خدمة المستنجد بالله. درس الطب على أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين، وكان من كبار الأطباء، فصار أبو البركات من أجل تلاميذه. وكان السبب في إسلامه «أنه دخل يوماً إلى الخليفة (= المستنجد بالله) فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة، فانه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه (أي أبا البركات) ذمياً (من أهل الكتاب). فقال: يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملتة فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أتركه ينتقصني بهذا. وأسلم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٥-٣٧٦، بيروت). ولما أسلم صار «يتصل كثيراً من اليهود ويلعنهم ويسبهم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٦).

وأصابه العمى في آخر عمره، فكان يملي على جمال الدين بن فضلان. «وعاش تسعين سنة شمسية، وأصابه

لكن لو لم يكن إلا هذان التفسيران للممكن، لصح الحكم على الوجودية حكماً سلبياً. لكن أنبينانو يؤمن بأن للوجودية تأثيراً عظيماً في تحرير الانسان. لهذا يقول: «إني آمنت دائماً وأؤمن باستمرار بأنه يوجد اختيار ثالث في تفسير مقولة الممكن التي تقوم عليها الوجودية. وهذا التفسير (الثالث) يقوم في اتخاذ مقولة الممكن نفسها بكل معناها واستخدامها استخداماً محكماً متماسكاً. وبلاستخدام المحكم المتماسك، أقصد الاستخدام الذي لا يحول - سرياً - هذه المقولة إلى عكسها، أي الذي لا يحول الممكن إلى ضروري أو إلى محال (الذي هو الضروري السلبى). وأقصد «بكل معناها» ذلك المعنى الذي يشكل كلا وجهي الممكن ويتجنب تضحية الواحد لحساب الآخر. والحق أن المنظور المقترح للامكانية ليس تحقيقاً حتمياً ولا استحالة جذرية، بل هو بالأحرى بحث يتوجه نحو تقرير حدود الامكان وشروطه ودرجة الضمان النسبي أو الجزئي الذي يمكن أن يقدمه. وأصرّح الآن بأنه على هذا الأساس يمكن إثارة السؤال حول قيمة (الفلسفة) الوجودية أو وظيفتها في الفلسفة المناضلة. وهذا السؤال لن يكون له معنى بازاء الموضوعات التي جعلت الوجودية شعبية شائعة والتي عدت في كثير من الاحيان هي حقيقة الوجودية. اذ لا يمكن ان نسأل أي موقف إيجابي يمكن أن يتخذه الانسان تجاه القلق، والاخفاق، والغثيان، الخ. أو تجاه التمجيد الأخلاقي أو النازع منزع التصوف مما هو من خصائص النوع الثاني من الوجودية. ذلك أن كل هذه المواقف هي مواقف نهائية تؤدي إليها تفسيرات معينة للوجود. لكن يمكن، بل يجب أن نسأل ما هي الطرق التي بقيت مفتوحة أمام الانسان اذا فهم وجوده، بأنه وجود ممكن، أي اذا استخدمت بطريقة محكمة الاداة التصورية *concetturale* التي وضعها الوجودية تحت تصرف البحث الفلسفي».

ماذا يحدث لو فهمنا الممكن بهذا المعنى الثالث؟ .

يحدث أولاً أن تكون الوجودية دافعاً الى البحث في كل ميدان ووسيلة للتحقيق والضغط، فتتطور الوجودية الى وضعية جذرية، تتجنب رد معطيات التجربة الى معطيات حسية.

ويحدث ثانياً ان يتناول البحث الوجودي الامكانيات الوجودية في طابعها الفردي، العيني من حيث هي مفروضة

من شأنها أن تؤدي إلى راحة البال النفسية والطمأنينة السلبية « (الأتركسيا) ».

ولا نعلم أول من استعملها من هؤلاء الشكاك: فالبعض يقول إنه فورون، مؤسس مدرسة الشك في الفلسفة اليونانية للدلالة على استحالة ادراك حقيقة الأشياء، والبعض يذهب إلى أن أركسلاوس هو أول من استعملها في جلدته مع الرواقين .

وقد ميز كرنيداس بين الابوخيه الكلية والابوخيه الجزئية ، وقرر أن على الحكيم أن يتمسك بالابوخيه الكلية ، أي بتعليق الحكم على أي شيء كان ، لا عن أشياء دون أخرى .

والابوخيه عندهم جميعاً تتناول العلم كما تتناول السلوك العملي : فالتعليق يجب أن يتناول الاحكام الخاصة بالعلم ، وتلك المتعلقة بالاخلاق ، وخصوصاً في هذه ما يتعلق بالخير الاسمي .

وفي القرن الحالي ، جاء هسرل فاستخدم هذا اللفظ بمعنى مختلف تماماً عن معناه عند الشكاك اليونانيين . إذ استعمله لما يدعوه اليه من « تعليق الحكم فيما يتعلق بالمضمون المذهبي لكل فلسفة معطاة ، واجراء كل براهيننا داخل اطار هذا التعليق للحكم » (راجع كتابه : « افكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهريانية » ١٩١٣) .

والابوخيه الظاهريانية هي التغير الجذري للوضع الطبيعي ، « ففي الوضع الطبيعي يكون الوعي (أو الشعور) تجاه العالم من حيث هو واقع موجود هناك . وبتقييدنا بهذا الوضع نعلق - أو نضع بين أقواس - ليس فقط الآراء المتعلقة بالواقع ، والتأثير في الواقع ، بل وأيضاً نعلق حقيقة وجودنا . وهسرل يسمي الابوخيه باسم « الوضع بين أقواس » لوجود العالم الخارجي ويرى هسرل من وراء هذا الوضع بين أقواس لوجود الأشياء في الخارج - الى الوصول الى « الأنا المتعالى » ، أي الذات التي تضع كل تجربة ممكنة ، أعني الى تقرير أن « كل ما يوجد وله قيمة عندي انما هو موجود وله قيمة في داخل شعوري الخاص » ، « (التأملات الديكارتية» ص ٦٩) .

ومن هنا لا تقارن الابوخيه الظاهريانية بالشك الديكارتى ، لأن هذا يفضي الى استنباط وجود الذات ، ولا بتعليق الحكم عموماً كما عند الشكاك ، بل هي من نوع آخر مختلف تماماً .

الجدام فعالج نفسه فصيح ، وعمي فبقي أعمى مدة (تتمه صوان الحكمة » للبيهقي ص ١٥٢ طبع دمشق ١٩٤٦) وذكر ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) أنه عاش ثمانين سنة ، وقد عاش في القرن السادس الهجري ولا ندري متى توفي على وجه التحديد .

وله كتب في الطب ، وفي الفلسفة ، ونذكر من هذه الأخيرة :

١ - كتاب «المعتبر في الحكمة» في ثلاثة أجزاء ضخمة ، طبع في حيدر أباد ، وهو من أجل وأوضح ما كتب في فروع الفلسفة كلها . ويتسم بوضوح العرض ، ودقة التحليل ، واستقصاء المشاكل .

٢ - «مقالة في العقل وماهيته» .

مراجع

- «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ - ٣٧٦ ، طبع بيروت .

- «تتمه صوان الحكمة» للبيهقي «نشرة كرد علي بعنوان : «تاريخ حكماء الاسلام» ص ١٥٢ - ١٥٤ . دمشق سنة ١٩٤٦ .

- «أخبار الحكماء» للقفطي

- «نكت الهميان» الصفدي

- «وفيات الأعيان» لابن خلكان .

Salomon Pines: «Etudes sur Awhad al-Zaman...» in REJ, CIII (1938) P. 4-64; CIV (1938), 1-33; «Nouvelles Etudes...» REJ, 1953.

أبوخيه

كلمة يونانية ἐποχή (= وقف ، مهلة توقف) استعملها الشكاك اليونانيون اصطلاحاً للدلالة على وقف أو تعليق الحكم على الأمور المادية منها والمعنوية بسبب عجز الانسان عن الوصول الى معرفة صحيحة أو يقينية . وبهذا المعنى استعملها الشكاك من رجال الاكاديمية الافلاطونية الجديدة ، خصوصاً أركسلاوس وكرنيادس (راجع كتابنا : «كرنيادس القورينائي» بنغازي سنة ١٩٧٢) كما استعملها الشكاك الخُلص خصوصاً انسيداموس وسكستوس امبريكوس الذي عرّف الابوخيه بأنها «حالة سكون عقلي فيها لا توجب شيئاً ولا تنفيه ، وهي حال

أبو سليمان المنطقي السجستاني

مفكر مسلم ، من اصحاب النزعة الانسانية ، وصاحب حلقة من المفكرين والأدباء في القرن الرابع الهجري .

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته بالدقة ، لكن الأرجح أنه ولد في العقد الثالث من القرن الرابع ، وعاش بعد سنة ٣٩١ هـ .

ونشأ في إقليم سجستان ، (أقليم في جنوبي إيران بتاخم باكستان على المحيط الهندي) .

وصحب أبا جعفر بن بابويه ، ملك سجستان ، ثم ورد بغداد ، واتصل بالمشتغلين بعلوم الاوائل - أي العلوم المنقولة من اليونان - وعلى رأسهم يحيى بن عدي ، فتلمذ على هذا الأخير ، الذي كان أستاذ جماعة من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الاوائل في بغداد ، نذكر منهم : ابن زرعة ، وابن الخمار ، وابن السمع ، ومسكويه ، ونظيف القس الرومي ، وعيسى ابن علي ، وأبا الحسن العامري .

وبعد أن تمكن من علوم الاوائل ، لازم بيته حيث اجتمع اليه نفر من طلاب هذه العلوم . وهذه الحلقة كانت تضم نخبة ممتازة من المشاركين في الفكر والفلسفة والأدب ، ذكر أسماءهم ، أبو حيان التوحيدي ، وكان هو من أبرزهم (راجع مقدمتنا لنشترتنا لـ «صوان الحكمة» (ص ٢٨ - ٢٩) ، طهران سنة ١٩٧٤) وكانت الموضوعات التي تدور حولها أحاديث أبي سليمان معهم تدور خصوصاً حول الفلسفة ، وقد سجل طائفة من هذه الأحاديث أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» أما مؤلفات أبي سليمان فقليلة ، نذكر منها :

١ - «صوان الحكمة» ، وقد نشرناه في طهران سنة ١٩٧٤ .

٢ - «مقالة في أن الاجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة» وقد نشرناه ضمن نشرتنا لـ «صوان الحكمة» .

٣ - «مقالة في المحرك الأول» - نشرناه في نفس الكتاب .

٤ - «مقالة في الكمال الخاص بنوع الانسان» - وقد نشرناه في الكتاب المذكور .

٥ - «كلام في المنطق» .

٦ - مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها .

٧ - «رسالة في السياسة» .

وقد تعرض أبو سليمان لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وخلاصة رأيه في هذا الشأن :

أ - ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، اذ الدين يقوم على الوحي ، بينما تقوم الفلسفة على العقل . والوحي يقرر في ثقة واطمئنان ، بينما العقل لا يستطيع القطع بشيء .

ب - لا حاجة بالشريعة الى الفلسفة بكل فروعها : من منطق وطب ورياضيات .

ج - الدين لا يسمح بالسؤال عن «لم» و«كيف» ، لأنه قائم على التقرير القطعي ، فلا محل لتشكيك أو تعليل أو اعتراض .

والعقل عند أبي سليمان ينقسم الى نفس الاقسام التي نجدها عند الكندي والفارابي ، اذ ينقسم العقل الى أقسام ثلاثة :

أ - العقل الفعّال ، وهو في نسبة الفاعل ، وهو الأول بالنسبة الى سائر العقول .

ب - العقل الهولاني ، وهو في نسبة المفعول ، وهو الأخير في سلسلة العقول .

ج - وبينهما العقل المستفاد ، وهو في نسبة الفعل والقوة معاً . والى جانب الحس والعقل ، يقول أبو سليمان بما يسميه «البديهة» أي الوجدان intuition . ويقول ان «البديهة» تحكي الجزء الإلهي بالأشخاص ، وتزيد على ما يغوص عليه القياس .

ويخلع أبو سليمان على العقل من النعوت ما يخلعه أفلوطين على «النوس» Nous فيصف العقل بأنه قوة إلهية ، ويقول ان «العقل هو خليفة الله ، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى» .

ويبحث أبو سليمان في معاني النفس ، والطبيعة ، والزمان والدهر . والدهر عنده اما مطلق ، واما نسبي . فالمطلق هو الديمومة والازلية والابدية ، وليس له بدء ولا نهاية ، ويطلق على القديم الازلي الابدی . أما الدهر السبي

3) Schiller als Historiker und Philosoph (posth.), Leipzig, 1884.

4) Gesammelte philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1889.

لكن اسمه يقترن أساساً بكتابه «موجز تاريخ الفلسفة»:

وهذا التاريخ العام للفلسفة يتسم بالوضوح في العرض، وخصوصاً بوفرة المراجع ودقة إيرادها، مما أصبح النموذج لهذا اللون من كتب تاريخ الفلسفة. ولا تزال قيمته الكبرى حتى الآن في وفرة المراجع ودقتها وإحاطتها.

وقد تعاقب عليه المجددون له حتى الطبعة الثانية عشرة في خمسة مجلدات في سنة ١٩٢٣ - سنة ١٩٢٨. ويجري الآن إعداد طبعة جديدة في ثمانية مجلدات (عشرة أجزاء).

مراجع

- F. A. Lange: Friedrich Ueberweg, in Altp. Monatschrift, 1871.

- M. Brasch: Fr. Ueberweg, in Gesammelte Philosophische Abhandlungen, Leipzig 1889.

الأبيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأبيقورية، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأبيقوريون، اللهم إلا فيما يتعلق بزعم هذه المدرسة: فمع أننا نعرف حياته بالدقة، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأبيقورية كلها، ولم يكذب الأتباع بضيفون شيئاً يعتقد به إلى ما فعله الرئيس. أما إبيقور فقد ولد في شاميس سنة ٣٤١ - ٣٤٢ ق. م، وترى تربية ذاتية - وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علته، ولكنه استطاع على كل حال أن يتشقق بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى اثينا، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم «حديقة إبيقور». وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق. م. أما أتباعه

فهو الذي يتعلق بفعل في وقت محدود له بداية ونهاية. وواضح أن أبا سليمان تأثر في هذا بأفلوطين وبرقلس.

مراجع

- عبد الرحمن بدوي: «صوان الحكمة وثلاث رسائل تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني»، مع مقدمة طويلة (ص ٥ - ص ٧٤). طهران، سنة ١٩٧٤.

- «الفهرست» لابن النديم، ص ٢٦٤، نشرة فلوجل.

- «طبقات الامم» لصاعد الاندلسي، ص ٧١، طبعة شيخو.

- «إخبار الحكماء» للقفطي ص ٢٨٢، نشرة لبرت.

- «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢، نشرة أ. ملر.

أبيرنج

Friedrich Ueberweg

مؤرخ للفلسفة الألماني. ولد في Leichingen (قرب Salingen) في سنة ١٨٢٦، وتوفي في كينجسبرج سنة ١٨٧١.

تعلم في جيتنجن Göttingen ثم في برلين حيث كان تلميذا لترندلنبورج وبينيكه Beneke وحصل على إجازته الجامعية من جامعة هله Halle سنة ١٨٥٠ وأصبح مدرسا للفلسفة في بون في سنة ١٨٥٢، ثم في كينجسبرج سنة ١٨٦٢، وصار فيها أستاذا في سنة ١٨٦٨.

ومن أشهر مؤلفاته:

1) System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn, 1857

2) «Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus», in Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 1859.

2) Ueber die Echtheit und die Zeitfolge der platonischen Schriften. Wien, 1861.

فليسوا مشهورين، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً، وهي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لوكرتيوس.

معنى الفلسفة وتقسيمها: لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي، وجعلوا الجزئين الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد؛ فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق. ولهذا نجد أبيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات والتاريخ والموسيقى؛ فهو يقول عن الرياضيات، من ناحية، أنها تستنتج باستمرار من مصادرات كاذبة ومفهومات غير صحيحة؛ كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً. ويقول عن التاريخ والعلوم العامة: إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل. وهذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام، وكذلك الحال أيضاً في الفلسفة بوجه أخص، فيما قد خلا من العمل، أو لم يؤد إليه، أو لم يكن مرتباً نحوه، لا فائدة فيه للفيلسوف. فالمنطق بالمعنى التقليدي لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقوري لأنه بحث عن نظرية لا تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الإنساني، بحيث يؤدي إلى السعادة. ولهذا فإنهم لم يعنوا بالمنطق، وإنما عنوا بشيء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون *Kanon*، وهو. بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب. أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطي الطمأنينة التي ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التي تمتلئ بها حياة الناس، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل. فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق. ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات، وعنى كذلك باللاهوت، فإن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري. ومع ذلك فمن الخير، ونحن نعرض المذهب الأبيقوري، أن نقسمه

إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي: المنطق - ونقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون - ثم الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية.

القانون أو نظرية المعرفة: إذا كان الرواقيون - مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة - قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس في كل معرفة هو الإحساس، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب، قد نظروا إلى مصدر المعرفة على أنه الإحساس وحده، بل كان عليهم، أن يفرعوا الرواقين بكثير، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً، وأن يتوسعوا ما شاؤوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى المعرفة. وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس، في باب المعرفة، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم، في باب الأخلاق.

يقول أبيقور: إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطئ، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور، فهذا يلتقط صورة، وذاك يلتقط أخرى وهكذا... مع أن الموضوع واحد باستمرار؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض، فالأصل إذن هو الحس دائماً، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات. وهنا لا بد أن ينتهي الأبيقوري إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول: إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة. ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول: إن المعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات. ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية، وهي أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة، فإن يقال بعد ذلك: إن أصل الاختلاف هو في الخارج لا في الحواس، ليس من شأنه أن ينفي اللازم الأصلي، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض، مع حق كل أن يؤمن بما قال به حسه.

باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق، لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين. ولئن كان المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبة في المعرفة، وإلى الشك، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار، ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى: فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ فهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل. ومن الناحية الأخرى العملية، يلاحظ أبيقور أنه بغير المعرفة أيًا كانت درجتها من اليقين، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل؛ فلن يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة البقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية.

الطبيعية: وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرية أبيقور في الطبيعيات وما بعد الطبيعة. فهو يقول مع الرواقين: إن الشيء الحقيقي هو الذي يفعل وينفعل، ولا شيء مما لا يفعل ولا ينفعل بحقيقي. ولكنه ينظر كذلك - كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل - إلى هذا الذي يفعل وينفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادي المحسوس المنفعل الفاعل. وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقية الوجود، ويقسمها إلى قسمين: قسم لا أهمية له إطلاقاً، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية. ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم: الخلاء، فإنه لم يفهم مصدراً للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء. والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا إذا افترضنا الخلاء، ومن حيث أن الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذي تقوم عليه وهو الخلاء. وعن طريق هاتين الفكرتين: فكرة الجسم وفكرة الخلاء، أقام أبيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة. أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحل، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجي أو غير موافقة، والخطأ هو في الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع، لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر. وبعبارة أوضح الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس من حيث إنه يحس، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ نفسه هو في هذه الصورة نفسها، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع.

فيأتي العقل بعد ذلك أو الحكم، فيقول: إن الصورة التي أتت إلى حسه هي الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجي، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التي أدركها حسه هي الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع؛ فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض. وأما الحس كحس، فلا يمكن أن يخطئ أبداً. وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطئ، فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟ إن قلنا إنه العقل، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس. فالأصل هو الإحساس، وبالتالي لا يكون حكماً على الأصل، وبهذا يتأكد أن الإحساس هو الأصل في كل معرفة، وأن الإحساس لا يخطئ، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد.

فالإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل، وبعد ذلك يأتي تكوين المدركات أو التصورات، والتصور يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً. فكان مصدر التصور في الواقع الذاكرة، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد هو تصوره. وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس، وبعد التصور أي

مع بعض من أجل تكوين الأجسام، لا بد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي. وعن طريق هذا الانحراف، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام. كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي. وبهذا أدخل أبيقور في مذهبه الآلي فكرة روحية في الواقع، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية - وإلا لكان ذلك تناقضاً في الحدود أن يقال انحراف بالضرورة - وإنما هذا الميل يأتي من جانب الذرات كما نشاء.

الإلهيات: والغاية التي يرمي إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هي أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة، فكأنها في الواقع متصلة إتصلاً تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين: المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية. أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون، وأبيقور على رأسهم، أن عدم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها، حتى أن الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دينية في الواقع، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب. ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول: إن الدين شر ما بعده شر، وإن الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين هو ينبوع كل شر.

أما العناية الإلهية، فبالقدر الذي أثبتتها به الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام، ولا تتفق مع مقام الألوهية: فآين هذه العناية الإلهية في عالم حظ الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وآين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكنى الإنسان؟ وآين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر؟ وآين العناية

لا بد من الوقوف عند حد، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء. فقال بأجسام فردة هي الذرات وهي الأصل في الكون ولا تقبل الانقسام. وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله. فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء على أنها يدلان على اللاوجود والوجود، أما أبيقور فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقي، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فيزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التي يثيرها هذا التصور للخلاء.

أما أوصاف الذرات فهي تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس، أعني أنها أوصاف كمية: فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل، وعن طريق هذا الاختلاف وبتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام، إلا أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء. فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار، لأن كل ما له ثقل يسقط نحو أسفل، وبدلاً من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذات الثقل تسقط إلى المركز، قال إنها تسقط إلى أسفل، ونسي في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض.

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور ما دامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك دوامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء، فلا مجال إذن للتلاقي. فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثغرة كبيرة في هذا المذهب الآلي. ونعني هذه الفكرة: فكرة الانحراف Clinamen. فهو يقول: إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها

وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة. فلكي يكون هناك جمال كامل في العالم، ولكي يتأثر الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال، وإن كانت في الواقع من خلق الأمانى والأمل، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل. وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة، فيصورهم على صورة الإنسان تماماً لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة - وهي من خلق أمانيه وآماله - إلا على هذا النحو الإنساني، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجمل صورة توجد في الطبيعة. ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات، حتى فيها يتعلق بصفات المأكول والمشرب والملبس. ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيسيتين للآلهة: الأولى صفة الدوام، والثانية صفة السعادة. فالآلهة متصفون أولاً بالدوام، ولكي يكونوا كذلك كان لا بد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف، لأن الجسمانية الإنسانية قابلة، بل ومن شأنها الفناء؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثرية لا تخضع في الواقع للتغير، وكان علينا من ناحية أخرى أن لا نتصورهم في مكان عادي يخضع دائماً للحركات والتغير، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء، مكان يسميه الأبيقوريون باسم «ما بين العوالم». وفي هذا المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة، والسعادة هنا هي الخلو المطلق من كل ألم، أي أنها هي الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا، التي سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية.

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره أهم، وأهم هو التأثر، فالعناية الإلهية تقتضي التأثر. ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أي خالية من كل تأثر، كان لا بد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير أبهى لشأن من شؤون هذا العالم، وهو أقرب ما يكون إلى

الإلهية، وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بالتالي لكل ما يصيبهم من شر أو خير، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، إذ سيكون في هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشور؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار؟ فسواء نظرنا إذاً إلى المسألة من ناحية ما يجري في واقع الطبيعة، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية في هذا الكون، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم، وأن يضع فيه عنايته، أن يجد مثلاً لهذه العناية، في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطردة لا تخضع للهوى. فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية في الكون.

إلا أنه يجب ألا يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة. فليس بصحيح في الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الإلهة مسaire للمعتقدات الشعبية. لأننا نجد، كما يلاحظ تسليراً، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الوثائق من وجود الآلهة. كما أنه لم يكن ثمة داعٍ له إلى مسaire الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور، لأن الإلحاد في عصره لم يكن شيئاً يلقي مقاومة أو اضطهاداً، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملئوي ويكون مؤمناً تقية لا تقى. وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة وفي الطبيعة، ودعاه إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون، ومثل هذا المعتقد العام - الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً - من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً من الواقع؛ فمن هذه الناحية النظرية - وأبيقور يتصور الآلهة، تبعاً لهذا، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صور أثرية يدركها الناس - فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة. ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد الإنسان في حاجة إلى أن يجسم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا،

الصور المأمولة التي يضع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة.

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جداً الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه، سواء من ناحية العلو: فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الآلهة حالة في الكون بعكس ما يقوله الرواقيون، ومن ناحية العناية الحالة في الكون: فهذه ينكرها الأبيقوريون كل الإنكار وينكرون بالتالي كل ما تجرّه من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة. وفي هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة الإلحاد التي توجد دائماً في دور المدنية في كل حضارة، مهما كان المظهر الخارجي الذي يتخذه الإيمان الديني، ومهما كان مدى التصور الذي يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله، فالإلحاد في هذا الدور ضروري والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجلى تعبير.

الأخلاق الأبيقورية: لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في التاحية الأخلاقية، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد. ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعيات، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية، تترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها.

يقول أبيقور: إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه. وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإننا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم.

إلا أن أبيقور فرق، وكذلك الأبيقوريون، بين أنواع عدة من اللذة والألم. فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعين بل يقاقل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب

هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لها من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ أعني من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة في ذاتها، وإنما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً نأثرنا به أشد بكثير من تمنعنا وتغلبنا باللذة الأولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يفضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها؛ كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى. وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض، لأنه ليس من اللذة أن نحصل كل لذة، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم. فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض، والآلام بعضها وبعض، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الأنفعال. وهكذا نجد أن المذهب اللذّي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب اللذّي عند القورينائيين: فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كأنها ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكون كلاً واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض؛ حتى ليعطي الإنسان؛ أو ليجب عليه أن يعطي، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها، ولا داعي إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية. أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكون وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى، وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة. وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظور إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه

اللذات الإيجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أي ألم، غير أن هذا يجب أن لا ينسبنا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الأيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس، وهي التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه، حتى أن أبيقور يقول مراراً - ويزيد عليه تلميذه مطروودورس - إن مصدر كل لذة هو البطن؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضروري لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة، لأن أساس أي شيء ليس هو كل هذا الشيء ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لأبيقور وتلاميذه تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة. وعلى كل حال فمما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلبية.

فالأصل إذًا في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يُظن الأمر على العكس من هذا. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهم زائفة، هي أوهم اتباع الخير للخير، أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم. ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذي، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة: فمن اللذات ما هو ضروري وخير معاً، ومن اللذات ما ليس ضرورياً، وإن كان خيراً كذلك، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضروري.

واللذات التي من النوع الأول هي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو إلى نوعين رئيسيين من اللذات: لذات حركية، وأخرى سكونية. أما اللذات الحركية فهي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد أشبعت. فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه، يشعر بلذة أثناء شربه؛ وبعد أن ينتهي من الأتواء، يشعر بلذة سكونية، هي الخلو من الحاجة، والخلو من الحاجة لذة سكونية، لأنه ليس ثمة فعل أو انفعال حقيقي من جانب الشخص الذي يعاينه. وهذه اللذات الضرورية الحيرة هي هي اللذات بالمعنى الحقيقي، وكل ما عداها من لذة فقيمتها أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية.

فالنوع الثاني من اللذات يتصف بأنه غير ضروري،

اللحظة بوصفها جزءاً من كل. فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها بوصفها مستقلة، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً في حياة كاملة، وجدنا أنها تنصف بصفة الشر والألم. لأن النتائج التي تترتب عليها إذا ما قيس إلى ما فيها رَجَح الألم اللذة؛ فكانت مصدراً للشر والألم، أي كانت بالتالي متصفة، وبدرجة أكبر، بصفة الألم. فالفارق إذًا بين الأبيقوريين والقورينائيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كالحظات مستقلة بعضها عن بعض، فمن المنطقي إذن أن يقول القورينائي إن اللذة أو السعادة الحقيقية هي في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها. وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتقويم وللترتيب التصاعدي. وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات: فهناك لذات حسية صرفة من ناحية، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة، الأولى لذات إيجابية تنصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر. ولهذا كان من الأخرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا. وإذا كانت الحياة، منظوراً إليها في مجموعها، ستنتهي بنا قطعاً إلى القول بأن هذه الصفات الأخيرة أي الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى: فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية، والذي يليه للأخلاق الإيجابية. وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية، ولما كان هذا مستحيلًا فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم، لأنها لن تنتهي مطلقاً إلى أن تشبع إشباعاً حقيقياً. فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تتبع منه، أي أن كل لذة تفترض لماً مزاجاً لها. وإذا كانت الحال كذلك، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة ألماً، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم أعني أنها أفضل بكثير من

المراء أن يحيا حياة سعيدة جداً. لأن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول فقط من اللذات، ويحرص حرصاً ضئيلاً على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث. ولما كانت الطبيعة قد حققت دائماً حاجات الإنسان التي من النوع الأول، ففي وسع المراء إذن أن يكون سعيداً باستمرار، وكما يقول لوكرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية. وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقوري أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم: من ناحية البدن، حافلة بالطمأنينة السلبية: من ناحية النفس؛ والنعم الذي يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقوري، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الروافي، فلا حرج إذا في أن يشيد الأبيقوري بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو ونقاء، إن لم يكن أكثر من الروافي، فعلى الأقل بالقدر الذي يستطيعه هذا الأخير.

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور - تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم، والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية، - حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة. ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة، فكل لذة فضيلة، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم الرباعي التقليدي، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض، كي يفضل الواحدة على الأخرى، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة. فهو يقول إذاً بفضيلة الحكمة، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح، المؤدي إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات. كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقوري أن ينظم شهواته، وألا يدع اللذات التي في المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التي في المرتبة العليا؛ فهي وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقوري أن يحقق اللذات الصحيحة. كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يتخلو من كل خوف أو رهبة، لأننا قلنا: إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تتخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف. والعدالة كذلك يجب على المراء أن يحرص على تحقيقها، إن في نفسه

بل إن الأخرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تبيته دائماً، فمثلاً التائق في الملابس، والتائق في المأكول، كل هذا ليس بلذة ضرورية، وإن كان خيراً لأنه يحدث اللذة؛ ولهذا كان هذا النوع الثاني أقل درجة من النوع الأول، لأن الطبيعة ضئيلة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات، فالأخرى في هذه الحالة أن يزيد الألم الناشئ عن عدم تحقيق هذه الرغبات، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة - الأخرى أن يحدث هذا كله ألماً في النفس يفوق اللذة التي تشيع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات.

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته. فهو ليس بضروري لأن الميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكتملاً لنوازع هذه الميول، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث ألماً أكبر مما فيها هي ذاتها من خير وتنعم، تعدّ شراً لا خيراً. وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائماً شعوراً بالنقص والحاجة، أي أن يحدث من ناحية الجسم تألماً، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة، فهو شر إذن، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هو والألم سواء. ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية، ثم الطمع أو الطموح، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين، وإنما هو الوهم الذي يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر، أي أنه هو إذاً الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع؛ كما أن الآلام التي تلازم دائماً هذا النوع، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع، وفي قطعاً، لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه ألا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المراء إلى تحقيقها. وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتره الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد، أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشئ عن استمرار التغير.

ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن في وسع

الصحة كما تعلمنا الطبيعيات، فواجب علينا أن نرفضها، وبالتالي ألا تتأثر بها. هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها، وإنما تقاس بشدتها؛ فقد تكون لذة طويلة المدة، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة. فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة، لا في المدة. وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها، ولن يحيا غيرها، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل، أو خير طريق لانتظار الغد، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً.

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول، ونعني به الجزع من الموت. فهذا الجزع لا أساس له من الواقع، فطالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئاً، وإذا متنا، فلن نكون شيئاً، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية - والمعنى هنا واحد - فنعتقد أنفسنا في وضع الغد: «الغيب»، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء، وأصبح جثة يأكلها الدود، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت، مع أننا في هذه الحالة، حالة تحلل الجثة، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت، لأن ما بعد الموت لا يعيننا إطلاقاً، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم: وهم الجزع من الموت، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها.

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية، وإن كانت قد بدأت مبداً يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضعيع، فإنها على العكس من ذلك، قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون.

أبيلارد

Abailardus

بطرس أبيلاردس، من أشهر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية. كان ذا حياة وجدانية عنيفة، وخاض مساجلات

أو بالنسبة للآخرين، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له، وآمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسي الذي ينشده الحكيم الأبيقوري.

ويعني أبيقور، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً، بالفضيلة الأولى، ألا وهي فضيلة الحكمة، لأن المسألة ستنتهي عند أبيقور، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقي في اللذات، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض، أي إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض، وكل منها في داخل ذاته. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام. فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كمية قبل كل شيء، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلي الذي يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى.

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال في أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التي قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما، فكأنها في الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطائية. وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذي بيناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التي من النوع الأول، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثاني، وينفر نفورا تاماً من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية في الأخلاق، ولكي تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة، والخلو من كل تألم، أن ينظر في الناحية السلبية من الأخلاق، فيستبعد الأشياء التي تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التي يجب أن يحياها الحكيم الأبيقوري. وهذه الأشياء التي تعكر صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها، ولكن أهمها شيان: أولاً الجزع من الزمان، ثم الجزع من الموت. أما الجزع من الزمان فلا داعي له إطلاقاً، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة ووهم غريب هو وهم فكرة الخلود، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا المعنى السابق، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التي يحياها، ولن يحيا غيرها. ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من

ولد لها ابن سمي اسطرلاب Astrolabe. ثم عاد الى باريس، وتزوج بهلويزة سراً. بيد أن أبيلارد أمرها بأن تندرج في سلك الرهبانية في دير ارجنتي Argentueil. فلما علم بذلك عمها ظن أن أبيلارد يريد التخلص من زواجه منها، فوضع مؤامرة للانتقام من أبيلارد، وذلك بأن اتفق مع عصابة من الفتناء، الذين ترصدوا لأبيلارد وهو نائم، فقطعوا آله الجنسية، هنالك قرر أبيلارد، وقد انتشرت هذه الفضيحة، الاعتزال في دير سان دني Saint - Denis في ضواحي باريس، حيث راح يكتب كتابه «في الوحدة والتثليث الإلهي». وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الهجوم عليه أدت الى ادانته في مجمع سواسون Soissons سنة ١١٢١. فهرب من سان دني الى مكان قريب من تروا Troyes، وبني فيه ديراً سماه «البارقليط» Paraclet وهنا واصل التدريس أيضاً، الى أن اختاره رهبان دير سان جلداس Saint Gildas (في اقليم بريتاني) رئيساً لهم. هنالك تنازل أبيلارد لهلويزا ولأخواتها الراهبات اللواتي طردن من أرجنتي - عن دير البارقليط. ولكن الفساد المنتشر بين رهبان سان جلداس حمل أبيلارد على تركهم في سنة ١١٣٥. وعند هذه السنة تنتهي ترجمة أبيلارد لحياته بقلمه وهي ترجمته الذاتية الموسومة باسم Historia Calamitatum («تاريخ مصائبي»). ولما وقع هذا الكتاب في يد هلويزة، بدأت بينها رسائل تعد من أجل ما نعرفه في تاريخ الأدب.

أما حياته بعد سنة ١١٣٥ فنحن نعرف القليل عنها، وذلك مما كتبه جان دي سالسبوري الذي يروي أنه استمع في سنة ١١٣٦، الى دروس «المشائي اليا لايتومي» أي بطرس أبيلارد. وقد استمر أبيلارد في هذا التدريس حتى سنة ١١٤٠. وكانت حملة القديس برنارد وبعض الرهبان ضد آراء أبيلارد قد اشتدت، الى أن أفضت الى ادانته في مجمع صانص Sens سنة ١١٤١. وبعد ذلك اعتزل لفترة قصيرة في دير كلوني Cluny، وتوفي في شالون على نهر السون Châlon-sur-Saône في ٢١ أبريل سنة ١١٤٢.

مؤلفاته

ترك أبيلارد خمسة كتب في الفلسفة واللاهوت هي:

- ١- «في التوحيد والتثليث الإلهي» de Unitate et tri-tate divina وقد اكتشف مخطوطه ونشره Remibius Stolze

حامية مع مفكري عصره. واختلف الباحثون في تقدير شخصيته وأثره.

ولد سنة ١٠٧٩ في اقطاع بلاتيوم Palatium (Palet) (بالقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا. وعلى بعد ١٢ كيلومتراً من مدينة نانت Nantes) ودرس الفلسفة على زعيم الحركة الفلسفية في فرنسا آنذاك: وهما: روسلان، زعيم الاسمين، وجيوم دي شامبو من أتباع المذهب الواقعي في مشكلة الكليات. بدأ مع روسلان في مدينة تور Tours ومدينة لوش Loches. ثم تحول عنه الى مدرسة جيوم دي شامبو في باريس. لكن أبيلارد ما لبث أن ثار على أستاذه هذا، وأنشأ لنفسه مدرسة في مدينة ميلان Melun على مقربة من باريس. ثم في كوري Corbeil. ثم رغب في دراسة اللاهوت، فذهب إلى مدينة لان Laon حيث درس اللاهوت على أنسلم Anselme اللاني de Laon، لكنه لم يجد فيه، على حد تعبيره، «غير شجرة حافلة بالورق دون ثمار، وبؤرة يتصاعد منها دخان كثير دون نور» («تاريخ مصائبي»، طبعة ميني Migne مجلد ١٧٨ عدد ١٢٣). . . . وسرعان ما وقع في خصومة معه أدت الى طرده من لان. فذهب الى باريس، حيث فتح مدرسة في مواجهة كنيسة نوتردام في سنة ١١١٣.

ارتفعت شهرته ارتفاعاً هائلاً، وأمه الطلاب من سائر أصقاع أوروبا: من إنجلترا، والمانيا وإيطاليا الخ. . . . حتى بلغ عدد طلابه حوالى ألف طالب - وهو رقم عظيم بالنسبة الى ذلك العصر - وأكثر من خمسين صاروا أساقفة أو صاروا كاردينالات، وأكثر من تولى عرش البابوية وهو سلسنتان الثاني Celestin II ومنهم من صار تريبوناً (حاكماً) وهو ارندلو دي برشيا.

لكن هذه الشهرة الهائلة ما لبثت أن تحولت الى محنة بالغة أو سلسلة من المحن التي بدأت سنة ١١١٨ وهو في سن التاسعة والثلاثين. ذلك أنه وقع في غرام فتاة تدعى هلويزة (ولدت سنة ١١٠١ وتوفيت سنة ١١٦٤) وكانت بنت أخ (أو أخت) فولبرت Fulbert وهو كاهن قانوني في كنيسة نوتردام. وكانت العلاقة في البدء سرية، الى ان فاجأها عمها (أو خالها) فولبرت: فافتضح أمرهما. فقرر أبيلارد الهرب معها سراً الى موطنه في اقليم بريتاني، حيث

في سنة ١٨٩١ في فريبورج - آن بريسجاو.

٢ - «اللاهوت المسيحي» Theologia Christiana
وقد نشره مارلين dom Marlene في سنة ١٧١٧ ضمن
كتاب Thesaurus novus anecdotorum ج ٥ عمود
١١٣٩.

٣ - «المدخل الى اللاهوت» Introductio ad
theologiam وقد نشره دامبواز D'Amboise سنة ١٧١٦.

٤ - مجموع أقوال نشره رينفلد Reinwald تحت
عنوان : «موجز اللاهوت المسيحي» Epitome theologiae
christianae في برلين سنة ١٨٣٥.

٥ - «المنطق» Dialectica وقد وجهه أبيلارد الى أخيه
داجوبر Dagobert من أجل تعلم أبناء أخيه هذا، وقد
نشره فكتور كوزان في باريس سنة ١٨٣٦ في مجموع
بعنوان:

Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de
la philosophie scolastique en France.
المجموع أيضاً على تعليقات لابيلارد على أرسطو
وفورفوريوس وبؤتيوس.

مذهبه

١) العقل والنقل: ميز أبيلارد تمييزاً دقيقاً بين الايمان
والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. فاللاهوت موضوعه
الكتابات المقدسة، أما الفلسفة، وتشمل المنطق والفيزياء
(العلم الطبيعي) والأخلاق، فموضوعها المعرفة العلمية
الدقيقة القائمة على العقل. لكنه ليس معنى هذا أن
اللاهوت في غنى عن العقل: ذلك لأن الدين كثيراً ما
هاجمه الفلاسفة وهم لا يعترفون بغير ما هو عقلي، كما أن
النصوص الدينية في حاجة أحياناً الى فهم عقلي، وكذلك
يوجد لدى آباء الكنيسة أقوال متضاربة متناقضة، فلا بد
من استعمال العقل لتمييز الصحيح منها من غير
الصحيح. - صحيح أن العقل لا يستطيع أن يفسر أسرار
الايمان، لكن يمكن بواسطة المشابهات وأقيسة النظر
الوصول إلى إيضاحات للأسرار الدينية. لهذا يمكن العقل أن
يصل إلى فهم بعض الأسرار الدينية والوصول فيها إلى أمور لا
تتناقض مع الايمان. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يصل في
هذا المجال إلا إلى آراء محتملة فحسب، فليس هذا مبرراً
لإغفال دور العقل في فهم الأمور الايمانية.

لكنه في هذا المجال وصل الى نتائج أخذها عليه
المتشددون من اللاهوتيين في عصره فقد أخذوا عليه تصوره
العقلي لله، ومحاولة اكتشاف سوابق لعقيدة التثليث لدى
الفلاسفة اليونانيين السابقين وتشبيهه أو تقريبه بين روح
العالم عند الرواقيين وبين الروح القدس في العقيدة
المسيحية، كذلك أخذوا عليه تفسيره لأقانيم الثالوث بأنها
الاتحاد بين القدرة، والحكمة، والخير، ولهذا كان تصوره
للمسيح أقرب الى تصور اللوغوس منه الى تصور المسيح
المصلوب. ومن هنا نراه ينكر أقتومية الابن والروح
القدس.

ثم ان منهج «نعم ولا» Sic et non الذي بموجبه
كان يورد الآراء الجديدة وتلك المعارضة بالنسبة الى كل
عقيدة من عقائد المسيحية. قد جعلهم يهتمونه بسوء النية
وكأنه يقول بتكافؤ الأدلة فيما يتصل بحقيقة هذه العقائد.

وفيا يتعلق بخلق العالم، يقول أبيلارد ان الله لا
يستطيع أن يفعل شيئاً غير ما فعل، ولا أحسن مما فعله
عليه. ويبني هذا الرأي على أساسين: الأول أن الله كان
قادراً على فعل أي خير أراد، وكان يكفي أن يقول له:
«كن» فيكون، اذن لكان الله سيكون ظالماً اذا لم يفعل أكبر
خير كان في مقدوره فعله. والثاني أن الله لا يفعل شيئاً
إلا لسبب كافٍ وجيه. ولهذا لم يضع الله إلا كل ما هو
ملائم وحسن. فالعالم هو أفضل عالم ممكن وهو كل ما
استطاع الله صنعه.

ب) مشكلة الكليات هل الكليات الخمس - وهي:
الجنس، والنوع، والفصل النوعي، والعرض العام،
والخاصة - موجودة في الذهن فقط أي مجرد أسماء، أو
موجودة أيضاً في الواقع، في الأعيان؟ تلك هي مشكلة
الكليات الشهيرة في العصور الوسطى، وحياها انقسم
المفكرون الى واقعيين يقولون بوجود الكليات في الواقع وما
الأفراد المعينون إلا أشباح ومظاهر لها، والى اسميين يقولون
العكس، أي أن الكليات مجرد أسماء للدلالة على ما هو
مشترك بين أفراد أو ما يخص فرداً فرداً. وقف أبيلارد في
هذه المشكلة موقفاً وسطاً بين كلا الطرفين المتقابلين، وان
كان في الواقع أقرب الى الاسمين، فهو يقرر أن الكليات
هي تصورات موجودة في الذهن وليس لها وجود في الواقع
الخارجي ومن هنا يسمى مذهبه بـ «التصورية».

ج) الأخلاق: وفي الأخلاق أقام أبيلارد مذهبه على

- M. T. Fumaculli: La Logica di Abelardo. Firenze, 1949.

الاحراج

قياس الاحراج، كما يعرفه منطق بور رويال، هو: «برهان مركب، فيه يستنتج الانسان، بعد تقسيمه كلاً الى اجزائه، بالسلب أو بالإيجاب، من الكل ما استنتجه من كل جزء» ومثاله:

لا يمكن المرء أن يحيا في الدنيا إلا بالانعكاف على اللذات، أو بمحاربتها، وإذا انعكف على اللذات فهذه حالة بائسة لأنها من العار ولا يمكن الانسان فيها أن يكون راضياً، وإذا حاربها، فهذه أيضاً حالة بائسة، لأنه لا شيء ادعى الى الألم من هذه الحرب الداخلية التي يضطر الانسان دائماً ان يشنها على نفسه .. لا يمكن أن تكون في الدنيا سعادة حقيقية.

(منطق بور رويال ص ٣٠٧).

ولكن أكثر التعاريف شيوعاً هو «أنه برهان صوري يحتوي على مقدمة، فيها تثبت شرطية أو شرطيتان معاً، وأخرى فيها مقدمات الشرطية مثبتة عناداً، أو توالياً منفية عناداً كذلك، والمقدمة الأولى تسمى عادة: الكبرى، والثانية: الصغرى» (كينز ص ٣٦٣).

كما يعرف على نحو يبين طبيعته الخاصة هكذا: «برهان شرطي فيه عنادان؛ وبرهن على شيء ضد خصم في كلتا حالتي العناد» (جوزف: المنطق، ص ٣٥٨).

وعرفه كسيودوروس هكذا: «برهان فيه قضيتان، أو أكثر، يختار منها واحدة، لا شك في انها غير مرضية».

وبالجملة فإن قياس الاحراج: برهان يريد منه الانسان افحام الخصم، بالزامه بأحد أمرين (أو أكثر) كلاهما لا يرضاه.

ومن الأمثلة التقليدية عليه المثال التالي:

الناس الذين ينوون القتل اما أن ينفذوا نيتهم، أو لا ينفذونها. اذا نفذوها أذنبوا في حق الشرع الإلهي وكانوا

النية، فقال ان الله يحكم على الناس في أفعالهم بحسب نياتهم. أما الناس فيحكمون على الأفعال، ولا يعاقبون الخطايا بقدر ما يعاقبون الاعمال، وهم لهذا لا يتبعون المعيار الموضوعي الإلهي. ولهذا الرأي نتائج خطيرة استخلصها ابيلارد فجرت عليه الهجمات العاصفة: من ذلك أنه قرر أن الذين اضطهدوا المسيح والشهداء لم يخطئوا، لأن نيتهم كانت التعبد بذلك لإلههم، والخطيئة الأصلية ليست خطيئة متوارثة، لأن الطفل حين يولد ليست لديه بعد أية نية لارتكاب خطايا. (راجع نشرة ميني Migne في مجموعته Patrologia Latina ج ١٧٨ عمود رقم ٦٧٦).

وقد اختلف الباحثون في المدى الذي ذهب اليه أبلارد في حرية الفكر فالبعض يؤكد أنه كان رائد حرية الفكر في أوروبا، والبعض الآخر ينكر ذلك ويقرر أنه كان ذا نزعة عقلية لكنه ظل مع ذلك في نطاق الدين.

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات مؤلفاته اثنتان: نشرة فكتور كوزان Cousin في ثلاثة مجلدات ، وقد ظهر الأول بعنوان: *Ouvrages ineditis*, Paris, 1836 والثاني والثالث يشملان سائر مؤلفاته المعروفة، باريس سنة ١٨٤٩، ١٨٥٨، والنشرة الثانية قام بها ميني Migne في مجموعته الشهيرة *Patrologia Latina* ج ١٧٨ وقد جمع فيها النشرات السابقة فيها عدا كتب المنطق.

ومن ذلك نشر اشتولتسله Stolzi كتاب:

De unitate et trinitate divinis, Freiburg - in - Breisgau, 1891.

مراجع

- Ch. De Rémusat: Abélard: sa vie, sa philosophie et sa theologie, 2 vols. Paris 2^e ed. 1855.
- J. McCabe: Peter Abelard. New York, 1901.
- H. Ostellender: P. Abelard: Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule, Breslau, 1926.
- C. Ottaviano: P. Abellard: La vita, Le opere & il pensiero, Rama, 1931.
- H. Waddel: P. Abelard, London, 1939.
- Et. Gilson: Héloïse et Abélard. Paris 2^e ed. 1948.

المهندسي. ولكن اذا قلنا: الجسم ذو ثقل، فإننا نضيف صفة غير متضمنة في تعريفه وهي كونه ينجذب الى أجسام اخرى (الأرض). فالقضية الاخيرة تركيبية؛ لأن المحمول يضيف الى الموضوع صفة بمحمول لا يدخل في تعريف الموضوع.

لكن تقوم بعد هذا مشكلة تحديد المفهوم. ونحن نعلم أن التعريف ليس ثابتاً، بل في استطاعتنا أن نعرف الشيء الواحد تعريفات مختلفة. واذا فالتقسيم الى قضية تحليلية وقضية تركيبية أمر اعتباري، يتوقف على المفهوم. لهذا نقد هذه التفرقة، كثير من المناطق، ومنهم برادلي Bradley الذي قال ان مفهوم الشيء يتوقف على معرفتنا به، واذا فني رأيه أن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لا معنى له.

لكن يمكن الرد على هذا النقد بأن نقول اننا في التعريف نميل الى الاختصار على ما يفصل الشيء عن غيره ويجمع كل صفاته الأساسية، أي أننا نميل الى التعريف بالماهية، ولا ندخل الاعراض في المفهوم. وهذا من شأنه أن يوسع مجال القضايا التركيبية، مثلاً لا ندخل في تعريف الحيوان المجتر أنه مشقوق الظلف، لهذا ينبغي أن نعد القضية: الحيوان المحتر مشقوق الظلف - قضية تركيبية. وفي الاستدلال الرياضي نستند الى الاحكام التركيبية، فتعريف المثلث لا يتضمن كون مجموع زواياه يساوي قائمتين، كما لا يتضمن أن مجموع ضلعيه أكبر من الضلع الثالث، الخ، فالقضايا التي من هذا النوع يجب أن تعد تركيبية.

الواقع أن القضايا التركيبية هي القضايا الحقة، لأنها تأتي بعلم جديد، فاذا كان العلم يقوم على اكتشاف صفات أو خواص جديدة، فإن القضايا العلمية هي القضايا التركيبية، أما القضايا التحليلية فترجع في النهاية إما الى تحصيل الحاصل أو الى أن تكون تعريفات لفظية بأن يكون الموضوع والمحمول لفظين أو تعبيرين مختلفين لسمى أو مدلول واحد. وأمثال هذه القضايا ان افادت في الايضاح، فإنها لا تفيد في الكشف.

ونحصل على القضايا التركيبية إما بالتجربة، أو بالاستدلال الرياضي، أو القياس. فالتجربة ينبوع دائم لايجاد قضايا تركيبية، لأن التجربة تدلنا دائماً على صفات

خاطئين، واذا لم ينفذوها أثموا في حق ضميرهم الاخلاقي، وكانوا خاطئين.

اذن سواء عليهم أنفذوا نيتهم في القتل أم لم ينفذوها فإنهم خاطئون. ويتميز قياس الاحراج من القياس الاستثنائي المنفصل بكون هذا الأخير ينتج أحد طرفي الانفصال فقط، بينما قياس الاحراج ينتج كلا طرفي (أو كل أطراف) الانفصال.

راجع تفصيله في كتابنا : «المنطق الصوري والرياضي» ط ٢، ص ٢٣٤ - ص ٢٤٠ (القاهرة، سنة ١٩٦٣)

الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية

الاحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول مستخلصاً من ماهية الموضوع، والتركيبية هي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع. ولو اعتبرنا ان كل صفة يمكن أن تدخل في مفهوم الموضوع يجب اعتبارها داخلية فيه، فإن من الواجب أن نعد كل الاحكام الصحيحة أحكاماً تحليلية. أما اذا فسرنا المفهوم تفسيراً ذاتياً، بمعنى أنه مجموع الصفات التي أعرفها عن شيء، فإن القضايا يصح أن تكون تحليلية أو تركيبية تبعاً لمدى علمي بالشيء. فاذا كنت أعرف كتاباً قرأته كثيراً دون أن أتنبه مثلاً الى تاريخ طبعه، فإنني حينما أتنبه الى ذلك، فإن هذه الصفة تعتبر جديدة، فيكون الحكم تركيبياً.

لكن كنت Kant لم يقصد هذا حين فرق بين الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية، وإنما فرق بينهما على أساس التعريف أو الحد. فاذا كانت الصفة المحمولة على الموضوع داخلية في حد الموضوع، كانت القضية تحليلية، واذا لم تكن داخلية في حد الموضوع، كانت تركيبية. فاذا قلت إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد داخلية في تعريف الجسم، وبذلك تعد هذه القضية تحليلية. واذا قلت: الجسم غير نفاذ - فإن هذا القول لا يضيف صفة جديدة لمفهوم الجسم، لأن عدم القابلية للنفوذ تكون جزءاً من تعريف الجسم باعتباره جسماً مادياً في مقابل الجسم

النفسية . في سنة ١٩١٢ نشر كتابه « في الخلق العصبي » (ميونيخ سنة ١٩١٢) . في سنة ١٩١٤ بدأ في إصدار المجلة الدولية لعلم النفس الفردي » وقد استمرت حتى سنة ١٩٣٥ ، وفي المقالات التي نشرها فيها أقام بناء علم النفس الفردي شيئاً فشيئاً . ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ التحق بالجيش النمساوي . فلما انتهت الحرب اتجه اهتمامه الى ارشاد الاطفال كوسيلة من وسائل علم النفس الطبي الوقائي . ولقي رعاية من الحكومة النمساوية في هذا المجال ، فأنشأ مراكز لارشاد الطفل في فيينا ، وميونخ وبرلين . وانتشرت أفكاره في مجال ارشاد الاسرة والطفل بين رجال التربية . وهو من ناحيته تحول في أنحاء أوروبا والولايات المتحدة الاميركية لترويج أفكاره . وكان منذ سنة ١٩١٢ قد بدأ التدريس في المدرسة الشعبية العليا وفي معهد التربية في فيينا ، فاستمر في هذا العمل الى أن عين في سنة ١٩٢٩ أستاذاً لعلم النفس الطبي في كلية طب لونغ ايلند (Long Island) في نيويورك . وخلال الثلاثينات اهتم بما سماه « الاهتمام الاجتماعي » والقي محاضرات للدعوة اليه تنسم بالوعظ والدعوة اكثر مما تنسم بالعلم ، وكان يستهدف من ذلك مواجهة الحركة النازية والفاشية .

ومن أبرز مؤلفاته الأخرى (وكلها بالالمانية ما عدا رقمي : (٦ ، ٤) :

١ - « مشكلة الجنسية المثلية (اللواط والسحاق) » سنة ١٩١٧ .

٢ - « الممارسة النظرية في علم النفس الفردي » ، ميونيخ سنة ١٩٢٠ .

٣ - « معرفة الناس » ، ليبستك سنة ١٩٢٧ .

٤ - « غط الحياة » بالانجليزية ، لندن سنة ١٩٣١ .

٥ - « الدين وعلم النفس الفردي » فيينا سنة ١٩٣٣ .

٦ - « الاهتمام الاجتماعي » : « تحيد للانسانية » (بالانجليزية) لندن ، ١٩٣٦ .

يرى أدler أن الحياة النفسية تيار مستمر خلاق لا يمكن التنبؤ بمجراه وفي كل واحد منا فروق جوهرية تتميز بها عن سائر الناس لأن تجارب كل واحدنا تختلف عن تجارب الآخر . ومن هنا كان من الضروري أن يكون علم النفس فردياً . لكن كيف يمكن التحدث عن علم بما هو فردي ؟ ان ذلك يكون

جديدة لم نعرفها بعد ، وكذلك الحال في الاستدلال الرياضي : نجد أنه يكاد يقوم كله على القضايا التركيبية (راجع في مقابل ذلك آراء بونكاريه وراسل) ، حيث نستخلص - دون اللجوء الى التجربة - حقائق جديدة ، هي قضايا تركيبية . كذلك يمكن النظر الى النتيجة في القياس على أنها قضية تركيبية ، لأنها تحوي محمولاً ليس داخلاً في حد الموضوع ، وانما يدخل في المقدمة الكبرى .

والخلاصة ، أن للتفرقة بين الاحكام التحليلية والاحكام التجريبية أهميتها وفائدتها ، وكنت Kant يسمي الاحكام التحليلية أيضاً باسم : الاحكام الايضاحية ، ويسمي التركيبية أيضاً باسم : الاحكام الامتدادية extensifs ، إذ الأولى تقتصر على الايضاح دون إضافة جديدة ، بينما معرفة الثانية توسع وتمتد بمعرفتنا للموضوع .

وبولي كنت أهمية بالغة لدراسة الاحكام التركيبية القبلية - راجع كتابنا : « امانويل كنت » ص ١١٧ وما يتلوها (ج ١ سنة ١٩٧٧ ، الكويت) .

وراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ١٣٤ - ١٣٥ ، (ط ٢ القاهرة ، سنة ١٩٦٣) .

أدler

Alfred Adler

عالم نفسي طبي ، وهو مؤسس ما يسمى بعلم النفس الفردي .

ولد في بينسنج Penzing بنواحي فيينا (النمسا) من اسرة هنغارية يهودية في ٧ فبراير سنة ١٨٧٠ ، وتوفي في أبردين Aberdeen (اسكتلندا - بريطانيا) في ٢٨ مايو سنة ١٩٣٧ .

درس الطب في جامعة فيينا ، حيث حصل على اجازة الطب في سنة ١٨٩٦ ومارس مهنة الطب واعتنق المسيحية ، ظاهرياً فيما يبدو . ثم انصرف الى علم النفس ، وتعاون مع فرويد وجماعته ، ثم ما لبث حتى اختلف مع فرويد وجماعته ، ويظهر ذلك لأول مرة في كتابه « دراسة عن دونية الأعضاء » Studie über Minderartigkeit von Organen نشره في سنة ١٩٠٧ (فيينا وبرلين) وفيه يعلن صراحة معارضته لآراء فرويد . وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مركزاً تجريبياً في فيينا للأمراض

نلاحظ أن بعض الافراد يصلون الى تفوق حقيقي في العلاقات الاجتماعية ، وفي العمل ، وفي الزواج ، وهي العمليات الثلاث الرئيسية التي يحددها أدler للانسان . والبعض الآخرون يصلون الى تفوق مبالغ فيه ، وبالتالي زائف : فيعزلون ، ويشعرون نحو الآخرين بالاحتقار ، وفي الأحوال الخطيرة يكون هناك عصابات عضوية ووظيفية ، وقد يصل ذلك الى درجة ارتكاب الجرائم وسائر أنواع الشذوذ والانحراف الانسانية .

مراجع

- H. Sperber, A.A., der Mensch u. seine Lehre, Monaco 1926;
- J. Wendeler, Die Individualpsychol. A. A.s in ihrer Beziehung zur Philos. des Als- Ob H. Vaihingers, Friburgo 1932 (diss.);
- W. M. Kranefeldt, Secret Ways of the Mind, Londra 1934;
- N. Seelhammer, Die Individualpsychol. A.s dargestellt u. kritisch untersucht vom Standpunkt der kathol. Moraltheologie, Düsseldorf 1934;
- M. Ganz, La psicología de A. A. y el desenvolvimiento del niño, Madrid 1938;
- O. Bumke, Die Psychoanalyse u. ihre Kinder, 2ª ed., Berlino 1938;
- P. Bottome, A.A. Apostle of Freedom, Londra 1939; tr. sp., Barcellona 1952;
- H. Orgler, A.A. The Man a. his Work, ivi 1939; 3ª ed. 1963;
- P. Plottke, Il dinamismo della personalità nella dottrina di A., in «Riv. Psicol.» 1944- 45;
- W.M. Kranefeldt, Therapeutische Psychologie. Freud, A., Jung, intr. di C.A. Jung, 2ª ed., Berlino; 1950.
- O. Spiel, La doctrine d'A.A., tr. fr., Parigi 1954;
- H.L. - R.R. Ansbacher, The Individual Psychology of A.A. A Systematic Presentation in sels. from his Writings, Nuova York 1956;
- L. Way, A.A. An Introduction to his Philos., Harmondsworth 1956;
- A. Stern, La psychol. individuelle d'A. A. et la philos., in «Rev. philos. Fr. Etr.», 1960, pp. 313- 26;

بالبحث في العوامل الايجابية التي تسيطر على تكوين التميز النفسي الفردي . وهو في سبيل ذلك يستعين بما يسميه « بالخط المستقيم الفردي من الأدنى الى الأعلى » لكل الحياة النفسية للانسان . في خلال هذا الخط يحاول الانسان أن يعوض عما يشعره من نقص تجاه الآخرين . فالطفل يشعر بنقص نحو الفتى ، والفتى نحو الشاب المكتمل الشباب ، والشاب نحو الرجل الكامل الرجولة . لهذا نشأت في داخل نفسية الانسان « مركبات نقص » تفعل فعلها القوي في تكوين استجاباته وأخلاقه . لكن المبالغة في التعويض تؤدي الى احد أمرين متقابلين: أما إلى العبقرية كما هي الحال في صمم بيتهوفن أو الى مرض نفسي : هستيريا أو بارانويا .

وذهب أدler الى أن في الانسان نوازع فطرية من أبرزها النزعة العدوانية و « الحاجة الى اللطف » . وقال عن الشعور بالنقص « بأنه شعور مشترك بين كل الاطفال ورد فعل الطفل ازاء ذلك هو « الشعور بالاستعلاء » ، الذي جعله يحل محل القول « بالنزعة العدوانية » . وهذا الشعور بالاستعلاء يتجه نحو القوة الرجولية والسيطرة ، لكن هذه النزعة الاستعلائية تقوم الحياة الاجتماعية بالحد منها وتهذيبها وتعديلها ، فيتحوّل أحياناً الى ضده وهو التواضع والاستخاء ، وهذا ما يسميه أدler بالانتقال من وهم Fiction الى وهم مضاد antifiction لكن الغرض لا يزال هو الاستعلاء . يقول أدler : « ان من بين انتصارات الفطنة (Witz) الانسانية انها تحقق الوهم المرشد بواسطة التكيف مع الوهم المضاد . . . أن تنتصر بواسطة التواضع والخضوع . . . أن تحدث آلاماً في الغير بواسطة آلامنا نحن ، أن نسعى الى بلوغ الهدف من القوة الرجولية ، بواسطة وسائل أنثوية أن نبدو صغاراً كما نبدو كباراً ، وغالباً ما تكون حيل المصابين بالعُصابات من هذا النوع » .

ومن أعراض الاصابة بالعُصاب أن يسعى المصاب الى تشكيل البيئة وفقاً لوهمه ، بينما الشخص السوي يشكل نفسه وفقاً لبيئته . وكل واحد منا هو حصيلة فعل عناصر متجهة نحو اغراض وهمية أو حقيقية ، حصيلة عوامل صادرة عن الفرد أو عن البيئة الكونية والاجتماعية المحيطة به . وتتداخل هذه العناصر والعوامل على مستويات مختلفة وعلى درجات متفاوتة من الانسجام ، من اجل تكوين الشخصية . ويمكن أن يقال بوجه عام ان عملية النمو في الفرد تتخذ أوجها ايجابية أو سلبية ، وفقاً لكون قوى الفرد النفسية الفيزيائية تتوافق مع القوى الكونية والاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها . ونحن

Die Axiome der Geometrie. Untersuchung der Riemann - Helmholtzschen Raumtheorien, Leipzig, 1876.

وكان من الاسهامات الأولى في فلسفة الهندسات الجديدة
اللا إقليدية .

وفي ميدان المنطق نذكر له :

- 1) Logik . I Logische Elementarlehre, Halle 1392.
- 2) «Logische Studien» in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1878.

وفي علم النفس :

- 1) Die Psychologie der Kinder, Bonn, 1901.
- 2) Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle 1905.
- 3) Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, Köln, 1907.
- 4) Reproduktions psychologie, Berlin, 1920.

وقد كان أردمن من أنصار نظرية التوازي النفسي -
الجسمي في فهم الظواهر النفسية . ويميز بين الفكر المعبر عنه
باللغة ، والفكر العياني . وهذا الأخير ينقسم إلى فكر تحت عقلي
عند الأطفال والحيوان ، وفكر فوق عقلي عند الإنسان البالغ أعلى
درجات الفكر العقلي . وحياة الشعور (أو الوعي) تحتوي دائماً
على بقايا لا واعية .

ويجعل أردمن المنطق قريباً من علم النفس ، لكنه يميز
بينهما مع ذلك بكون علم النفس علم وقائع جزئية محددة زماناً
ومكاناً ، بينما المنطق علم كلي عام ، شكلي ومعيارى والموضوع
الرئيسي في المنطق ، هو الحكم ، ففيه تتحد مضمونات
المعاني .

مراجع

- E. Wentscher: « Benno Erdmann als Historiker der Philosophie», in Kantstudien 1921.
- E. Wentscher: « B. Erdmann's Stellung zu Kantsethik» in Kantstudien 1927.

- O. Chabas, Liberté et valeur selon la doctrine d'A. A., in «Atti del XII Congr. intern. di Filos.» XII, Firenze 1961;
- L. Way. A.'s Place in Psychology, 2^a ed., Nuova York 1962.
- J. Rattner, Individualpsychol. Eine Einführung in d. tiefenpsycholog. Lehre von A.A., Monaco 1963;
- L. Smeriglio, La psicopedag. di A.A., in «Prospettive pedag.», 1965, pp. 294- 343.

أردمن (بنو)

Benno Erdmann

باحث في المنطق ومؤرخ للفلسفة الماني ، ولد في Guhranu bei Glogau في ١٦/٥/١٨٥١ ، وتوفي في برلين في ١٩٢١/١/٧ .

درس في برلين وهيدلبرج على هلمهولتس وبونتس وتسلمر وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من برلين في سنة ١٨٧٦ ، وقام بالتدريس في جامعات كيل (سنة ١٨٧٨) وبراسلافيا (١٨٨٤) وهله (سنة ١٨٩٠) وبون (سنة ١٨٩٨) وبرلين (سنة ١٩٠٩) .

وقد حاول في المنطق تفسير العمليات المنطقية بواسطة علم النفس على غرار ما فعل زجفرت ويروسلم Jerusalem ، مما أثار ضدهم دعاة النزعة الموضوعية ومذهب الظاهريات .

وشارك في تاريخ الفلسفة بعدة مؤلفات ، نذكر منها :

- (1) Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig, 1876.
- (2) Kants Kritizismus. Leipzig 1878 .
- (3) Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft» in ABH. d. Berl. Akad., 1917.

وبعد وفاة دلتاي أشرف على اعداد النشرة الكاملة لمؤلفات ليبنتس وكنت التي قامت على اصدارها أكاديمية برلين ، وكتب مقدمات مهمة لمؤلفات كنت في هذه النشرة .

وفي ميدان فلسفة العلوم ألف أردمن كتاباً بعنوان « بدييات الهندسة : بحث في نظريات المكان هند هلمهولتس ورعين » :

أرمدن (يوهانس ادوارد)

أرزمس

Erasmus, Van Rotterdam

من أعظم رجال النزعة الانسانية وعصر النهضة في أوروبا. ولد في سنة ١٤٦٦ أو سنة ١٤٦٧ أو سنة ١٤٦٩ في مدينة روتردام (أكبر موانئ هولندة) وتوفي في بازل (سويسرة) في ١٢ يوليو سنة ١٥٣٦. وكان الابن غير الشرعي لـ Rotger Gerrit ومرجريت. وهذه الولادة غير الشرعية الفت بظلمها على حياته كلها، وكانت مصدر متاعب له من جانب اعدائه وحساده، ودخل دير رهبان عمواس في قرية Steijn بالقرب من مدينة خودا Gouda (في وسط هولندة) لكنه لم يستطع التكيف مع الحياة الديرانية، وسنحت له الفرصة للتخلص من الرهبنة حين عرض عليه هينرش فون برجن Heinrich von Bergen، أسقف كنبريه Cambrai أن يتخذ كتاباً عنده. وبهذا بدأت مرحلة أسفاره، فسافر إلى فرنسا، وانجلترا وإيطاليا وسويسرة. وفي سنة ١٥١٧ أعفاه البابا ليو العاشر من نذره للرهبنة، لكن لم يعفه من الاستمرار في الكهنوتية، وتوطدت علاقته بكبار أصحاب النزعة الإنسانية في أوروبا، وخصوصاً توماس مور وجون كولت John Colet. ولما قامت حركة الإصلاح الديني على يد لوتر، اهتم بها، لكنه رأى خطرها على الفكر والثقافة الإنسانية، ولهذا حاربها، بعد أن كان قد أمل منها في مطلعها أن تعالج مفاسد رجال الدين وتحرر العقل من سلطان الكنيسة.

وفي سنة ١٥٠٩ دعاه هنري الثامن، ملك انجلترا، الى بلاطه. وفي اثناء رحلته الف كتابه الشهير: «مدح الجنون» وقام بتدريس اللغة اليونانية في كمبردج، وفيها قام بشرح بعض كتب آباء الكنيسة وتفسير الاناجيل. وعاش في انجلترا عامين (سنة ١٥١٥ - ١٥١٦) وحينئذ دعاه عاهل الاراضي الواطئة، شارل الذي سيصبح فيها بعد ملكا على اسبانيا وامبراطورا لمانيا باسم كارل الخامس (شارلكان) وعينه بلقب مستشار للملك براتب ٤٠٠ فلورين، مما كفل له معاشا رغيداً وكتب من اجل الملك كارل مؤلفه: «واجبات الامير المسيحي» Institutio Principis Christianis (طبع في لوزان سنة ١٥١٦) بيد أنه لم يشارك في السياسة، لأنه كرس نفسه لأمور الفكر وحدها. وفي سنة ١٥٢١ استقر نهائيا في مدينة بازل (سويسرة) لكن لما انتصرت حركة الإصلاح الديني في بازل في سنة ١٥٢٩ اضطر الى مغادرتها الى فريبورج في بريسجاو

Johannes Eduard Erdman

مؤرخ للفلسفة الحديثة، هيجلي النزعة، ولد في Wolmar في مقاطعة لتونيا (البليطيق) في ١٣ / ٦ / ١٨٠٥، وتوفي في هله، في ١٢ / ٦ / ١٨٩٢.

درس في Dorpat وبرلين حيث تتلمذ على هيجل وصار بعد ذلك من أنصار فلسفته والمهتمين بشرح منطقته. ودرس اللاهوت وصار كاهناً في قريته في سنة ١٨٢٦. ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ وألف كتابه الرئيسي بعنوان: «محاولة لعرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة» (في ثلاثة أجزاء، ليتسك سنة ١٨٣٤ - سنة ١٨٥١). وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل للتدريس سنة ١٨٣٤ دعي أستاذاً مساعداً في جامعة هله سنة ١٨٣٦، ثم صار فيها أستاذاً في سنة ١٨٣٩.

وقد حاول في كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة أن يعرض مذاهب الفلاسفة المحدثين وفقاً للصور الاجمالية التي وضعها هيجل ولكن لا تزال لهذا الكتاب قيمته لوفرة ما فيه من معلومات ومجهوده الفكري.

وفي آخريات حياته اهتم بعلم النفس وفقاً للمنهج العقلي.

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- 1) Leib und Seele. Halle, 1337.
- 2) Natur und Schöpfung. Leipzig, 1840.
- 3) Grundriss der Psychologie, Leipzig, 1840.
- 4) Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, 1841.
- 5) Vermischte Aufsätze. Halle, 1846.
- 6) Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 Bde. 1865-7.

مراجع

- W- Moog; Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.
- Glockner.

في مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب «موجز تاريخ الفلسفة» (اشتوتجارت سنة ١٩٦٤).

أرزمس يؤكد ضرورة أن يجمع السياسي بين الاخلاق والسياسة ، فيراعي قواعد الاخلاق في سلوكه السياسي . كذلك يهاجم ارزمس الحروب وقال عنها انها « غرق لكل الامور الحيرة » . Omium bonarum rerum naufragium

نشرات مؤلفاته

توجد نشرات قديمة غير كاملة لمؤلفات ارزمس ، نذكر منها طبعة بازل في ٩ مجلدات ، سنة ١٥٤٠ - سنة ١٥٤١ ، وطبعة لندن في ١٠ مجلدات سنة ١٧٠٣ - سنة ١٧٠٦ ، وقد أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم في ١١ مجلدًا سنة ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، وفي لندن سنة ١٩٦٢ .

مراجع

- A. Mayer: Etudes critiques sur les relations d'Erasmus Luther. Paris, 1909.
- P. S. Allen: The age of Erasmus. Oxford 1914.
- G. B. Pineau: Erasme, sa pensée religieuse. Paris 1924.
- L. Borghi: umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam. Firenze 1935.
- K. A Meissinger: Erasmus von Rotterdam, Wien, 1942.
- S.A. Nulli: Erasme e il rinascimento, Torino, 1955.
- L. Bouyer: Autour d'Erasmus. Paris, 1955.

أرسطوطاليس

Aristoteles

أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب بـ «المعلم الأول»، و«صاحب المنطق».

حياة ارسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس في سنة ٣٨٤ ق . م . بمدينة اسطاغيرا ، وهي مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقي من خليجية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة

(المانيات) . لكنه صار هدفاً لهجمات انصار الاصلاح الديني، ففكر في العودة الى وطنه، هولندة . وكان عليه قبل ذلك ان يذهب الى بازل للاشراف على طبع عدة كتب . لكن مرض النقرس أثقل عليه . وتوفي في ليلة ١٢ الى ١٣ يوليو سنة ١٥٣٦ ودفن في كاتدرائية بازل .

والفضل الأكبر لارزمس هو في احياء التراث الكلاسيكي اليوناني واللاتيني بالتحقيق والنشر النقدي وفقا للمخطوطات المتاحة له . فمن بين مؤلفات اللاتين نشر مؤلفات كاتون (سنة ١٥١٣) وبعض المؤرخين اللاتين (سوتيون، وأمليوس، وفكتور، وأميان مرسلان، ويوتروب، وكونت - كيرس) ونشر كتاب «في الواجبات» لشيثرون (سنة ١٥٢٠) و«التوسكلات» لشيثرون ايضا، وبعض مؤلفات سينكا وبليتيوس العجوز (سنة ١٥٢٥) وتيتوس ليفيوس (سنة ١٥٣١)، وطبعة مشهورة لمسرحيات تيرنيتوس (سنة ١٥٣٢) . - ومن بين المؤلفات اليونانية حقق ونشر الطبعة الاولى من مؤلفات بطليموس (سنة ١٥٣٠) والطبعة الاولى الكاملة لمؤلفات أرسطو (سنة ١٥٣١) وخطب ديموستانس الخ .

أما كتبه في ميدان اللاهوت فعديدة جدا، نذكر على رأسها نشرته النقدية لأسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، مع ترجمة إلى اللاتينية قام هو بها (بازل سنة ١٥١٦ ، ط ٢ سنة ١٥١٩ ، ط ٣ سنة ١٥٢٢ ، الخ) وقد قام لوتر بترجمة «العهد الجديد» بحسب الطبعة الثانية من نشرة ارزمس هذه، وذلك إلى اللغة الألمانية، وقد استخدم ارزمس في تحقيق «العهد الجديد» خمس مخطوطات، بالإضافة إلى استفادته من مراجعة فلا Valla لتسع مخطوطات أخرى .

أما مؤلفاته ذات الصبغة الفلسفية فهي :

- 1) Enchiridion militis christiani, 1502.
- 2) Encomium moriae seu Laus stultiae, 1509.
- 3) De Libero arbitrio, 1524.
- 4) Hyperaspistes

والثالث هو رد على كتاب لوتر بعنوان De servo arbitrio الذي نقده الكتاب الثالث هنا . ولارزمس آراء جيدة في التربية وفي التوجيه الاخلاقي والسياسي ، ففي نفس العصر الذي كتب فيه مكيافللي كتابه الشهير : « الامير » وفصل فيه بين الاخلاق والسياسة ، لأن السياسي لا أخلاق له ، نجد

للمقدونيين . ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الاثنيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ، حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق . م . وهو في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بظلميوس الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » يقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ و « كتب مستورة » ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » . وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام التالية :

(أ) الكتب المنطقية :

(ب) الكتب الطبيعية .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

(د) الكتب الأخلاقية .

(هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

١ - « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، المثلک ، الفعل ، الأنفعال .

٢ - « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية المنطقية .

٣ - « التحليلات الأولى » - وهي بحث في القياس .

الاسقلابيين ، وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثاني ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدوني الذي كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلكيس في يوبيا ، وفقد أرسطو والده في سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

وحوالى سنة ٣٦٦ ق . م . وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهي المدرسة التي كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتلمذ له حتى وفاة الأستاذ ، مشاركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) في الكتابة . توفي أفلاطون في سنة ٣٤٨ ق . م . فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسبوسيبوس ، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له في الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند هرمياس حاكم ارتنيوس ، وقام بالتدريس والبحث العلمي والاجتماعي ، وبعد عامين أو ثلاثة انتقل أرسطو من طرواد إلى ميتلين في جزيرة لسبوس ، لكنه لم يقيم فيها طويلاً إذ دعاه في سنة ٣٤٣ فيليب المقدوني إلى بلاطه في مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذي كانت سنه آنذاك ١٣ سنة .

وفي مقدونيا علم أرسطو نبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ق . م . ، فجاءت أخت أو بنت أخي هرمياس ، وهي فريثياس ولجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو ، لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ، وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للأسكندر ، الذي تولى العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ، وانهمك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق . م . ، وجاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، وقامت تنافس أكاديمية افلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط ، وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثنتي عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفي الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق . م . أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي

القسم المتعلق بالقومودية، بينما بقي لنا ذلك المتعلق بالطراغودية.

كتاب «ما بعد الطبيعة»

هذا العنوان: «ما بعد الطبيعة» ليس من وضع أرسطوطاليس، بل وضعه أندرونيقوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وقد رتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا بعد كتاب «الطبيعة» («السماع الطبيعي») ولهذا سمّاه «ما بعد الطبيعة» أي: التالي في الترتيب الذي استحدثه هو لكتاب الطبيعة. فالمسألة مسألة ترتيب، فحسب، ولا شأن للعنوان بموضوع الكتاب. أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو «الفلسفة الأولى».

و«كتاب ما بعد الطبيعة» يتألف من أربع عشرة مقالة.

وهاك ملخصاً إجمالياً لما في كل مقالة:

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) تعرّف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها أو عللها وهي أربع: علة فاعلية، علة غائية، علة مادية، علة صورية وهذه الأخيرة هي الأهم في نظر أرسطو. وهي المعنى الحقيقي للعلة. ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو في بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة. لأن الفلسفة لم تقم على العلل الأربع التي كشف عنها أرسطو في القسم الأول من هذه المقالة. وهكذا بتأيد القسم النظري بالقسم الثاني التاريخي. ولهذا القسم أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية.

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) وهي موجزة جداً، ويشك في صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو نفسه. وفيه يردد نفس الذي قاله في المقالة الأولى من أن الفلسفة هي البحث عن العلل النهائية. ولا بد من الوقوف عند علل نهائية، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية.

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية وبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة. ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات). مثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث في كل أنواع العلل؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم؟ (٣) هل هنا علم واحد لكل الجواهر، أو عدة علوم؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا

٤ - «التحليلات الثانية» - وهي بحث في البرهان.

٥ - «المواضع الجدلية» ويبحث في الحجج المحتملة.

٥ مكرر - «المغالطات السوفسطائية» - ويبحث في

المغالطات.

(ب) الكتب الطبيعية

٦ - «السماع الطبيعي» وهو كتابه الرئيسي في علم الطبيعة، ويقع في ثماني مقالات، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان.

٧ - «في النفس» ويبحث في الحياة في مختلف أشكالها، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية، ووظائف النفس، وقواها، والعقل.

٨ - «في الكون والفساد» - ويبحث في تكون الأشياء وانحلالها.

٩ - «في السماء» ويبحث في الاجرام بنوعيتها: الفاسدة وهي الواقعة تحت فلك القمر، والخالدة وهي الاجرام السماوية.

١٠ - «الحيوان» - وهو دراسة علمية للحيوان، ويشتمل على ١٩ مقالة.

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ - «ما بعد الطبيعة»

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - «الأخلاق إلى نيقوماخوس» - أهدها كما قلنا إلى ابنه؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو. وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ.

١٣ - «الأخلاق إلى أوديموس» أو بالأحرى «الأخلاق تأليف أوديموس» - إذ يشك تماماً في صحة نسبته إلى أرسطو، وهو بالأحرى بقلم أوديموس.

١٤ - «الأخلاق الكبرى» - وهو منتزع من الكتابين السابقين، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو.

١٥ - «السياسة» - ويبحث في الدولة ونظمها.

١٦ - «دستور الأثينيين» - وهو واحد من ٥٢ دستوراً درسها أرسطو، وقد عثر عليه في سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر.

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - «في الشعر» - ولم يبق منه إلا قسم واحد، وفقد

«الطبيعة، خصوصاً وأن ذيوجانس اللائريسي (٥: ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها: «في الأمور التي تقال بعدة معاني».

ولم يتخذ أرسطو في إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦- المقالة السادسة (مقالة الابسلون): وفيه يتناول الشك الأول الذي وضعه في مقالة البيتا وأشرنا إليه من قبل، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم المتعلق بالعلل الأولى. والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عالٍ واحد، وبين التصور الأنطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود.

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقارير حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للموجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي: الوجود بالعرض (فصل ٢-٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤)، إذ الأول غير قابل للعلم، والثاني ليس إلا تعديلاً للفكر. كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية. وبين معنى الحق والباطل.

٧- المقالة السابعة (الزيتا): يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر. وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهوى والكل والفرد أو أجزائه، بل فقط إلى الماهية، أي إلى الصورة، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني، بل الصورة غير المفارقة، القائمة في المحسوس، والتي هي موضوع التعريف.

٨- المقالة الثامنة (الإيتا). وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهوى، وتحلل طبيعة هاتين.

٩- المقالة التاسعة (الثيتا): وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبادئ الفعل والقوة. والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعها المختلفة وعلاقاتها المتبادلة. وبهذا ينتهي البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود.

١٠- المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادئ الجوهر. فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد:

يشمل غير الجواهر، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هي المبادئ الحقيقية فهل ينبغي أن نعد المبادئ هي الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التي تقال مباشرة على الأفراد؟ (٨) إذا لم يكن ها هنا غير الأفراد، والأفراد عددهم لا يتناهي، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تتم المعرفة؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هي هي نفسها، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد وما السبب في ذلك؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هي موضوع الموجود والواحد، وينبغي البحث عن طبيعتها؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة، أو على نحو آخر؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر؟

٤- المقالة الرابعة (الجمي): موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث في الموجود بما هو موجود. وفي هذه المقالة يبحث أرسطو في الموجود بما هو موجود، أي من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهييات وفي مبدأ التناقض. وتنقسم المقالة إلى قسمين: الأول (فصل ١-٢) يحدد موضوع الميتافيزيقا؛ والثاني (الفصل ٣-٨) نقدي يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى، وخصوصاً مبدأ التناقض.

٥- المقالة الخامسة (الدلتا): هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفي، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هي:

المبدأ- العلة- العنصر- الطبيعة- الضروري- الواحد- الموجود- الجوهر- ذات الشيء، المخالف، المبين، الشبيه- المتقابلات، المتضادات، الغيرية، النوعية- المتقدم والمتأخر- القدرة، قادر على؛ العجز؛ عاجز عن- الكم- الكيف- الإضافة- التام- النهاية- فيه، وبه، ومن أجله- الوضع- الخال- الانفعال- العدم- المثلث- يصدر عن- الجزء- الكل- المبتور- الجنس- الزائفة- العرض.

وواضح أن هذا المعجم الفلسفي لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلي، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان في الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج في كتاب ما بعد

يؤلفان كلاً واحداً في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب ما بعد الطبيعة
نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك
اللذة التي تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه
الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا
يكون العلم الحقيقي .

والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما
هي هذه العلل والمبادئ ؟ .

إنها العلل والمبادئ الأولى .

وعلم ما بعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو
موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ،
بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة : كالرياضيات
تدرس المقادير ، والطبيعية تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود
وصفات الوجود الجوهرية . فما هي هذه الصفات ؟ هي :
الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ؛
والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم
علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم
فيه .

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل . ولهذا كان
البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة .

وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ،
مادية ، صورية . فالمنضدة التي أكتب عليها : علتها الفاعلية
هي النجار ، والغائية هي إمكان الكتابة ، والمادية هي
الخشب ، والصورية هي الصورة التي هي عليها ، وهذه
الصورة هي ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلل العلة
الصورية

والجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولهذا كان نظر الفلسفة
الأولى في الجوهر : من حيث علله ومباؤه .

الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى
الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلي . ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها
يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى
التضاد ، ويشيع القول في الواحد والكثير ، والغيرية والنوعية .

١١ - المقالة الحادية عشر (الكبا) : تنقسم إلى قسمين
متباينين : الأول (فصل ١ - ٧) تكرر لما سبق أن ذكره في
المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨ -
١٢) منتزع من كتاب « السماع الطبيعي » ؛ وهذه المقتبسات
يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن
أن يعد هذا القسم الثاني مَدْخِلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم
اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢ - المقالة الثانية عشرة (اللامدا ، مقالة اللام) تحتل
هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها
عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس
ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ،
مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك
أزلي أبدي غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى وييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة
أرسطو ، وأنها كانت في الأصل محاضرة أُلقيت على الجمهور ،
ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر
مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن
(فيها عدا الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ - ٣٧) الذي يرجع إلى عهد
متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر
المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل
١ إلى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ إلى ١٠ . في الأول يلخص
بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود
موجود أول . والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي
إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل
التعدد ويقول بعدة محركين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو
٥٥

١٣ و ١٤ - المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو
والنو) : مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع
مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أي التي تقول بالصور (المثل
الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون) والزراعة المتأثرة
بالفيثاغورية في الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما

« فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة - والاتصال لا يكون إلا فيها (أي في المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطْعٌ منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية . فيجب أن يكون محركُ هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علةً لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه بدائماً ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا تنقطع بجواهر ازلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخرجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهولي ، إذ ليس في طبيعته بالقوة .

« ولا يجب أن نلظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة . فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المتحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحالٍ واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها ، والدوام من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً علتيّ الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحسُّ عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيرة (أي الكواكب

و « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يزل كذلك . فَيُطْلَبُ : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبلية الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول . « فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس يعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء - من طبيعة الأعراض - أزلية لا تفسد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإنا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصوها لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي اجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرك لها . فكيف يمكن أن تنوهم المحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه (أي التحريك) الدهر كله ، وليس مانع يمنع من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقْدَر ، - لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور ، إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة .

لكن أرسطو ، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة (اللام) فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية ، الأبدية ، ووجدها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أي ٤٧ أو ٥٥ . لكنه في الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ - ٣٨ يستدرك على هذا التكاثر للعللة الأولى فيقول كما لخصه ثامسطيوس : «إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهيوبي ، ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد » (الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعللة الأولى واحدة أي أن « الله » واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقال (اللام) هذه ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة : « يريد (أي أرسطو) : وإن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، فالموجودات التي ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا إستقامة وإعتدال ، ولذلك كما قال : لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦) .

وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد .

الطبيعة

إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث في الجوهر اللامحسوس الأزلي الأبدى ، أي بعبارة أوضح ، في الله ، فإن علم الطبيعة يبحث في الجوهر المتحرك المحسوس . والواقع أنه نظراً إلى أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك ، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة ، لأن الحركة لا توجد إلا في جسم . ولهذا كان موضوع الطبيعة الأجسام من حيث الحركة . إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا ، فإنه ليس المقصود بها هنا ، الأجسام أيًا كانت ، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك ، الممتدة بالفعل . وهذا التحديد يخرج الأجسام الرياضية ، لأنها لا تتحرك بالفعل ، ولأنها كذلك غير محسوسة . كما أن الحركة - في هذه الحالة - ليست أي حركة كانت ، بل

السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ أخر وترك هذه المبادئ ! » (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤) .

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باقى ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والمتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى إنما تحرك كما يحرك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها - الساء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قد استفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيد القائد من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع الساء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد » (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و« الله ناموسٌ وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌ كما لو أمكن أن يكون الناموس متفصلاً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياته هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ماله حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ ولكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . . . إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله » (الموضع المذكور ص ١٨) .

الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون. ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه، من حيث أن كل جسم يقتضي دائماً مكاناً طبيعياً يحل به، فإن من الممكن أن نفهم: لماذا كان السكون أيضاً من ذاته.

إلا أنه يقوم بلإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل. إذ أن الطبيعة مفهومة على هذا النحو، معناها القوة. وهذه القوة السارية في جميع الأشياء، لا بد أن تكون حينئذ قوة واحدة، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول. فعلى ذلك لا يمكن أن نفهم - في هذه الحالة - هذه القوة المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله، وهذا القول - في جزئيه - تعترضه مشكلتان: المشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات الطبيعية، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفس الكلية في الكون. ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة. فعلى أي نحو يجب إذن أن يفهم هذا السريان، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شيء طبيعته؟ وكيف يمكن أن نؤخذ بين جميع الطبائع، ونميز في الآن نفسه بين الجوهر؟ إن الوضع المنطقي يقتضي - في هذه الحالة - إما أن نقول بروح واحدة سارية في جميع الموجودات تسمى الطبيعة، على صورة قوة هي الحياة؛ وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء. فإذا قلنا بالمقالة الأولى، وقعنا فيما حاول أرسطو دائماً أن يتجنبه، وهو القول بالنفس الكلية. وإذا قلنا بالمقالة الثانية، فكيف نستطيع أن نفسر أن أصل الحركة هو المحرك الأول؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة - قوة التحريك هذه - صادرة عن الحركة الأولى. وهذا القول الثاني لا نستطيع تجنبه، ولو أن أرسطو يحاول دائماً أن يتجنبه بأن يقول: إنه يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى - وهي حركة المحرك الأول التي يعطيها للسواء الأولى - حركة أخرى صادرة عن محركات في مرتبة أدنى من المحرك الأول، ولو أنها هي الأخرى أزلية أبدية كذلك؛ ونعني بها - بصريح العبارة - حركات العقول.

يجب أن يفرق في داخل الأجسام بين ما هو طبيعي وما هو صناعي، فإله الحركة من ذاته، يعتبر جسماً طبيعياً، وما له الحركة من خارج، يعتبر جسماً صناعياً. والجسم الذي قلنا عنه: إنه موضوع علم الطبيعة، هو الجسم الذي يوجد مبدأ حركته في داخله. وعلى هذا فإن من الممكن أن يعرف موضوع علم الطبيعة في شيء من التفصيل، فيقال: إنه الجسم القابل للتحرك، والذي مبدأ حركته من ذاته.

ويسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم «الطبيعة». ونحن نعلم أن كل جسم إنما يتركب من هيولى وصورة، ولو ألقينا نظرة على الصلة بين الهيولى والصورة، بالنسبة إلى تجوهر الأشياء، لرأينا أن ما يكون ماهية الجسم أو المركب، هو دائماً الصورة. وعلى هذا يرى أرسطو - دائماً - أن الطبيعة يجب أن تطلق - في هذه الحالة - لا على الهيولى، وإنما بالأحرى على الصورة، نظراً إلى أن الصورة هي التي تكون الماهية. ولهذا فإن التعريف النهائي للطبيعة هو - على حد تعبير أرسطو - أنها «مبدأ أول، وعلة أولى بالذات، لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات، في شيء التغير له بالذات».

فلنبحث في تفصيل هذا التعريف، لكي نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو، فنجد أولاً أن الخاصية الأولى التي تتصف بها «الطبيعة» أنها مبدأ بالذات، ومعنى هذا أن علة الحركة والسكون في جسم ما، باعتبارها (أي هذه العلة) صادرة عن ذاته هي ما يسمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلية ذاتية. ولذا كان المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علة بالمعاني المختلفة للعلة الصورية. كما يلاحظ ثانياً أنها علة حركة، وهذه الحركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، لا من حيث أن شيئاً خارجياً هو الذي يحدث فيه هذه الحركة، ولهذا يقول «بالذات»: وهذا يرجع إلى التفرقة التي وضعها أرسطو بين التحرك بالذات والتحريك بالغير. ويقول عنها كذلك: إنها مبدأ سكون، ويجب أن يفهم السكون هنا فهمًا مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انتفاء الحركة أصلاً. فانتفاء الحركة أصلاً، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقاً. وعلى ذلك، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس. والسكون في هذه

اللامتناهي: يؤذن بالقول بوجود اللامتناهي عدة أشياء، فأولاً: الزمان لامتناه؛ وثانياً: المقادير الرياضية غير متناهية؛ وثالثاً: لكي يتم الكون والفساد باستمرار، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار، أي مالا نهاية له من الأشياء التي يتم بها كون الجواهر. ورابعاً: ان الفكر حينما ينظر إلى شيء وحدّ هذا الشيء، يندفع باستمرار إلى تصوّر وجود شيء خارج هذا الحدّ. فمن أجل هذه الاعتبارات كلها، يُحْتَل إلى الإنسان أنه لا بد من القول بوجود اللامتناهي.

فلننظر أولاً في فكرة اللامتناهي من حيث كونه جوهرأ أو من حيث كونه غرضأ، فنجد أفلاطون، والفيثاغوريين من قبل، يجعلون اللامتناهي مبدأ قائماً بذاته، وليس صفة حالة في الأشياء، أعني أنهم يجعلون من اللامتناهي جوهرأ. ولكن أرسطو يرد عليهم، فيقول إن الجوهر في هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهي، وذلك لأن اللامتناهي يُقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا يُحمل عليه هو شيء من الأشياء؛ وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهرأ، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلاً لأن ينقسم، وقوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، فتوجد حينئذ مالا نهاية في ما لا نهاية، وهذا خُلف. ويقول أرسطو من ناحية أخرى إن اللامتناهي لا يمكن أن يطلق على الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل لها، كما فعل الطبيعيون المتقدمون. وهو يسوق من أجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً: بعضها طبيعي، وبعضها منطقي. وأهم ما يقوله من الناحية الطبيعية إنه يجب أن يميّز بين ماله حد وما هو محاس، فما هو محاس لا بد بالضرورة أن يفترض وجود حدّ، وشيئاً وراء هذا الحد. أمّا ما له حد فقط، فلا يشترط وجود غير هذا الحدّ، ويمكن ألا يتصور. في هذه الحالة - وجود شيء من الأشياء وراء هذا الحد - وذلك لأن فكرة المحاس تقتضي الإضافة، أعني أنها تقتضي وجود طرفين بينهما تضاف، على حين أن فكرة «ما له حد» أو المحدود، لا تقتضي أن يكون وراء هذا الحد شيء.

كذلك يقول أرسطو إن الذي له حد، هو السطح؛ أو ان الجسم هو المحدود بسطح. وهذا يدل غاماً على أن

والملاحظ في هذا كله، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة، خصوصاً أنه إذا قال بوجود مبادئ متعددة للحركة، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظريته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلية مستمرة. لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاماً تدخل الله في الأحداث الجزئية، وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته. وهذه هي المشكلة الثانية التي لا يستطيع أرسطو أيضاً أن يقدم لها حلاً. ومهما يكن من شيء، فإن في وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة، وأن نبحث في الآثار المترتبة عليها، وهذه الآثار هي الحركة بأعم معانيها.

وهنا نرى أرسطو يفرّق بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى، في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان، والحركة في الكيف، والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً: هو الكون والفساد، أعني التغير في الجوهر. والحركة هي «كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة». وعدد الحركات أربع، وحركة النقلة أولى الحركات، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة. وبهنا هنا أن نحدد مسألة قد تنساق إلى استنتاجها، هي مسألة إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة، فقد يدعو هذا إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً، لا اعتبار فيه لأي كيف فيها عدا التغير في المكان أعني أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذريين بوجه خاص. فهذا ما يؤذن به ظاهر كلام أرسطو في هذا الباب. لكن يلاحظ أن أرسطو كان يفرض دائماً هذا التعليل، ويقول بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، فليس ذلك يتم دائماً وفي كل الأحوال، وإنما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى حركة النقلة. وليس معنى الإرجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها.

تأتي بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادئ الرئيسية للطبيعة، أعني تلك التي تلعب دوراً خطيراً في التغير، وأهمها أولاً: اللامتناهي، وثانياً: المكان، وثالثاً: الخلاء، وأخيراً: الزمان. فهذه الأمور تقتضيها الحركة، ويجب إذن أن نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالي في شيء من التفصيل؛ ولنبدأ أولاً باللامتناهي:

ناحية أخرى لا نستطيع أن نتصور هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالي، وإلا فلن يمكن الشيء في هذه الحالة أن يكون كلا، وإنما سيكون مجاميع منفصلة لا تكون وحدات. فنحن إذن بإزاء شيئين متعارضين في الواقع: إمكان الانقسام إلى غير نهاية - فالخط قابل لأن يقطع باستمرار -، وضرورة الوقوف عند حد، بجعل الحدود بين النقط تكون وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. ونستخلص من هذا كله أن اللامتناهي له شيء من الوجود.

وإذا كان اللامتناهي له - من ناحية - شيء من الوجود، وليس له وجود - من ناحية أخرى -، فعل أي أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللامتناهي؟ هنا يلجأ أرسطو إلى مفتاحه المشهور، ألا وهو التفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ فيقول إن اللامتناهي له وجود بالقوة، وليس له وجود بالفعل. ولكن القوة هنا يجب أن تفهم بالمعنى العادي الذي تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى. فنقول - مثلاً - عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار أنه سيصبح تمثالاً بالفعل، أعني أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداءً؛ وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك، إذ أنها تمثل - في هذه الحالة - القوة، أي القوة التي ليس من الضروري أن تستحيل إلى فعل، فالقوة بالنسبة إلى اللامتناهي، لا يمكن مطلقاً أن تصل إلى درجة الفعل. والحال هنا بالنسبة إلى اللامتناهي هي عين الحال بالنسبة إلى الحركة أو التغير، لأن الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ بتحقيق الصورة تنتفي الحركة، أعني أنه لا وجود للحركة إلا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك - إذن - تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهي، حينما يطلق على كل منهما أنه «ما بالقوة».

وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللامتناهي، نجعلنا نقول إن اللامتناهي من حيث التركيب مستحيل، ولكن من حيث التقسيم يمكن باستمرار. أعني أنه لا يمكن أن نركب من الأشياء المتناهية، شيئاً لا متناهياً، كما لا نستطيع في الواقع أن نوجد مركباً لا متناهياً. ولكن في الكميات الرياضية، نستطيع دائماً أن نقسم، أعني أن القسمه تصلح لأن تكون إلى غير نهاية. واللامتناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي. وهنا نجد أن فكرة اللامتناهي تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة إلى الله، فقد نظر إليها أرسطو، كما نظرت إليها الروح اليونانية

الجسم لا بد أن يكون متناهياً، لأنه ما دام محدوداً، فمعنى هذا أنه متناه. ويضاف إلى هذا أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي ومعنى هذا أن الجسم ينتهي عند حد، فقولنا «فوق» و«تحت» يدل دائماً على أن هناك حداً سيُنتهي إليه، مهما بُعد هذا «الفوق» في العلو، أو هذا «التحت» في الهبوط. ففي كلتا الحالتين لا بد دائماً من تصور وجود نهاية ينتهي إليها الجسم الطبيعي في حركته. فلهذه الأسباب كلها - من طبيعية ومنطقية - لا نستطيع أن نقول حينئذ باللامتناهي.

لكن يلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللامتناهي - وهي تلك الأسباب التي قلنا إنها تدعونا إلى القول بوجود اللامتناهي - لا زالت باقية. فيجب أن نرد عليها الواحد بعد الآخر، حتى نتبين طبيعة وجود اللامتناهي على وجه الدقة. أما فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائماً في الكون المستمر إلى شيء لا نهاية له، فهذا يرد عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن نفسه كون شيء آخر، وهذا الشيء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يُحَلَّ السبيل لكون جديد ثالث، وهكذا باستمرار. فهناك إذن حركة دائرية، والأشياء يتحول بعضها إلى بعض، فلا حاجة في هذه الحالة إلى تصوّر شيء لا متناه، منه يُستمد هذا الكون اللامتناهي للجواهر.

أما ما قلناه من أن الفكر يحاول دائماً أن يتصور شيئاً وراء الحدّ بحكم اندفاعه، فهذا شيء لا يدل إطلاقاً على أن هذا هو ما يتم في الواقع. وذلك لأن تصوّر الإنسان ما في مدينة من المدن، ليس معناه أنه بالفعل في هذه المدينة، وإنما الوهم أو الخيال هو دائماً الذي يضطرنا إلى القول بوجود شيء وراء الحدّ. أما العقل - أو اليقين - فلا يمكن إلا أن يقف عند الحد، فلا يقول بشيء آخر وراءه. لكن بقي بعد ذلك الاعتباران الأول والثاني، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع أن نشك فيهما، في شيء من الجد، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية، فإنها تؤذن دائماً بكونها تسير إلى غير نهاية. ونحن - في الواقع - حينما نبحث في المقادير الرياضية، نجد دائماً أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار. وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود، فإنها ستختلط، ولن يتكون شيء - بعد ذلك - من تركيب النقط بعضها مع بعض. ولكننا من

كل هذا إذن يؤذن بوجود القول بوجود المكان. ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيراً من المشاكل، فيجب أن ننظر أولاً في المكان: هل يمكن أن يعتبر جسماً؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر التي أشرنا إليها، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ أننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان: إنه جسم. هذا، إلى أننا نقول من ناحية أخرى: إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع، لأنها أشياء مجردة يفترض وجودها في الأشياء، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسماً - كما قلنا - وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان جسماً، والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئاً مجرداً.

وئمة مشكلة ثانية، هي تلك التي أثارها زينون الابلي حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا إلى المكان باعتباره جسماً، فكيف نتصور في هذه الحالة - بصفة خاصة - أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء؟ إن هذه مشكلة خطيرة سنجد أن الحلول الكثيرة التي يقدمها لنا أرسطو فيها يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته، لا يمكن أن تقدم عنها جواباً شافياً. وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان، يقول: إن هذه المشاكل نفسها، وفي الطريقة التي بها وُضعت، إشارة إلى الحل الذي يجب أن نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية.

فلننظر أولاً: هل يمكن أن تطبق فكرة الهيولى والصورة على المكان؟ فنجد أولاً أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيولى، لأن المكان حد وسطح، بينما الهيولى وسط بين الحدود أو السطوح، فلا يمكن في هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيولى، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة، إذا اعتبرنا أن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجدوا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة، أعني أن لكل شيء هيولاه، ولكل شيء صورته. ولكن المكان هنا شيء مشترك ليس متعلقاً بوجود دون موجود آخر، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيولى أو صورة، لأن شيئاً ما من الأشياء لا يتخذ صفة

إلى فيلون اليهودي، باعتبار أنها ناقص، وأن الكمال هو المتناهي، والسبب في هذا أن المتناهي هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، فهو يتصف إذن بالنقص.

المكان: وبعد الحديث عن المتناهي، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن «المكان» فيلاحظ أولاً أن المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين، نظراً لأنهم لم يبينوا طبيعة المكان الحقيقية. أما افلاطون فإنه وحده الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة - كما سيتضح لنا فيما بعد. وكذلك لم يعن واحد من المتقدمين باستخراج المشاكل الكثيرة التي تثيرها فكرة المكان، إذا استثنينا زينون الابلي. والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه أي إنسان. وئمة ثلاث ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلاً عن الأشياء، وباعتباره شيئاً قائماً بذاته، فالولا ظاهرة حلول أو تعاقب اجسام على محل واحد. ويجب أن يلاحظ هنا أن أرسطو حينما يتحدث عن المكان لا يفرق تفرقة دقيقة بينه وبين «المحل»، بل يكاد يعتبر الاثنين شيئاً واحداً. فهذه الظاهرة الأولى من شأنها أن تدل على أن المكان شيء قائم بذاته، توجد فيه الأشياء مختلفة في مكان واحد. والظاهرة الثانية هي ظاهرة الحركة في المكان. فالتفلة لا يمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكاناً يسير فيه المتحرك بالتفلة من جهة إلى جهة وفي اتجاه معلوم. فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لا بد من القول بالمكان.

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة، هي أن المكان شيء تقتضيه حركة الاستحالة، لأن حركة الاستحالة ترجع في النهاية إلى حركة التخلخل والتكاثف، وهما بدورهما حركتان في المكان، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً. وهذه الظواهر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التي تجعلنا نقول بوجود المكان، ونعني بها وجود الجهة: فجبهة «فوق» و«تحت» تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكاناً، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كائناً إلى جانب بقية الكائنات، بل وجوهر، إن لم يكن أول الجواهر، ما دمتنا نجعل التفلة أولى الحركات. فإذا كان المكان شرطاً لهذه الحركة، وما يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه - فيمكن أن يقال في هذه الحالة: إن المكان هو الموجود الأصلي.

أعلى، والتراب في أسفل: هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منها. ولكن حيننا نقول مثلاً إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء، والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبعياً حقيقياً، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب.

فإذا نظرنا إلى كل هذه الاعتبارات، وأردنا ان نتبين طبيعة المكان، وجدنا أن المكان أولاً يجب أن يتصف بصفة أنه وعاء، وهذا الوعاء ينظر إليه باعتباره وعاء فحسب، بمعنى أننا في هذه الحالة نفرق في الشيء بين حاو ومحوى في هذا الحاوي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوي يوجد فيه. كما يجب من ناحية أخرى ألا نقول بالضرورة - إن الحاوي وحد المحوي شيان مختلفان. وفي هذا يجب أن نفرق بين فكرتين: فكرة التماس وفكرة الاتصال، فالاتصال في هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دلّ على الهوية، بينما التماس يقتضي التفرقة، ولا يقتضي بالضرورة عدم كون الشئين شيئاً واحداً. فإذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على «الوجود في»، وجدنا أننا نستطيع أن نميز المكان عن الشيء المحوي في المكان. ولكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوي وحد الحاوي الذي هو المكان في هذه الحالة. ولذا نستطيع نهائياً أن نحد المكان بأنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي». وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين.

أما التعريف الأرسطاطلي الصرف، أي الذي نجده في كتب أرسطو نفسه فهو أن المكان «هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي». ويُقصد بصفة اللامتحرك هنا، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء، أعني - وهذا محل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان - أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان، إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله «المباشر» أنه في هذه الحالة تماس وليس متصلاً، حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي. وفكرة «المباشر» هذه، هي ما عُبر عنه في التعريف العربي بكلمة «الباطن».

وبهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية. ولكن هناك كثيراً من المشاكل لا زالت باقية بدون حل. فمشكلة زينون - مثلاً - لا تزال - كما رأينا -

أو حالة، أو بعبارة أخرى صورة لشيء. ومن أجل هذا لا نستطيع ان نقول: إن المكان صورة أو هيولى؛ ولكننا نقول باستمرار حيننا نتحدث عن المكان: إن شيئاً «في» شيء. فكان طبيعة المكان في الواقع تلخص في هذه العبارة: «الوجود في». فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة «الوجود في»، استطعنا أن نتبين ماهية المكان: إننا نقول إن المحمول يوجد «في» الموضوع من حيث أن المحمول داخل في مفهوم الموضوع، ونقول عن الموضوع إنه داخل «في» ما صدق المحمول. كما نقول أيضاً عن شيء إنه في الوعاء، أو نقول عن السائس إنه «في» السياسة؛ بل ونقول أيضاً إن الثغر «في» أيدي الأعداء. فإذا ما بحثنا عن معنى «في» في هذه الأحوال المختلفة، وجدناها في الواقع ترجع إلى معنيين رئيسيين: المعنى الأول حيننا ننظر إلى الشيء ككلٍ دون أجزاء؛ والمعنى الثاني حيننا ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء. فمثلاً، إذا نظرنا إلى دَن خمر فإننا نستطيع أولاً أن نقول إن الخمر في الدن، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء في نفسه، بمعنى أن الشيء قد جُزء إلى جزأين، واعتبرنا أحد الجزأين في الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى دن الخمر ككل، بصرف النظر عما فيه من أجزاء، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه في نفسه، بل نقول إن الشيء موجود في شيء آخر، أو بعبارة أخرى، نقول إن هناك شيئاً حاوياً للشيء، وإن الآخر وعاء له. فموقف أحد الشئين بالنسبة إلى الآخر، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوى.

ولكن، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا جواب مضطرب، فهو يقول إننا يجب في هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي، ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه، وإنما يكفي فقط - في نظر أرسطو - أن ننظر إلى فكرة الحاوي، دون أن نتصور بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي. وعلى ذلك - وهذا لا يتم إلا بالنسبة إلى السماء الأولى أو إلى الكون بأكمله - نستطيع ان نقول عن المكان في هذه الحالة إنه حاو وليس محوياً.

ويجب ان نفرق في داخل فكرة الاحتواء هذه، بين ما هو مكان بحق، وما هو مكان مشترك. فالمكان بالذقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته، فمثلاً النار في

يتوقفان على المقاومة التي تُبدى للشيء من جانب المكان الموجود فيه. فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة، فمعنى هذا - وهذا ما تقول به الحجة الأولى - أن الثقل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد. والحجة الثانية تقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل، أعني أن الخلاء مستحيل، فلا يمكن القول بوجوده. وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة - مما سيتبين بعد، خصوصاً على يد جليليو - لأول مرة -، ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء، فقال بوجود ملاء مستمر.

الزمان: وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان. والزمان قد يبدو لنا حينها ننظر إليه أول الأمر، أنه ليس له وجود؛ فالماضي قد فات، والمستقبل أت، والحاضر لا يمكن تثبيته، واللحظة نفسها - أو الآن - طرف موهوم بين ماضٍ ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد. كما أن الزمان لا يمكن تثبيته، لأنه يفقد حينئذ طابعه الجوهرى، وهو كونه مكوناً من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر، متساقطة - على حد التعبير العربى -، فمن هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود. ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم، فهو موجود يفترضه الحس، لأن الحركة تفترضه. وهنا نلاحظ أن الناس حينها ينظرون إلى الزمان، ينظرون إليه باعتباره حركة، ولكن هل هو في الواقع كذلك؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة، وذلك أولاً لأن كل حركة مشروطة بتحريك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة. ولكن الزمان واحد، فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة؟ هذا إلى أن الزمان لا يمكن أن يكون فلك الكون، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك، وجدت بالتالي عدة أزمنة، والزمان واحد، فهذا ليس بصحيح. ولاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة، لأن في الحركة اختلافاً، بينما الزمان راتب، فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الاختلاف؟ ليس الزمان إذن حركة؛ ومع ذلك، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لا صلة له بالحركة. وأصدق

تتطلب حلاً. وهناك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسه في الحركة، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك، ومهما يكن تصورنا هذه الحركة، فإنها لا بد أن تقتضي - بحسب مذهبه نفسه - انفصال الشيء المتحرك عن مكان، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه، وليس بعد السماء الأولى مكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال أرسطو في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهي التي أشرنا إلى أن أرسطو قد أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما يلاحظ من ناحية أخرى، أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قليلاً، كما سيفعل كُنت بعد ذلك بزمان طويل، ولم يستطع كذلك أن ينظر إلى المكان باعتباره روابط أو حدوداً، حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد. بل كان واقعياً حسياً، ولو أنه اضطر إلى أن يخرج عن المكان فكرة الجسمية، مما يجعل في أقواله كثيراً من التناقض.

الخلاء: وبعد فكرة المكان، تنتقل إلى فكرة الخلاء. فنجد أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء، فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء؛ فضلاً عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد ملئ بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة، لأنه إذا كان ثمة خلاء - والخلاء لا تعين فيه للجهة - فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعلى هذا لا يستطيع التحرك، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة.

ويضاف إلى هاتين الحجتين حجتان أخريان، هما من الشهرة - على حد تعبير هملان - بقدر ما هما خاطئتان: الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة، وذلك لأن السرعة والبطء

الشيء المعدود، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعدود. وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعدّد هذه الأوجه في حالة كونها معدّدة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان مقدار للحركة، أي مقياس لأوجهها. وهذه الأوجه ينظر إليها، لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض، ولكن من حيث تتاليها، أي من حيث وجود الواحد بعد الآخر، ولهذا فإننا في هذه الأوجه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر - بحسب ما في هذا التعريف - لذلك كله كان الزمان مقداراً، أي شيئاً يُعدّد الحركة أي أوجه الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر، أي باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً.

وثمة مسألة أخرى من المسائل الرئيسية جداً في بحثنا في الزمان، وهي مسألة عني أرسطو بأن يثيرها، ونعني بها الصلة بين النفس وبين الزمان. فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعدّد هذا الزمان؟ هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس، لأن المعدود لا يوجد - حالة كونه معدوداً - إلا إذا وُجِدَّ العاد. فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان.

فلننظر نظرة إجمالية إلى ما يقوله أرسطو عن الزمان، خصوصاً فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، فنقول أولاً إن الطابع الرئيسي البارز المميز لفكرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان، إذ قد وجدنا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداءً من صفات الامتداد أو المكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية. ولهذا فالواقع أن الزمان الأرسطائي زمان الساعات، أو هو زمان آلي، قد نُظر إليه من ناحية الامتداد والمكان. هذا من ناحية الطبيعة العامة للزمان، وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان، فإننا نجد أن موقف أرسطو هنا موقف «هجين» قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له، فلا نستطيع أن نقول عن فكرة الزمان عند أرسطو - كما قد يُستخلص من أقواله أو يُلزم عليها - إنها كفكرة الزمان عند أفلاطون، عبارة عن مقدار حركة الفلك فحسب، لأن أرسطو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس العاظمة العاقلة. ومعنى هذا أن هنا نظرة ذاتية - وإن كان هذا في الواقع إلزاماً أكثر من أن يكون قولاً صريحاً

شاهد على هذا هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس، فإنهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مرّ بين اللحظة التي بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التي استيقظوا فيها، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان، فكأن الزمان إذن مرتبط بالحركة.

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة، فنقول أولاً: إن الزمان، بمعنى من المعاني، حركة. ومع ذلك فهذا تعبير غامض، فلنوضح هذا المعنى الذي يقال - على نحوه - إن الزمان حركة، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد، فإن الحركة تتوقف على الامتداد، فإذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متصل، وبالتالي فإن الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أن فكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إن في الزمان ما هو «أمام» وما هو «خلف»، فإذا عبّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنه لما كانت الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار، أي أن فكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق؛ فإن الزمان - إذا طبقنا عليه هذا التمييز - يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة في التغير، فينتج له من هذا كله، تعريف للزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

وهنا يجب أن يوضح معنى هذا التعريف بالدقة، فيلاحظ أولاً أن قولنا «مقدار» ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه في الحركة يتلو الواحد منها الآخر. فلما كانت هذه الأوجه في الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاء كم ما، يعتبر عدداً ومقدراً، فإن الزمان الذي يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقداراً. وهو مقدارٌ للحركة لأن الذي يقيس الحركة هو الزمان - في هذه الحالة -؛ وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم - في حالة الزمان - بمعنى أنه المقدار المعدود، أو

العالم الأعلى أو العلوي، وجدنا أولاً أن الحركة الوحيدة التي توجد فيه هي الحركة البسيطة، وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أو الحركة المستقيمة، وتبعاً لهذا ستقسم الحركات بوجه عام إلى حركات بسيطة وأخرى مركبة. والحركات البسيطة هي وحدها التي توجد في العالم العلوي.

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعاً للحركة البسيطة، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة، فإن المادة التي تشتربها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحمل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية، في هذه الحالة، للأشياء المتحركة بهذه الحركة، فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب. وهذه الأشياء - وحدها - كذلك، يجب أن تكون «الأثير». ويلاحظ أرسطو أن هذه الكلمة αἴθηρ ليست مأخوذة من الفعل αἰθεῖν بمعنى يحرق - إذ لا صلة مطلقاً بين الأثير وبين النار - وإنما هي مأخوذة من الكلمتين: αἶ + θεῖν، أي يسير باستمرار. وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة، كما لا يقبل مطلقاً حركة الكون والفساد، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب، هي الحركة المكانية. وهو لا يقبل أي نوع كان من الحركة المكانية، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية. فالكواكب إذن تتركب من مادة الأثير.

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية، لأن لها حياة (زويته) ولها فعل، بل هي أكثر حياة من الإنسان، وهي تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان، وبدرجة أعظم بكثير. كما أن لها طبيعة. إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل، أهمها مشكلتان: الأولى خاصة بمابهة هذه الطبيعة، إذ يلاحظ أن أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلکاً معه، ولهذا الفلك نفس، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة؟ وأيهما المحرك في الواقع: عقل الفلك أو طبيعة الكواكب؟ يمكن أن تحل هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقي في الواقع هو عقل الفلك، أما الطبيعة فلا تحرك، وإنما تشارك فقط في حركة العقل، كما تشارك العين في حياة النفس الحاسة. وثمة مشكلة أخرى، هي مشكلة

قاله أرسطو - لأن أرسطو يجعل الزمان في هذه الحالة متوقفاً في وجوده على النفس أو الذات. إلا أنه يجب ألا نعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكان نظرية أرسطو في الزمان تترجح إذن بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين.

ونحن نميل - على الرغم مما حاول أن يذهب إليه المؤرخون المثاليون الذين كتبوا عن أرسطو مثل هملان - إلى أن ننظر إلى الزمان الأرسطائي باعتبار أن الناحية الموضوعية فيه تغطي طغياناً عظيماً على الناحية الذاتية. ولهذا نرى من الواجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين نظرة أرسطو إلى الزمان، وبين النظرة الحديثة إليه، باعتباره إطاراً للعقل فحسب، ولا وجود له في الخارج، كما سيقول كنت بعد ذلك زمان طويل.

العالم: بعد هذه المقدمات الممهدة للطبيعيات، نستطيع أن نتقل إلى دراسة هذا العالم الذي افترضناه منذ البدء، ولم نبحث فيه بعد؛ خصوصاً وقد عرفنا المحرك الأول. فنقول أولاً إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، وأساس التقسيم هو فلك القمر، فهناك أولاً ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت القمر، أي الأرض وما حولها. وكلا العالمين متميزان تمام التمايز، فالعالم الأول - وهو الذي فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى - يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، بينما العالم الثاني - وهو ما تحت فلك القمر - يسوده الكون والفساد، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى سنفصل القول فيها على حدة.

أما العالم الذي فوق فلك القمر، فهو عالم الكواكب. ولكي نبين المادة التي يتركب منها هذا العالم يجب أن نتخذ المنهج التالي، الذي ذكره أرسطو في الفصلين الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب «السماء». وخلاصة هذا المنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة. فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات. فإذا ما نظرنا إلى

الهواء. وبهذا تكون البسائط أربعة: التراب والنار والماء والهواء.

وهناك طريقة أخرى لتعيين هذه العناصر، وذلك على أساس النظر في الكيفيات، بأن نقول إن الإحساس يرجع في النهاية - على أقل تقدير - إلى حاسة اللمس، لأن هذه الحاسة أولى الحواس؛ وهذه الحاسة تميز أولاً بين الحار والبارد، ثم تميز ثانياً بين ما هو قريب من كليهما، فتميز كذلك بين اليباس والرطب، فمهما جمعنا هذه الكيفيات بعضها مع بعض، وركبناها، أي تركيب - وكل التركيبات الممكنة لا تزيد عن ستة عشر، يسقط منها ما هو في الواقع تركيب واحد، واختلف فقط في ذكر الأول أو الثاني، الواحد قبل الآخر، ويسقط منها أيضاً ما هو جمع لأضداد - فإن النتيجة النهائية أن يتبقى أربعة تركيبات هي الكيفيات الرئيسية من حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة، فيتبج لدينا حينئذ أربعة عناصر أولية رئيسية، وهذه العناصر هي العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، اثنان منها سلبيان، والاخران إيجابيان، فالخار والبارد إيجابيان لأنها فاعلان، بينما اليباس والرطب سلبيان لأنها منفعلان، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر. وذلك لأن كل واحد يحتوي ضدّاً واحداً آخر على الأقل، فيمكن أن يستحيل إليه. ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية، إلى أبسط منها. فهي البسائط الأولى التي ينحل إليها كل شيء آخر، ولا تنحل هي - بدورها - إلى أي شيء.

وبعد أن حددنا هذه البسائط، نستطيع أن نحدد المركبات. ولن ندخل في تفصيل ما يذكره أرسطو عن المركبات لأن الكلام في هذا يطول، وهو يخرج بنا عما نحن بصدد. ولكننا سننظر نظرة إجمالية عامة إلى الصفة الرئيسية للمركب كما نظر إليه أرسطو. وهنا نجد أرسطو يقول: إن صورة المركب غير صورة ما يتركب منه، أعني أن الأجزاء لا تكون موجودة في المركب بالفعل، وإنما بالقوة فحسب، لأنها ليست محققة لصورتها، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أي واحد من الأجزاء على حدة، بل هي صورة المركب المتميزة تمام التمايز، أعني أن أرسطو هنا حينما يتحدث عن المركب، يتحدث عما نسميه في الكيمياء الحديثة باسم المركب في مقابل الخليط. وبعد هذا يبحث في الطريقة التي تنشأ بها الحركات،

نوع الحركة التي تصدر في هذه الحالة. فإنه يشاهد أن النفس في الإنسان مثلاً لا تأتي بحركات طبيعية باستمرار، بل تستطيع أيضاً أن تأتي بحركات قسرية، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة في هذه الحالة؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة، فتكون حينئذ صادرة عن الطبيعة وحدها، أو يمكن أن تكون أيضاً قسرية، وحينئذ تصدر عن النفس؟ الحل الذي يمكن أن يقال هو الذي يرد في الشرح المنسوب إلى الإسكندر، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة، ونعني بها فكرة القوة والفعل، فيقول صاحب هذا الشرح، إن الطبيعة في هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل، وأما الذي يحرك بالفعل فهو النفس.

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول، وقد بينا بوضوح مدى هذه المشكلة، والتفسير التاريخي الذي يجب أن نحل على أساسه، فلا نعود إليها، بل ننتقل مباشرة إلى العالم السفلي، لكي نحدد أولاً طبيعة المادة التي يتكوّن منها هذا العالم. فيلاحظ أولاً أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد، وأرسطو ينكر إنكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنما كل شيء في هذا العالم يجري بحسب النظام. أما العالم السفلي فإنه لما كانت فيه المادة - والمادة طائفة من الممكنات، والممكنات متعدّدة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك - فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي، أما العالم العلوي، فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار. والصفة الثانية التي يمتاز بها هذا العالم السفلي، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية، وأخرى ليس فيها حياة.

فلنبداً بهذا النوع الأخير، أي الكائنات اللاحية، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين: بسائط، ومركبات. وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذي لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل، أي بحسب الخفة والثقّل. فالبسائط هي أولاً الثقيل، وهو التراب؛ والخفيف، وهو النار؛ وهناك حالة بينَ بينَ، بأن يكون هناك قرب من الثقّل أو قرب من الخفة، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط: هما القريب من الثقيل وهو الماء، والقريب من الخفيف وهو

فإذا كان فعل عضو التذكير كاملاً تاماً، ففي هذه الحالة يكون المولود ذكراً، وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى.

هذا هو التكاثر أو التولد العام؛ ولكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبداة (أو التولد التلقائي)؛ والأشياء التي تتكاثر بالبداة، تنشأ عن تعفن. أما فيما عدا ذلك، فإن كل مولود ينشأ عن شيء يشابهه مسمى باسمه. فالإنسان يلد الإنسان، والحيوان يلد الحيوان، وهكذا... ولو أنه - في كل حالة - العلة الفاعلة والمادة، مختلفة.

ثم يتابع أرسطو أبحاثه في هذا الباب، ويأتي بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة، ويكفي أن نعرض للمنهج الرئيسي الذي اتخذه في دراسته للكائنات الحية، فنجد أن المنهج يقوم أولاً على تفرقه المشهورة بين الأجزاء الحية المتجانسة *ὁμοιομερῆ* والأجزاء الحية اللامتجانسة *ἡτεροιομερῆ*، فالأولى هي التي إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد، والأخرى هي التي إذا جُزئت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة، فمثلاً الدم أو اللحم يعتبر متجانساً، لأن أي جزء أخذته يساوي في الجنس والنوع أي جزء آخر، بينما الوجه مثلاً غير متجانس، لأن أجزائه مختلفة. وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التي يقول بها علم الحياة الحديث بين الأنسجة والأعضاء. فالأنسجة تقابل الأشياء المتجانسة، والأعضاء تقابل الأشياء اللامتجانسة، لأن من خصائص العضوي اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها في أداء وظيفة واحدة. وبهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة رئيسية في علم الحياة ونعني بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وثمة تفرقة أخرى هامة كذلك - أو بتعبير أدق - منهج آخر استخدمه أرسطو في بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية، وهو منهج التماثل. ويُقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو للأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيلاحظ مثلاً أن الحياشيم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وصورة الجمجمة عند الإنسان تشابه مع صورة الجمجمة عند السمك؛ وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعضها.

كما يبحث في الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في العالم الذي تحت فلك القمر. وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمي الموجود بها كلها. فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والمشاهدة، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلي. وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله هنا خاطئ، فإن كثيراً من الأشياء التي يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً في العصور التالية، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث.

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول: قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية، وجدنا أرسطو يعرف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول: إنها «صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه». ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذي بالذات، ولهذا فإن أرسطو يجعل الصفة الرئيسية الأولى للكائن الحي أنه مغتذٍ بنفسه. إلا أنه يجب أن يلاحظ مع ذلك أن الحياة ليس معناها التغذي فحسب، وإنما التغذي يفترض دائماً وجود علة فاعلة، بها يتم هذا الفعل، وهذه العلة الفاعلة لها من القوة - بمعنى القدرة - أكثر مما للصورة الموجهة عند كلود برنار. فهذه القوة التي يتم بها التغذي معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس. فالأصل في الكائن الحي - في الواقع - إنه الكائن ذو النفس؛ ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب أن كل شيء ذو نفس، فيما يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير، فمذهبه في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة.

وبعد أن بين أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحي - وهي أنه ذو نفس - ، يقوم بالبحث في الكائنات الحية على هذا الأساس. فيقول أولاً إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض؛ فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلاً إلى الأكثر تفاضلاً وهي الفكرة التي قال بها أنبا ذوقليس؛ وإنما يقول بأن الحياة تنشأ في الأغلب والأعم عن طريق اجتماع مادة وصورة، والمادة هي عضو التأنث، والصورة هي عضو التذكير. والاختلاف بين المذكر والمؤنث في الولادة والتكاثر هو في أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل، بينما عضو التأنث يدل على النقص والانفعال، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التأنث بحسب أحوال الكائنات الحية.

فالنبت إذن مقلوب الوضع في الواقع. هذا إلى أن النبات لا يعرف النوم، بينما الحيوان ينام، أو يمكن أن يقال عن النبات إنه في نوم مستمر ولا يعرف اليقظة؛ أما الحيوان فيتراوح بين اليقظة وبين النوم.

وقبل أن نتحدث عن النفس الإنسانية بكل أنواعها، يجدر بنا أن نتحدث عن تصنيف أرسطو للحيوان والنبات، فنجد أن هذا التصنيف - كما يظهر من كتبه - يرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة. إلا أن هذا التقسيم - وإن كان المبدأ الذي يقوم عليه لا يزال ذا قيمة - ليس تقسيماً جيداً، فالمبدأ الذي يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده، وثانياً على أساس الوسط الذي يوجد فيه. وهذا المبدأ في التقسيم - وإن كان جيداً - فإن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات، حتى إننا لا نكاد نجد تمييزاً واضحاً بينها وبين بعض، على أساس صفات رئيسية تميزها، كما هي الحال في تصنيف رجل مثل لئيه. كما يتحدث أرسطو أيضاً عن موت الحيوان فيقول: إن هذا الموت ملازم للحياة، لأن العالم الذي يوجد فيه هو عالم الكون والفساد، وهو خاضع لهذا النوع من الحركة، خضوعاً غير من الأشياء الموجودة تحت فلك القمر. ويلاحظ على مذهب أرسطو في الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوي إلى حد كبير، وأنه ينفي كثيراً أو دائماً كل تفسير فيزيائي كيميائي للظواهر الخاصة بالحياة، وإن كنا نراه أحياناً يتحدث عن بعض الوظائف الحيوية وكأنه يفسرها على أساس فيزيائي وكيميائي، حينما نراه مثلاً يفسر الهضم على أنه احتراق، وتبعاً لهذا يقول بوجود حرارة يسميها «الحرارة الحيوانية»، كما يلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو في الحياة أنه مذهب غائي يحاول دائماً أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية. وعن طريق فكرة الغائية، نجده دائماً يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي؛ وهو لهذا قريب الشبه جداً بكلود برنار في فكرة «الصور الموجهة»، ومن دريش الذي يقول أيضاً بوجود صورة غائية في الكائنات الحية.

النفس

لم تتكوّن الفلسفة التصورية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط، حين استطاع أن يكشف وجوداً آخر غير الوجود الحسي، هو الوجود الذهني أعني وجود

ويستمر أرسطو طويلاً في بيان هذا التماثل. إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق في داخل هذه المماثلة - كما نفرق نحن اليوم ابتداءً من كوفييه - بين التماثل والتوافق. فالتماثل تناسب في الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض والتوافق تناسب في صورة الأعضاء بعضها مع بعض. فمثلاً، يعتبر بين الرثة في الإنسان، والحياشيم في السمك، تماثل، وبين الزعانف في السمك، والأجنحة في الطير، والأرجل في الإنسان، توافق، من حيث أن هذه الأعضاء يناظر بعضها بعضاً. فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلاً من التماثل والتوافق.

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية إلى مراتب، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية: النبات والحيوان والإنسان، وتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل من هذه الأجناس، فالنبات يمتاز أولاً بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أي جزء أخذه يمكن أن يفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هي - كما هو واضح في التعقيل أو في التطعيم - أي أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحي الصحيح، إذ في الحيوان نجد أن الجزء الذي يزول عنه لا يمكن أن يحيا مستقلاً بذاته، ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولا أي شيء من القوى العاقلة. ونتيجة هذا كله أن التفاضل في النبات على درجة ساذجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك في الحيوان: إذ نجد الحيوان - نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذي والنمو. الحركة والإحساس، بل وأيضاً الخيال والذاكرة - أكثر تفاضلاً من النبات. كما أنه يلاحظ بالنسبة إلى التكاثر أن عضوي التكاثر في النبات معاً، أي في نبتة واحدة، بينما عضوا التكاثر في الحيوان ليسا في فرد واحد، وإنما يكون هناك فردان أحدهما فاعل إيجابي عن طريق السائل المنوي، والآخر منفعل سلبي، عن طريق دم الطمث، فهذا اختلاف واضح في طريقة التكاثر بين النبات والحيوان. كما أن الحيوان يمتاز بالحركة، ولو أن بعضاً من الحيوان يبدو وكأنه نبات، كما هي الحال في المحار أو الحيوانات الصدفية، التي يظهر أن حركتها تكاد تكون معدومة. هذا إلى أن الحيوان يمتاز بخاصة رئيسية تميزه من النبات، وهي قيام الأعضاء في مكانها الطبيعي، فمثلاً يلاحظ في النبات أن القم في أسفل والوضع الطبيعي أن يكون في أعلى، وهذا ظاهر في الحيوان،

و بعد هذه الملاحظة التمهيدية، نستطيع أن نبدأ بعرض مذهب أرسطو في النفس، فنقول إنه يلجأ لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل. فيقول أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس. أما الفيثاغوريون - ولو أنهم قالوا بوجود النفس مستقلة - فإنهم جعلوا هذه النفس شيئاً عالياً، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام. وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلو للنفس أن أي نفس يمكنها أن تحل بأي جسم. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً - في نظر أرسطو -، إذ كيف يمكن أن يُصوّر أن فن النجار مثلاً يمكن أن ينزل في الزمائر؟ ثم إن الفيثاغوريين - وقد تبعهم في ذلك أفلاطون إلى حد كبير - يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البدن، فيرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى لو صح ما يقولون، فإن هذا شيء ثانوي، لأن الانسجام، أو عدم الانسجام تابع لوجود الشيء الذي فيه يحل الانسجام، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما، ثانوية عرضية، وليست بذاتية في الواقع. إنما يأتي أرسطو بتعريف جديد يضعه أولاً ثم يشرحه؛ وهذا التعريف هو أن «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». فقول «ذو حياة بالقوة» وقوله «جسم آلي» معناهما واحد تقريباً، لأن كلمة آلي هنا معناها أنه مستكمل ليس فقط كل أدواته، بل وأيضاً كل وظائفه، والمسألة لا ينظر إليها من الناحية التشريحية وحدها، بل وأيضاً من ناحية وظائف الأعضاء. إلا أن هذه الوظائف - في هذه الحالة - ليست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تهيئ لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل. وقوله «كمال أول» أو «فعل أول» يقصد به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا، لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبة عليا. والكمال حينها يكون أول، يكون في مرتبة أحط من مراتب الفعل، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً، وتارة غير متحقق؛ أي الذي لا يكون بالفعل باستمرار. فلما كانت النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار، كما هي الحال مثلاً في حالة النوم، فإن فعلها في هذه الحالة فعل أول، أي في المرتبة الدنيا، ما دام ليس بفعل مستمر.

والمهم في هذا التعريف قوله إن النفس فعل، فإنه

التصورات. فإن الأقدمين لم يكونوا يقولون بوجود آخر غير هذا الوجود الحسي، فلم يكتشفوا إذن طبيعة هذا النوع الجديد من الوجود. ولكن سقراط مع ذلك - ولو أنه استطاع لأول مرة أن يميز هذا الوجود غير المحسوس الصرف - لم يستطع أن يحدد ماهية هذا النوع الجديد من الوجود، وكذلك الحال بالنسبة لأفلاطون. فعلى الرغم من كل تلك المحاولات التي قام بها أفلاطون من أجل تمييز الوجود التصوري وإعطائه حق المواطن، بحيث يصبح وجود التصورات متميزاً من وجود المحسوسات، فإنه كان لا يزال حسياً إلى حد بعيد، فلم يستطع أن يميز بوضوح حقيقة هذا الوجود. فجاء أرسطو وجعل لهذا الوجود التصوري المقام الأول، وبين خصائصه وحدد طبيعته، خصوصاً فيما يتصل بالوجود الحسي، ونجد هذا مراراً خصوصاً في محاولته تفسير الصورة باعتبارها الوجود الحقيقي. إلا أنه كان لا بد مع ذلك من وجود ثنائية بين المادة وبين الصورة، فإن أرسطو لم يستطع أن يحذف الامتداد نهائياً، ويضع مكانه الفكر، وإنما جعل الموضوع في مقابل الذات المدركة.

لكن كان عليه مع ذلك أن يحدد الصلة بين الاثنين. فلجأ إلى طريقة اتبعها في أقواله الخاصة بأبحاثه النفسية، ونعني بها طريقة القول بوجود «تصاعد». إلا أن فكرة التصاعد لا يمكن أن تكون خالصة ومنطقية تمام الانطباق إلا بين أشياء من جنس واحد، أما إذا اختلفت الأشياء من حيث طبيعتها، فإن مثل هذا التصاعد لا يمكن أن يطبق تطبيقاً حقيقياً، لأن التصاعد معناه إيجاد درجات في داخل سلسلة ما، ولا بد أن تكون هذه الدرجات متصلة بعضها ببعض؛ فلما كان كل جنس يتميز من الجنس الآخر بهوة لا يمكن عبورها، فلن يكون في الاستطاعة إذن أن نستخدم فكرة التصاعد استخداماً حقيقياً، فإن علينا في هذه الحالة أن ننظر إلى العالم، باعتباره واحداً في عنصره. ولكن أرسطو - كما سبق لنا القول - ظل ثنائياً، فلم يكن لا واقعياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه - ولا مثالياً صرفاً - على النحو الذي سيُشاهد فيما بعد في المثالية الألمانية. وإنما كان ثنائياً. ولذا لم يكن لهذه الفكرة - فكرة التصاعد - حظ كبير عنده في حل الكثير من المشاكل، وبالتالي لم يستطع عن طريق هذه الفكرة أن يميز الحياة النفسية أو الوجود التصوري تمييزاً تاماً، من غيره من أنواع الوجود.

نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة أو عاقلة أو نظرية، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة. وفي هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي المعروف إلى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة، فإن أفلاطون يجعل هناك أنواعاً ثلاثة من النفوس، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف، ووظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض، فما هو في مرتبة دنيا، يمكن أن يوجد وحده، أما ما هو في مرتبة عليا، فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى. وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية، مارة بالنفس الحيوانية، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة.

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس، يقسمها تقسيماً ثنائياً من حيث قواها إلى قسمين: مُدْرَكَة، وعَمْرَكَة. ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الإنسانية فحسب، بل ينطبق كذلك - بشيء من التساهل - على النفس الحيوانية، ونقول بشيء من التساهل، لأن هناك من الحيوان ما لا يتحرك. فلنبداً ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين، وهي القوة المدركة، فنقول أن المرتبة الدنيا من مراتب هذه القوة هي الإحساس. ولأرسطو تعريف للإحساس مشهور، وهو قوله: «إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسة وبين المحسوس». ولكن من شأن هذا القول أن يشير كثيراً من المشاكل، فنقول أولاً في بيان معنى الألفاظ إن المحسوس له عدة أنواع، فمن المحسوس ما يدرك مباشرة بحس، ومنه ما يدرك بالعرض، ومنه ما يدرك بالوهم. فالضوء مثلاً يُدْرِك بحس معلوم هو حس الإبصار، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم، وإدراك الشاة مثلاً للعداوة في الذئب يعتبر «وهماً» من جانب الشاة. ولكن المهم في هذا التعريف هو قول أرسطو إنه فعل مشترك، فما المقصود بهذا الاشتراك؟ هل معناه أولاً، أن أحد الطرفين عرضي وليس بضروري، وأن الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كل شيء، أي أن المحسوس هو كل شيء؟ أو هل معناه، ثانياً، أن في المحسوس قوة، وأن في الحساسة قوة، وأن القوتين متوازيتان، ولو أن توازيهما ينشأ منه فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه، ثالثاً، أن الصلة بين الاثنين صلة تضائفي، بمعنى أنه لا وجود للواحد بدون وجود الآخر؛ فكان كلمة الإحساس تطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد، ولا وجود لأحد الفعلين إلا بوجود الآخر؟.

يلاحظ أولاً أن أفلاطون حينما قال عن النفس إنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية، كما أن قول إكسينوقراط أن النفس عدد يتحرك بالذات، ليس قولاً صائباً. وإن كان قول كل منهما (أفلاطون وإكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة. فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلوا المسألة حلاً صحيحاً، لأن الرأي الصائب - في نظر أرسطو - أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم. وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الخصية، ونعني بها فكرة الهويول والصورة، أو القوة والفعل. والمهم في هذا الوضع الجديد أنه حل لمشكلة رئيسية هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم، بحيث تكون النفس عالية، فتحل أي نفس في أي جسم، وإنما الجسم والنفس - في الواقع - لا يفصل الواحد عن الآخر، كما لا تنفصل الهويول عن الصورة أي انفصال.

لكن يلاحظ مع ذلك أن أرسطو حين جعل الجسم في مرتبة دنيا - من ناحية الوجود - بالنسبة إلى صورته، وكاد أن يجعل بين الاثنين هوية، أي بين الهويول القريبة والصورة في هذه الحالة - قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم. ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هي النفس النظرية أو العاقلة، وهي نفس تكاد تكون مفارقة، إن لم تكن بالفعل مفارقة - كما سنرى بعد حين. والمهم في هذا أن أرسطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطوني، ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلاً، بل اضطر الشراح الاسكندرانيون، كما اضطر رجال العصور الوسطى، من أتباع أرسطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجود مفارق للنفس، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود المفارق - في هذه الحالة - إلى جزء من النفس النظرية هو العقل الفعال. وعلى كل حال، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصورة - التي هي النفس - ، والهويول - التي هي الجسم - مرتبطتين كل الارتباط.

وبعد أن حدّد أرسطو النفس على هذا النحو، بدأ ببيان قواها. وهنا أيضاً يتبع الطريقة التصاعدية، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، فلا ينبغي أن نخذع حينئذ بتقسيمه النفس إلى

الحديث، ونعني بها مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع.

ثم يبحث أرسطو في الإحساس من حيث القوى التي يقوم عليها، والوظائف التي يقوم هو بها، فيقسم الحساسية إلى قسمين رئيسيين: حساسية تتعلق بموضوع معين، وحساسية لا تتعلق بموضوع بالذات. أما الحساسية التي لا تتعلق بموضوع بالذات، فهي حس مشترك يكون الأساس للحساسية الأولى، ويقوم بعدة وظائف أخرى سنذكرها بعد قليل. أما الحساسية الأولى، فتتكون بحسب الموضوعات من خمس حواس، ولا يمكن أن يوجد أكثر من هذه الحواس الخمس. ويلاحظ أن لكل حاسة موضوعاً خاصاً فيها عدا حاسة اللمس، فإنها حاسة أولى غامضة، تشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هي أولاً قوة التمييز بين الحار والبارد، وثانياً قوة التمييز بين الرطب واليابس، وثالثاً قوة التمييز بين الخشن والأملس، ورابعاً قوة التمييز بين الثقيل والخفيف. وأهم هذه الحواس كلها، حاسة الإبصار، التي ترجع إليها في الواقع بقية الحواس، فهي الحاسة الأولى ذات الأهمية الكبرى، كما بين أرسطو ذلك لأول مرة. وتتميز هذه الحاسة بأن الإحساس لا يتم فيها - وكما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس فيها عدا حاسة اللمس - بالتماسّ المباشر بين عضو الحس وموضوع الحس، بل لا بدّ - في هذه الحالة - من وجود وسط يتمّ فيه الانتقال بين صورة موضوع الحس وعضو الحس، وهذا الوسط بالنسبة إلى حاسة البصر يسمى «المُشَفِّ» وهو - كما يعرفه العرب - جرم ليس بذی لون، شفاف، تُنظَر من ورائه الألوان. ويوجد مثل هذا أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس الثلاث، ولو أن أرسطو لم يستطع أن يضع لفظاً للوسط في كل هذه الأحوال، ووجد كثيراً من الصعوبة خصوصاً فيما يتصل بحاسة الذوق، لأنه وجد في هذه الحالة أنه يقول بأن الوسط هو اللحم، واللحم متصل بالأنف تمام الاتصال، ففكرة الوسط هنا ليست واضحة كل الوضوح.

أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف رئيسية: الوظيفة الأولى أنه الأساس لبقية الحواس، والوظيفة الثانية أنه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار، والوظيفة الثالثة أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس. والوظيفة الأخيرة هي أهم هذه

هذه أنحاء ثلاثة يمكن أن تُتصور الصلة بين الحساسية والمحسوس على أساسها. والملاحظ أن أرسطو يترجح بين هذه التصورات الثلاثة المختلفة، فهو يقول تارة إنه لا بد أن نجعل للحساسية وجوداً مستقلاً قائماً بالذات، بإزاء موضوعاتها، لأنه لو قيل إن الإحساس هو استحالة أو تغير كيمي في الحساسية نتيجة تأثير جاء إليها من جانب المحسوس، فإنه يجب مع ذلك أن نجعل هذا التغير أو هذه الاستحالة استحالة من نوع خاص، لأن المشاهد في هذه الحالة أن الاستحالة معناها أن تتحقق بالفعل قوى كانت كامنة في غير استعمال ولا تحقق. ولكننا نجد يقول تارة أخرى إن الصلة بين الحساسية والمحسوس هي صلة تعدّ أو صلة متعدية، وفي هذه الحالة يكون الإحساس في الحساسية كالحركة في المتحرك، بمعنى أن الإحساس ينتقل إلى الحساسية كشيء أن إليها من الخارج، أو انتقل إليها من المحسوس. ويعبّر أرسطو عن هذا بتشبيه فيقول إن الإحساس هو في هذه الحالة كالنقش في الشمع، فإن نقش صورة الخاتم في الشمع هو كانبطاع المحسوس في الحساسية. وكل ما هنالك من فارق في هذه الحالة هو أن انبطاع المحسوس في الحساسية، انبطاع لصورة المحسوس فحسب، وليس كل المحسوس.

ولكننا نجد أرسطو - ثالثاً - يشير إلى صلة أخرى غير هاتين الصلتين، صلة التوازي وصلة التعدي فيقول إنه لا يكون هناك في حالة الحس غير حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هي الحال بين طرفين متضابفين، فما يطلق على الواحد لا يمكن أن يتمّ إلا بوجود الآخر، أي أنه لا يمكن التحدث عن إحساس، قبل المحسوس وقبل الحساسية، أو بالواحد دون الآخر. وهذه الفكرة من أخصب الأفكار التي يمكن أن تقال في هذا الباب، ولعلّ فيها إشارة إلى النظرية التي نادى بها هوسرل في القرن العشرين، صاحب المدرسة القائلة بفلسفة الظاهريات، عن طريق فكرة «الإحالة المتبادلة» بين الذات والموضوع. ولكن على الرغم مما لهذه الفكرة من أهمية عظمى، وما فيها من نظر صائب، فإن أرسطو لم يشر إليها إلا إشارة ضئيلة جداً، بحيث لا يمكن أن نقول إنه قد قصد إلى شيء مما ذهب إليه برنتانو وتلميذه هوسرل. وعلى كل حال، فإن أرسطو على الرغم من تردده بين هذه التصورات الثلاثة، قد أثار بوضوح تلك المشكلة الهامة التي تشغل الجزء الأكبر من نظرية المعرفة في العصر

- أو الذاكرة - *phantasia* (فنتاسيا)، فننحصر في أنها عبارة عن الآثار التي يتركها الحس، أي أن الخيال هو بقية الحركة الناشئة عن الإحساسات في الذهن. بيد أن الشراح - وخصوصاً الاسكندر - يلاحظون أن أرسطو لم يجعل للخيال أو الذاكرة، هذه الوظيفة البسيطة فحسب، لأنها وظيفة سلبية، لا تتجاوز أن تكون الآثار الباقية من أشياء حية - وإنما أضاف إليه صفة الفعل كذلك، فجعل الخيال يفعل، بمعنى أنه يُنتج صوراً بأن يركبها بعضها مع بعض، ويغير فيها كما يشاء. وهذا المعنى هو الذي يفهم في علم النفس الحديث من الخيال، ويطلق عليه عادة اسم «الخيال المُبدع». والفارق بين الصور المتخيلة أو المتذكّرة وبين الصور الحسية، أن الصورة المتخيلة ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين حاضرين، وإنما هي صور قد خلت من الزمان. وهذه الصور المتخيلة هي الأساس في الملكات التي أعلى منها، فهي الأساس أولاً لوظيفة يمكن أن تكون قريبة الشبه بما نسميه «الحكم»، ويطلق عليها أرسطوطاليس اسم «هوبوليسيس» *Uπολυσις*، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب التصورات بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عليها إنها صادقة أو كاذبة. ويعلو على هذه بعض العلو- وإن لم يكن من الممكن التمييز بدقة بين الإثنين - درجة هي «الظن» *δόξα* (دوكسا)، وفوق هذه تأتي مرتبة «الحكمة» *Φρόνησις* (فرونيسيس)، ثم «العلم» *νόσις* (نويسيس). وقبل أن نتكلم عن الوظائف الرئيسية للفكر بمعناه الحقيقي، يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على المعرفة من الناحية التكوينية عند أرسطو، خصوصاً وأن هذه المسألة سيكون لها شأن خطير في تطور التفكير في العصور الوسطى. فإن أرسطو يقول: إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال، هو جزئي، أي أن المعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة.

أما مشكلة مينون، فلا يود أرسطو أن يحلها على الطريقة الأفلاطونية بأن يقول: إن المعلومات السابقة التي يتذكرها الإنسان بمناسبة المعلومات الحاضرة، إنما هي معلومات اكتسبتها النفس في حياة سابقة، وإنما يحلها على أساس الفكرة الرئيسية التي هي في الواقع محور الارتكاز في كل مذهب أرسطو، ونعني بها فكرة القوة والفعل. فكما أننا نستطيع أن نفهم ماهية التغير فيما يتصل بالوجود على أساس القوة والفعل، كذلك نستطيع أن نفهم طبيعة

الوظائف وأحراها بالعناية، وذلك لأنها تقدم لنا أول بحث في فكرة الوعي أو الشعور. والمهم هنا هو أن أرسطو يقول في مقالات النفس: إن العين مع ذلك - أو البصر - يدرك أنه يرى. فهل هنا إذن تناقض بين ما يقوله أرسطو في هذا الموضع وبين ما يؤكد مرات أخرى عديدة، من أن كل حاسة لا تشعر بما به تحس؟ الواقع - كما يقول هملان أنه ليس ثمة تناقض بين كلا القولين، وذلك لأن كل حاسة تغرز جذورها في الحس المشترك، من حيث أن الحس المشترك هو الأساس، أو المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الإحساسات. وعلى ذلك، فإنه لما كان لكل حاسة أساس في الحس المشترك من ناحية، وكان الحس المشترك هو إدراك الشعور بأن الإنسان يحس من ناحية أخرى، فإن من الممكن أن يقال أيضاً إن كل حاسة تدرك ما به تحس. وعلى الرغم مما في هذا التفسير من تعسف، فإن أرسطو قد عني عناية خاصة بأن يضيف هذا إلى الحاسة الأولى - وهي حاسة الإبصار- دون غيرها من الحواس.

وبعد أن ينتهي أرسطو من البحث في الحس، يبحث في الأشياء الأخرى التي ترتفع مباشرة عن الحس، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل، فتراه يبحث أولاً في الخيال، أو المخيلة. وهنا يجب أن يلاحظ أولاً، أن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة، فهو في كتاب «في النفس» وفي مقالة «في الحس» لا يتحدث مطلقاً عن الذاكرة؛ والسبب الذي من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والذاكرة شيء واحد أن الوظيفة التي تقوم بها كل منهما واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور. إلا أنه يلاحظ إلى جانب هذا، أن للذاكرة امتيازاً على المخيلة، في أن من شأن الذاكرة أن تتحدد وتركز الشيء في مكان ما، وأن تشعر بهذا التحديد، كما أن من شأنها أيضاً أن تدرك الماضي. وهذه الصفة الأخيرة هي الصفة المهمة بالنسبة إلى الذاكرة فإننا بواسطتها نستطيع أن نشعر بالماضي؛ أما الخيال فلا يتعلق بزمان. ولكن أرسطو يميز بين التذكر *μνημη* وبين شيء آخر يمكن أن نقول إنه يساوي تماماً ما يعرف في علم النفس الحديث باسم ترابط الأفكار أو تداعي المعاني، وأرسطو يستخرج القوانين التي على أساسها تتداعي المعاني، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: التشابه، والتباين، والاقتراح. أما ماهية الخيال

وإنما توجد في الذهن فحسب. فالأصل في كل ماهية، الإدراك الحسي، ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب. والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية. وتلك مشكلة الكليات المشهورة جداً في العصور الوسطى، والتي ستكون المحور الرئيسي للنزاع القائم بين مذهبين رئيسيين متعارضين: أحدهما يحاول أن يرتبط بأرسطو، والآخر يدعي انتهاء لأفلاطون، ونعني بهما مذهبي الاسمين والواقعيين على التوالي.

أما الفكر فينقسم أولاً إلى الفكر غير المباشر، وأرسطو لا يفرق كثيراً بين هذا الفكر وبين الحكم أو «الهوبوليسيس» فيجب أن ترتفع من هذا الفكر الذي هو في مرتبة دنيا، إلى الأقسام العليا في الفكر وأهمها قسمان: القسم الأول هو المسمى باسم «العقل المنفعل» νοῦς ποθητικός، وهذا العقل هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه. فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحس، وأصبحت صوراً في المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية. وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية. فلكي ترتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة. لأن كل معرفة كما قلنا معرفة بالكلية. وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعّال» νοῦς παθητικός ويلاحظ في هذا العقل أنه يأتي بالصور الخاصة؛ فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة، إلى حالة صور بالفعل. أعني أن مهمة هذا العقل أن ينقل حالة الصور بالقوة، إلى حالة صور بالفعل. ولكن هذا يفترض أيضاً أن العقل في هذه الحالة ما دام فاعلاً، فلا بد أن يكون حاصلًا من قبل على هذه الصور، وهذه الصور العقلية الصرفة، تستلزم بالتالي أن يكون هذا العقل المخرج لها، والناقل لها من حالة القوة إلى حالة الفعل، صورة صرفة هو الآخر. فكان العقل الفعّال صورة خالصة أو ماهية تامة، أعني أننا هنا خرجنا خروجاً تاماً عن منطقة الحس.

وهنا تبدأ الصعوبة الكبرى في نظرية العقل الفعّال؛ فإننا نجد أرسطو من ناحية يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة

المعرفة على أساس هذه الفكرة أيضاً. فإذا كنا ميزنا في الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة، فعلينا أيضاً أن نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة. وكما أننا قلنا في حالة الوجود: إن الكون هو صيرورة من اللاوجود أو الوجود بالقوة، إلى الوجود الذي هو بالفعل، فكذلك الحال في المعرفة، لأنها مهما علت مرتبتها، فلا بد أيضاً أن تكون انتقالاً من حالة عدم المعرفة، أو المعرفة بالقوة، إلى حالة المعرفة بالفعل. فصحيح إذن ما ورد في مقدمة مشكلة مينون من أن كل معرفة إنما تتوقف على معرفة سابقة، ولكن ليس بصحيح ما يستخلص من هذه المقدمة، فإن هذه المعرفة السابقة ليست معرفة حاصلة بالفعل، وإنما هي استعداد للمعرفة فحسب. ومع ذلك فسيضطر أرسطو إلى أن يقول بنوع من المبادئ الضرورية، وإلا تسلسلت المعرفة، أو دارت.

ولكن الملاحظ هنا أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان بمناسبة الموضوعات - كما قال أفلاطون -، فضلاً عن أنه ينكر من ناحية أخرى الأفكار الفطرية، التي سيقول بها فيما بعد ديكارت. وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم «المذهب الحسي»؛ ومع أن هذا المذهب قد تطور إلى صورة غير الصورة التي قال بها أرسطو، فإننا نستطيع أن نقول - على العكس من هذا - إن أرسطو كان عقلياً أكثر بكثير جداً مما قد يُتوهم في أول الأمر.

ومن المسائل الهامة في هذا الصدد مسألة الكليات، وخلاصة ما يقوله أرسطو في هذه المسألة إنه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية - تبعاً للمبدأ الذي أتينا على ذكره منذ حين - فإن الكليات تنشأ. بأن يكون لدى الإنسان جملة إحساسات. وهذه الإحساسات تستمر حتى تصبح عادة، فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكون تصوراً أو مفهوماً عاماً، قال في الحال إنها كليات. فالأصل إذن في الكليات إنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أنها تكون معنى عاماً، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية. فكما أن الموجود في الواقع هو الجوهر المفرد - على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو في هذا الصدد - فكذلك الحال بالنسبة إلى الكليات أو المفهومات، إذ لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً عينيّاً. فهي إذن لا توجد في الكيان،

بها القوة المدركة. وقبل أن تنتقل إلى القوة المحركة، نجد شيئاً يجمع بين كلتا القوتين وهو اللذة. وقد عاجلها أرسطو في شيء من التفصيل، مع أن إشارته إلى الحياة العاطفية كانت إشارة قليلة موجزة. واللذة عند أرسطو تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهي تجمع أو تشترك في الصفة الإدراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل، ومن حيث أنها خارجة على الزمان، لأنها حاضرة حضوراً مستمراً على النحو الذي ينظر به أرسطو إلى الإبصار من أنه شيء حاضر باستمرار. وهي تشارك من ناحية أخرى في الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو. فالميل عنده هو الأصل والأساس في كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء، وليست اللذة في الواقع إلا شيئاً مضافاً وملحقاً بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل. وما يقصده الإنسان جوهرياً هو تحقيق الفعل، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة. فهي إذن شيء مضاف، كما يقول في «الأخلاق النيقوماخية». والمهم في هذه النظرية، بصفة خاصة، أن الأصل هو الفعل أو الرغبة في تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقاً للطبيعة، أنتج ذلك لذة، كصفة تتوج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنتج ذلك ألم، وباعتباره ملحقاً أو صفة تتوج الفعل في هذه الحالة.

أما النفس المحركة، فبعبارة منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة. وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين، فنراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس، بل الأصل هو الفكر، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر، ونجده من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب ما لا يتفق والفكر، أي أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحياناً يكون لا معقولاً. وهنا نرى أرسطو يدخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام في الطبيعة. والموقف الأول الذي فيه يبين أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول، يظهر بوضوح في كلامه في الفصل السابع من مقالة (اللام) حين يقول: «نحن نعشق الأشياء لأنها خيرة، ولا نقول بخيرية الأشياء لأننا نعشقها، فالمبدأ إذن هو الفكر»: المعقول الأول هو المعشوق الأول، أي أن المبدأ دائماً هو التعقل، والحركة النفسية في هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة، أو - حسب تشبيه أرسطو - «النفس في تحريكها، كالنفس حين

صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أي عارية عن كل مادة. فنحن في هذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان العقل المنفعل، والنتيجة التي تستخلص من هذا مباشرة هي أن هذا العقل الفعال عقل عالٍ لا صلة له مطلقاً بالمحسوس، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة في تصور هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعال، وفي إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسية هي مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وإنه لا مجال للفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم، وذلك لأنه صورة خالصة، فكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخاصة وبين الجسم المادي؟.

الواقع أننا نجد أرسطو هنا يصف هذا العقل الفعال دائماً بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً. فهو يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خالٍ من كل مادة؛ صورة صرفة وفعل محض، أي أنه يضيف إلى العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية، فلم يكن غريباً إذن أن يأتي الشراح وعلى رأسهم الإسكندر، فيفسروا هذا العقل الفعال بأنه الله وقد دخل في أفكارنا؛ أو الله وهو يفكر في داخلنا. ويؤيد هذا أيضاً ما يقوله أرسطو من أن هذا العقل الفعال يأتي من خارج إلى الجنين. وعلى كل حال، فالمشاهد أن أرسطو لم يدرك ما وقع فيه من تناقض هنا؛ بل تذبذب بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة؛ أي بين الاسمى وبين الواقعية. ولعله لم يحاول أن يضع لنفسه هذه المشكلة، ولكنها على كل حال قد أصبحت من أخطر المسائل التي ثار الجدل حولها كثيراً طوال العصور الوسطى، خصوصاً بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعال شرحاً جديداً متأثراً في ذلك - كما تأثر المسلمون جميعاً - بنظرية العقول في الأفلاطونية المحدثة.

تلك إذن هي القوة الأولى من قوى النفس، ونعني

السعادة - ، فإن ماهية هذه السعادة لم تتحدد بعد. وذلك لأن الحياة تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الحياة الحسية وهي حياة اللذات المستمرة، والحياة السياسية وهي حياة تحصيل القوة وممارسة القوة، والحياة النظرية وهي حياة التأمل والنظر والتفكير الخالص. وتبعاً لهذا التقسيم يجب أيضاً أن تنقسم السعادة إلى أنواع، فهناك سعادة بالمعنى الحسي، وأخرى بالمعنى السياسي، وثالثة بالمعنى النظري. ولهذا يجب أن نبدأ بالتمييز بين ماهية السعادة الحقيقية في كل هذه الأحوال؛ وقد رأينا في الفصل السابق أن أرسطو ينظر إلى اللذة نظرة أخرى غير النظرة المألوفة، فيقول: إن اللذة هي تحصيل كمال الفعل، أي أنها الفعل وقد وافق طبيعة الأشياء. والسعادة عند أرسطو ليست شيئاً آخر غير هذا، فهي بالنسبة إلى أي شيء: أن يحقق كمال الفعل بالنسبة إلى ذاته.

إلا أن أرسطو ينظر هنا دائماً إلى الإنسان، ولذا يقول إن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هي السعادة. ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو كان تجريبياً في الأخلاق إلى هذا الحد البعيد، فإنه يعطي اللذة هنا معنى آخر مختلفاً عن المعنى المألوف الذي من أجله ثار أفلاطون وثار الكليون على اللذة، وذلك لأنه ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالاً أي تحقيقاً بالفعل. فاللذة إذن تخرج من كل صيرورة، وهي ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم، وإنما هي حالة سكون مطلق، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء، وفي هذا إعلان لما ستكون عليه الأخلاق بعد ذلك كما سيضعها أبيقور، فإن هذا الأخير قد انتهى أيضاً إلى نوع من اللذات أقرب ما يكون إلى الانفعال السلبي فيما يسميه باسم «الأتركسيا» أي الخلو من كل تغير وانفعال. وبهذا يناقض أرسطو الأخلاق الأفلاطونية التي عارضت اللذة أو «الملائم» على أساس أن اللذات متغيرات وأنها من عالم الصيرورة والتحول المطلق.

إلا أن اللذة مفهومٌ على هذا النحو، لا يمكن أن تتحقق في الواقع إلا بالنسبة إلى كائنات من شأنها ألا تتغير هذا التغير في هذه الأحوال، ولهذا سنرى بعد قليل أن أرسطو سيضطر إلى العدول عن مبدأ اللذة البسيطة الساذجة، التي هي أقرب ما تكون إلى اللذة القورينائية،

البرهنة. والعملية هي في كلتا الحالتين عملية قياس». فبدأ الإنسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى، ثم يدرك بحسه أن الشيء الموضوع أمامه أو الذي هو موضوع الفعل أو الرغبة أو الشوق، يدخل ضمن هذه الأشياء التي يعبر عنها في المبدأ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى، فينتهي إلى القول بأنني يجب أن أعشق هذا الشيء، وهذا بمثابة النتيجة، فالحال إذن في الحياة العقلية كالحال في الحياة النزوعية سواء بسواء.

إلا أن أرسطو في أحيان أخرى يقول إن هناك من بين الموضوعات المرغوب فيها، ما ليس بعقلي، فتمة هوة إذن بين الرغبة العاقلة التي هي الإرادة، وبين الرغبة اللاعاقلة، وتسمى الشهوة. وهذا هو الأصل بالنسبة إلى الإنسان في فكرة الحرية: فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئاً فاضلاً أو صادراً عن الخير، وإنما مصدر الفعل الفاضل - كما سيوضح الإسكندر ذلك تمام التوضيح - وجود طبيعة الحدوث في الكون، أي الإمكان، فمن بين الممكنات، يحاول الإنسان أن يختار، ولكن هذه الممكنات هي في الواقع تعبير عن أهوات غير المعبورة أو الثغرات الموجودة في النظام المطلق للطبيعة. فالفعل الحر لا يصدر إذن عن نظام وكمال في الكون، بل يصدر في الواقع عما في هذا الكون من خلل ونقص وشر وسلب، والأفعال العليا الإلهية أفعال خالية من كل حرية.

الأخلاق والسياسة والفن

١ - الأخلاق: تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور التي عرضت على أساسها، بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثّة، خصوصاً ابتداءً من كُنت. فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقاً لها، فتقول له: «افعل هذا لأنه واجبك!»، فإن الأخلاق الأولى تقول له: «افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك!» فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد. وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فهو يقول - واللغة اليونانية تساعده كثيراً في هذا القول - إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب؛ إلا أنه إذا كانت الغاية قد تحددت - وهي

بينها وبين اللعب، ولهذا نجد أرسطو يقول: إن تحقيق الفعل غاية في ذاته، فهو كاللعب سواء بسواء، لا يقصد منه إلى تحقيق غاية، وإنما النشاط المبذول في اللعب هو الغاية من اللعب. ولا يعترض على هذا بكون الأطفال هم الذين يلعبون، فإن الحالة تختلف تماماً في كلتا الحالتين، إذ نجد أن اللعب - في حالة الطفل - قد نُظر إليه بأكثر مما هو عليه في الواقع، فتصوّرت له غايات ليست غاياته الحقيقية.

تلك إذن هي اللذة؛ فهي - كما قلنا - تحصيل كمال الفعل. ولكن هذا معناه أيضاً الفضيلة؛ إذ الفضيلة هي في أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه. فلا بد إذن من دراسة الفضيلة. ولكن أرسطو حينما يأخذ في دراسة الفضيلة، ويشرح في تحديد ماهيتها على وجه الدقة، لا يبدو هنا منطقياً كثيراً مع نفسه، ففضلاً عن أنه لم يفعل في هذا الباب الشيء الكثير، كما فعل من قبل رجل مثل أفلاطون، فهو لم يُعَنِّ بترتيب الفضائل ترتيباً تصاعدياً - كما فعل أفلاطون -، ولم يميز بين الفضائل بعضها وبعض إلا تمييزاً عاماً. وهذا التقسيم العام يرجع إلى قسمين رئيسيين بحسب طبيعة الفعل الذي يمكن أن يقوم به الإنسان - كما رأينا في حديثنا عن الرغبة في ختام الفصل السابق -؛ فإما أن يكون الفعل عاقلاً - أو معقولاً - وهو الذي يصدر عن دوافع عقلية، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدَّى وهي واضحة عن طريق البرهان، وفضائل هذا النوع من الفعل فضائل نظرية عقلية؛ - وإما أن يكون الفعل لا معقولاً، وهو الذي يصدر عن الشهوات التي لا تخضع في اندفاعها وتحققها للعقل؛ ولو أن من الممكن بعد ذلك أن تخضع له. فمثال النوع الأول الحكمة والفتنة وما يتصل بذلك من الفضائل النظرية، أي المتعلقة بالتأمل والفكر؛ ومثال النوع الثاني العفة والعدالة... الخ.

وبلاحظ في هذه الحالة الثانية أننا نتنقل في الواقع من أحوال متعارضة، ونستخلص منها حالة متوسطة. وهذا هو الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين: أحدهما إفراط، والآخر تفريط. فمثلاً فضيلة الشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن، وفضيلة الكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقترير... الخ. وفكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً في مذهب أرسطو،

لكي يقول بلذة أخرى قريبة جداً من الخير الأفلاطوني. وذلك أن أرسطو حينما نظر إلى اللذة واعتبرها تحصيل الكمال الممكن بالنسبة إلى الكائن، أو إدراك الملائم بما هو ملائم، قال بعد ذلك إن هذه اللذة هي كالتاج الذي يعلو هذا النشاط، أي أنها في هذه الحالة ستكون شيئاً مضافاً عالياً بالفعل على النشاط أو الفعل الذي هي تاجه. وفي هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطوني الذي هو عالٍ على الموضوعات. ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض تماماً فينظر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى، ولهذا نراه يشيد كثيراً باللذات الحسية المألوفة مثل الثروة أو الشهوات المختلفة. ولكننا نجده من ناحية أخرى يرتفع فوق هذا التصور للشهوات، لكي يرجع إلى التحديد الجديد للذة بأنها خلو من كل حركة وأنها ستكون مطلق، بمعنى أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة. فيقول في هذه الحالة: إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال؛ والسكون بالنسبة إلى الإنسان، إنما يتم في هذه الحالة الأخيرة، حالة الحياة النظرية، فبينما نراه في البدء تجريئياً حسياً يقول باللذات الحسية المعتادة، نراه في آخر مذهبه يقول بلذة نظرية مجردة، لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية المفهومة عادة، ولهذا نجده ينظر إلى المثل الأعلى للإنسان، أو الإنسان الكامل، متسائلاً: هل هو هذا الذي عُدَّ وصلب على آلامه، أم هو هذا الذي تمتع بكل لذائذ الحياة؟ فيقول من ناحية: إن مثل هذا الرجل المعذب لا يمكن أن يكون المثل الأعلى للحياة الخلقية، لأن ها هنا خلواً من اللذات. ولكنه يعود فيقول من ناحية أخرى بشيء يقرب من هذا، إذ يذكر أن معنى اللذة ليس دائماً «الملائم»، وإنما معناها أن يحقق الإنسان فعلاً؛ ومن هنا فقد يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام، ولكن هذه الآلام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقق هذا الفعل. فإذا كان كل فعل جالباً، في النشاط الذي يؤدي فيه، الآلام، فيجب ألا تعد هذه الآلام مضادة للذة أو «الملائم»، بل ما دامت تحقيقاً لفعل، فهي جديرة إذن أن تسمى بلذة، وهي في هذه الحالة كالزهرة التي تأتي بعد تطور طويل. وهكذا يتضح لنا أن موقف أرسطو متذبذب بين كلا المثلين الأعلى السابقين، فيما يتصل بمسألة اللذة، وإن كان أميل إلى الأخذ بالتصور المعنوي للذة.

وهذا التصور المعنوي أو التجريدي للذة، يقرب كثيراً

وسط بمعنى الخير. وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى مازق فيما يتصل بتعيين فكرة الوسط. ويظهر هذا أوضح حينما يُراد تحديد المسافة التي يشغلها الوسط بإزاء كل من الطرفين، وهذا يرتد بنا إلى نفس طبيعة الوسط، وهل هو وسط رياضي أو وسط غير رياضي، أي لا وسط إطلاقاً. فمن هنا يتبين أن فكرة الوسط عند أرسطو فكرة غامضة، إن لم تكن متناقضة؛ فلنصفها إلى سلسلة المتناقضات التي كشفنا عنها، خاصة فيما يتصل بتحديد صفة اللذة وصلتها بالخير.

ولا يعني أرسطو بالكلام عن الفضائل المفردة، وإنما يكرّس بعض الفصول لفكرة العدالة، وما يعرف عند الأقدمين باسم الصداقة. أما العدالة، فكلامه فيها متأثر كثيراً بكلام أفلاطون. وأشهر ما لأرسطو في هذا الباب، التقسيم المعروف للعدالة إلى «عدالة تمييزية» وهي التي يُعطى بها لكل إنسان بحسب مميزاته، وإلى «عدالة تعويضية» وهي التي يعوّض فيها ما هنالك من فروق اقتضتها العدالة التمييزية، وأخيراً إلى «عدالة متبادلة» ويقصد بها أرسطو تبادل الناس الخيرات أو المنافع بعضهم مع بعض، فهي أقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية. أما الصداقة، فينظر إليها أرسطو نظرة فكرية عقلية صرفة في أغلب الأحوال، فهي عنده في الأصل التفكير - والنظر - الخالص في الذات. وهذا هو الشيء الجدير بالنظر في هذا الباب، ونعني به أن أرسطو يجعل الأثرة في مرتبة الفضيلة العليا، ولكنه يفهم الأثرة هنا باعتبارها حب الإنسان لذاته باعتباره فاضلاً. أما حب الإنسان لذاته باعتباره شريراً، أي حب الإنسان للجانب الشرير منه، فلا يعتبره أثراً كما يفهمها أرسطو. وهو يلاحظ أن الإيثار هو في الواقع أثره لأعلى درجة، فهو ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير. وفي هذه الحالة أيضاً، لا يحقق الإنسان - في الواقع - إلا مآرب أثرته وذاته الخاصة. ويلاحظ أن الذي يفعل الإيثار أعلى درجة ممن يتقبل الإيثار. فالمحسن أعلى درجة - من ناحية الأثرة - ممن تقبل الإحسان، وذلك لأن المحسن، في هذه الحالة، يجعل ما كان عنده غير محقق بالفعل تحقّقاً بالفعل، فهو في تحقيقه للفعل عند الآخرين إنما يؤدّي إلى إرضاء ذاته، من حيث أنه ينقل أفعاله من ناحية القوة إلى ناحية الفعل. ولهذا يرى دائماً أن الآباء يحبون الأبناء، أكثر مما يجب الأبناء الآباء، كما أن الفنان يحب آثاره أكثر مما يحب الآثار الفنان

لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها بسهولة في كل الأحوال من ناحية أخرى. فهي تثير مشاكل أولاً فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة إلى الطرف المفرط، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرط فكيف يتحقق هذا إذن؟ أي كيف يتهيؤ له أن يجمع بين هاتين الصفتين المتعارضتين؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلة على الرغم مما فيه من تعارض، خصوصاً إذا لاحظنا أن المتضادين هما - كما يعرفهما أرسطو في المنطق - الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن، إذا نظرنا إلى الوسط نظرة رياضية، أن يقال إنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟ الواقع أن سبيل التخلص من هذه المشكلة قد يكون بأن يقال إن التضاد من الناحية المنطقية ليس هو التضاد من الناحية الأخلاقية، فالوسط في حالة الأخلاق لن يكون الدرجة التي فيها نقص بالنسبة إلى كمال، وإفراط بالسبب إلى نقص، بل سيكون القمة العليا والدرجة الأولى.

ولكنما نفلن أن هذا التخلص لا يؤدي إطلاقاً إلى حل المشكلة، فهو تخلص لفظي لا يعني شيئاً، فإما أن نفهم الوسط بالمعنى المعروف وهو الوسط الرياضي، وإما أن لا نفهمه بهذا المعنى، وحينئذ فلنا أن نسميه ما شئنا من الأسماء. أما الوسط بهذا المعنى الذي يقول أرسطو إنه ينتهي إلى أن يكون القمة، أي الطرف الأعلى الحاصل على أكبر درجة، فلا يمكن أن يفهم - في هذه الحالة - ، في أي شيء هو يفرق عن الإفراط.

هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط؛ أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشدّ عسراً؛ ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتحدّث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنا مثلاً أو الفحش أو السرقة... الخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً، وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة أو الزنا وسطاً بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف؛ فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط بين رذيلتين إحداها تفریط في الفكر، والأخرى إفراط فيه. ففي هاتين الحالتين؛ أي في حالة الأشياء التي هي خير بالذات، وفي حالة الأشياء التي هي شر بالذات، لا يمكن أن نعين الوسط، بل لا يمكن إطلاقاً أن نتحدث عن وجود

الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع . وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلاً مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة .

وإذن فالوحدة الأولى هي الأسرة . ويلاحظ أن في الأسرة روابط ثلاثاً رئيسية : الأولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الآباء والأبناء ، والثالثة بين العبيد والسادة ؛ وهذه الأسرة تكفي نفسها مؤقتاً ، فيما يتصل بالحاجات اليومية ، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية ، فإنها في هذه الحالة تكون مع غيرها من الأسر « القرية » . وإذا تعددت حاجات القرية ، فاحتاجت إلى غيرها من القرى ، تكونت عن ذلك « دولة » . فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأسر : ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة ، ليست صلة فردية ، بمعنى أن الفرد ليس - في نظر أرسطو ، كما هو في نظر أفلاطون - الوحدة الرئيسية ، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة ، والدولة تكفي نفسها بنفسها ، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال ، لأن أرسطو هنا في السياسة - كما كان في الأخلاق - يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية ، إن من الناحية الأخلاقية ، أو من الناحية السياسية .

فبعد أن كان أفلاطون ينظر إلى الفرد كخلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، ولا حياة له تبعاً لهذا إلا في الدولة ، والدولة ستصبح إذن الشيء الرئيسي الذي من أجله يُصنَع بكل فرد كائناً من كان - نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية ؛ من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بإزاء الدولة . ولهذا نجد أرسطو قد أخذ على أفلاطون إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية ، لأن أرسطو يرى أن في الحرمان من هذين الأمرين ، عدم تحقيق لقيمتين رئيسيتين من الناحية الأخلاقية هما التهذيب الجنسي ، ثم التفوق الاجتماعي . ولهذا يقول بأن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة ويجب أن يكون هناك زواج ، باعتباره صلة بين فردين من جنسين مختلفين . وهكذا نجد أن أرسطو في نظريته في الدولة كان يحاول دائماً أن يكون واقعياً ناظراً إلى الحياة السياسية كما كانت في عصره ؛ وكما أظهرته عليها النظم الدستورية التي عني بدراساتها .

الذي صنعها ! فهذا معناه أن المحسن أو فاعل الإيثار أعلى درجة من المتقبل للإيثار ؛ وكل هذا في داخل الأثرة .

إلا أن من الجائز أن يُسأل أرسطو فيقال له - كما سيفعل الأبيقوريون والرواقيون فيما بعد - : أوليس من الخير أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته ، وأن تكون حالة الاكتفاء الذاتي هي أعلى درجة بالنسبة إلى الرجل الفاضل ؟ هنا يمكن أن يرد - على الطريقة الأرسطية - فيقال إن الإيثار - في هذه الحالة - ، أي التأثير أو الفعل في الغير ، هو أيضاً داخل في اللذات التي ليس من المستحسن أن يُجرَم منها الرجل الفاضل .

٢ - السياسة : لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل ، لأن فيها من التفاصيل والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء . هذا إلى أن نظرية أرسطو في الدولة لا تتصل بالفلسفة اتصالاً كبيراً ، وإنما هي أقرب ما تكون إلى القانون . وهنا يلاحظ أولاً أن هناك اختلافاً كبيراً بين مذهب أرسطو في الدولة ، ومذهب أفلاطون . فنقطة البدء ، والمنهج الذي أقام عليه كل منهما مذهب ، مختلفان كل الاختلاف . إذ بينما كان المنهج الأفلاطوني يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون ، ويصرف النظر عن الأوضاع التي توجد فيها ، لأن أفلاطون لم يكن يشير إلى شيء من هذا إلا باعتباره ذكرى تاريخية فحسب ، وكان يبدأ مباشرة بنظرية مركزية تنفرع منها جميع التفاصيل الخاصة بتحديد ماهية الدولة والأوضاع التي يجب أن تكون عليها في كل مظاهرها وأحوالها - ؛ كان المنهج الأرسطوطاليمي منهجاً تكوينياً ، لأن أرسطو كان يهتم في بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة ، ويدرسها باعتبارها نظماً ممكنة للحكم . فهو هنا كالعالم الطبيعي سواء بسواء : يصنف الدساتير القائمة من أجل أن يصفها ويبين أنواعها ، مستخرجاً بعد هذا نظريته في الدولة على أساس هذه النظم التي رآها . وقد يكون السبب في هذه النظرة أن أرسطو لم يكن في الواقع فيلسوف دولة بمعنى الكلمة ، وإنما كانت الفلسفة السياسية شيئاً مضافاً لمذهبه كتكملة للمذهب ، بعكس ما كانت الحال عليه تماماً عند أفلاطون . وإذا كان أرسطو قد جعل الدولة تقوم أيضاً على الأخلاق ، وجعل الغاية منها أن تحقق الخير كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يفعل ذلك بالطريقة عينها ، وإنما طالب الدولة فقط بأن تميز بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل ؛ وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا ، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب .

ويبدأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبين أن الوحدة

٣ - الفن : نخطيء كثيراً إذا ما اتخذنا من كتاب الشعر

أرسطو ، وجدنا أنها ترجع أولاً إلى المبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته في الوجود ، وهو مبدأ الهويو والصورة ، فالأصل دائماً هو تحقق صورة في هويو . هذا بالنسبة إلى كل موجود ، والحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الفن ، وإنما الفارق بين الموجودات كأشياء طبيعية أو قسرية ، وبين الموجودات كأشياء فنية ، أن الصورة في الحالة الأولى توجد باطنة في الأشياء ، والصورة هنا بمعنى الطبيعة ، أما في حالة الأشياء الفنية ، فإن الصورة تأتي من خارج ، وهذا معنى التفرقة الرئيسية بين أشياء مبدؤها من ذاتها ، وأخرى مبدؤها من خارج ، وهذه الأخيرة هي التي تشمل الفن . فالفن إذن « إظهار خارجي لشيء داخلي في معرض خارجي » ، مع ملاحظة أن فكرة الداخلية والخارجية عند أرسطو لم تكن واضحة تماماً ، بل كان الداخلي والخارجي يكاد الاثنان أن يكونا شيئاً واحداً ، خصوصاً فيما يتصل بالفن . فإذا كنا في العصر الحديث نفرّق بين الفن كشعور داخلي وبين الفن كتحقيق خارجي لشعور داخلي ، حتى أمكننا أن نقول : « روفائيل بدون أيدٍ » ، مشيرين إلى أن الفن يمكن أن لا يتحقق في الخارج ، ويظل مع ذلك فناً ، فإن هذه التفرقة لا يمكن أن تنطبق على نظرية الفن عند أرسطو ، فالأصل دائماً أن الفن نشاط له مظهران : مظهر الإبداع أو الإنتاج ، ومظهر الشيء المنتج . وهذه التفرقة تنطبق على الشيء الذي يسمى باسم *πραττειν* ، ولكنها لا تنطبق على *ποιειν* ، ففي حالة السلوك - وهو الشيء الأخير - لا نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل ؛ أما في الإبداع الفني فيجب أن نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل . وذلك لأن الفعل في حالة السلوك أو العمل ، هو الغاية من العمل ؛ وليست النتيجة هي الغاية ، لأنها شيء إضافي دائماً بالنسبة إلى الفعل . أما في حالة الإبداع الفني ، فيلاحظ أن الفعل ونتيجة الفعل مرتبطان معاً ، بل إن نتيجة الفعل هي الأساس ، أما الفعل في ذاته ، فليس غاية بل وسيلة . وتبعاً لهذا يجب أن يحكم على الآثار الفنية ، باعتبارها آثاراً ، لا باعتبارها أفعالاً . أعني أن المهم دائماً في الحكم على أي أثر فني ، أن ننظر إلى الأثر الناتج لا إلى الفعل المنتج . فمهما كانت قيمة الفعل المنتج ، فإنها لا تؤثر تأثيراً كبيراً في تقويمنا لأي أثر فني .

والفعل - بمعنى الإبداع الفني - ينقسم إلى ناحيتين : ناحية الممارسة العملية ، وناحية التفكير النظري ، فإلى جانب الصناعة الفنية يوجد التفكير النظري . ولهذا يعرف أرسطو الفن بأنه « إيجاد بعد تفكير ، لشيء ملائم » ، ولو أنه أحياناً كثيرة

لأرسطو المعبر الحقيقي عن مذهبه في الفن ، فإن هذا الكتاب ناقص كل النقص ، كما أنه لا يدل على فكرة الفن الحقيقية عند أرسطو ، لأن الفن لم يكن عنده مقسماً كما هي الحال اليوم ، إلى فن بوجه عام ، وإلى فن جميل بوجه خاص ، وإنما الذي يريد أن يجد مذهب أرسطو في الفن ، فعليه أن يكشف عنه في « الطبيعيات » و « فيما بعد الطبيعة » ، ثم في كتاب « السياسة » ، خصوصاً في المقالة الثامنة من هذا الكتاب الأخير ، إلى جانب كتاب « الخطابة » .

وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عنده ، أنه لم يضع نظرية الجمال ، وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن ؛ وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن . فأفلاطون - وتبعه في هذا أفلوطين - يقدم لنا فكرة عن الجمال . فبين لنا ما هو الجمال ، وما ماهيته ، وكيف يتحقق ، وما هي الأحوال التي يجب فيها أن يتحقق ، وما شروطه ، وما خصائصه ، وما المميزات التي تحدد طبيعة الجميل . . . الخ . وأما أرسطو فإنه لا يقدم لنا أية فكرة عن هذه الأبحاث ، وإنما يهتم فقط بالبحث في الفن بمعنى الإبداع أو الإنتاج أو النشاط ، أي إظهار شيء في الخارج . وفي الحالة الأولى - أي في حالة نظرية فكرة الجمال - لا يشترط مطلقاً أن يعرف الإنسان شيئاً ما عن الفنون المختلفة ، فقد يضع كل فكرة الجمال ويحدد ماهية الجميل ، دون أن يعرف شيئاً عن الموسيقى ، أو التصوير ، أو النحت ، إلى غير ذلك من الفنون الجميلة . أما الذي يكتب نظرية في الفن ، فعليه أن يدرس هذه الفنون كما هي متحققة في الآثار الفنية ، ثم يخرج منها بحكم وصفي على طبيعتها . وإذا كان أرسطو لم يضع لنا شيئاً في فكرة « المنطقي » أو « ما هو وراء الطبيعة » ، فهو كذلك لم يضع لنا شيئاً عن فكرة الجميل . فليس من المحتمل إذن إطلاقاً - كما قد يذهب إلى ذلك البعض - أن يكون أرسطو قد وضع كتاباً ضاع عن فكرة الجميل ، بل إن أغلب ما نعرفه عن فكرة الجميل عند أرسطو ، إنما يرجع إلى التلاميذ المباشرين ، وإلى الشراح باعتبارهم متأثرين بروح أرسطو ، لا باعتبار أن أرسطو هو الذي قال شيئاً في فكرة الجميل .

وقد كان أرسطو ينظر إلى الجميل باعتباره وجوداً ، لا باعتباره موجوداً ، فهذه التفرقة بين وجود الموجود وبين الموجود ، تنطبق على نظرية الجميل عند أرسطو ، فإنه نظر إلى الجميل باعتباره وجوداً لموجود ، لا باعتباره موجوداً قائماً بالذات . فإذا ما بحثنا في الفكرة الرئيسية لكلمة الفن عند

يتجاوز التصويرات العادية الشعبية للفن بأنه نظام ومحاولات لإحداث عواطف الملاءمة والانسجام في نفس المشاهد .

مكانة أرسطو التاريخية

لعل شخصية ما من الشخصيات لم تثر من الإعجاب الذي لا حد له ، والنقد والحملة اللذين لا حد لهما أيضاً ، كما أثارت شخصية أرسطو وفلسفته . - فقد كان أرسطو في نظر العصور الوسطى المثل الأعلى للفكر الإنساني ، وكانت فلسفته ينبوع الحقيقة التي إذا خالفها شيء فهو قطعاً على ضلال . وهكذا نجد أنه طوال هذه العصور ، بل قبل هذا بكثير حوالى مستهل القرن التاسع ، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى في التفكير الفلسفي . وحينئذ جُرد من مكانته التاريخية ، وأصبح ينظر إلى فلسفته خارجة عن زمانها وعن عصرها ، والبيئة الروحية التي نشأت فيها ، لأن هذه العصور كانت تنشئ الفلسفة الأبدية ، وهي قد وجدت في أرسطو ، فما الحاجة إذن إلى وضعه في موضعه التاريخي الحقيقي ؟ .

لكن جاء العصر الحديث فحطم ، أو - على الأقل - بدأ بأن هز هذا النير الذي طغى على التفكير في العصور الوسطى ، وأصبح يعارض شخصية أرسطو كل المعارضة . واستمرت الحال على هذا النحو حتى الآن ، خصوصاً في نظر أنصار الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخصم الأكبر لفلسفة كُنت ، وراوا أن كُنت قد بذل جهداً كبيراً في تحطيم الفلسفة الأرسطائية . وعلى هذا النحو نُظر إلى فلسفة أرسطو على أنها خارجة عن عصره . وفي كلتا الحالتين لم يكن يراعى في تقديره النظرة التاريخية . أما اليوم فيجب ألا يُنظر إلى أرسطو خارجاً عن زمانه ، أو باعتبار أن فلسفته فلسفة دائمة لأن النقد التاريخي أو فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذي نشأ فيه ، ودور الحضارة الذي ظهر إبانها ، ثم بحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة أو معاصرة ، ثم باعتبارها مبشرة بتيارات أخرى جديدة سيكون لها السيادة في العصور التالية .

وعلى هذا ، فإن بحثنا في مكانة أرسطو التاريخية سينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول يتعلق بوضع أرسطو الروحي في مجرى تطور الحياة الروحية في الحضارة اليونانية . والقسم الثاني يتعلق بطبيعة التفكير الأرسطائي ، وهنا ننظر نظرة منطقية صرفة إلى الدوافع الرئيسية والمهيئات البدائية التي جعلت أرسطو يفكر على النحو الذي فكر به ؛ والقسم الثالث

يغفل ناحية التفكير . إلا أننا نستطيع أن نقول بوجه عام : إن الفن عند أرسطو يشمل هاتين الناحيتين : الناحية النظرية ، والناحية الصناعية ، ولن يكون الفنان فناً حقاً ، إلا إذا جمع بين الناحيتين .

أما ماهية الفن في ذاته ، فهي أنه يحاكي . وفكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جداً في مذهب أرسطو في الفن ، ولهذا يجب أن ننظر إليها في شيء كثير من التدقيق ، خصوصاً وأنها أثارت كثيراً من التفصيلات والأقويل ، التي لا تتلاءم ونظرية أرسطو الحقيقية في الفن ، والتي لا يمكن أيضاً أن تقدم لنا صورة حقيقية عن ماهية الفن . يعرف أرسطو المحاكاة بأنها « إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجادها ، على النحو الذي يمكن أن توجد الطبيعة عليه ، لو أنها أنتجته أي أن الفن محاكاة للطبيعة ، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة ، لما أنتجته الطبيعة ، فالمشابهة هنا بين الطبيعة وبين الفن هي في أن كلا منهما يسعى نحو تحقيق شيء حي ملائم ، وليس في أن الواحد صدى ، أو تشبيه ، أو نسخة أخرى من الآخر . والمحاكاة بهذا المعنى هي في الواقع عرض للأحوال التي توجد فيها الأشياء على نحو ما لو أن الطبيعة فعلت هذه الأشياء .

وهنا يفرق أرسطو بين موضوعات الحواس المختلفة ، ويجعل الموضوعات البصرية هي وحدها الحقيقية الجديرة بأن تكون موضوعاً للفن . إلا أن المحاكاة في هذه الحالة ليس معناها تصوير الأشياء الطبيعية كما هي ، وإنما معناها إيجاد عواطف وأحداث باطنة ، كما تفعل الطبيعة سواء بسواء . تلك هي الحال في الرسم وفنون التجسيم بوجه عام ، وكذلك الحال في المأساة . وهذا يظهر واضحاً في تعريف أرسطو للمأساة بأنها أثر فني ، يصور فيه حادث مثير للحزن والاشفاق ، ممثلاً في شخص أو أشخاص ، ومهمة المأساة في مثل هذه الحالة أن تنقي العواطف أو تظهر الوجدانات ، عن طريق المشاركة الوجدانية ، أو الجزع ؛ فهذا يلاحظ دائماً أن التقليد هو في الواقع تقليد لعواطف ، أي تصوير لإحساسات ووجدانات أو بعبارة أخرى ، هو عرض لأنواع الشعور التي يعانها الإنسان في حالة ما ، وهذا هو الفن في كل معناه .

إلا أن أرسطو كثيراً ما يخلط بين الأثر الفني وبين الفعل الفني ، وذلك لأنه - كما قلنا - لا يفرق تفرقة دقيقة بين الفعل الفني الداخلي ، وبين الأثر الفني الخارجي . أما ما هو الجميل الذي يسعى إلى تحقيقه الفن ، فهذا نجد أن أرسطو لا يكاد

يتصل بالحضارة الغربية، يكون الشعور عنده بإقامة مذهب ميتافيزيقي صادراً عن هذا التوتر العظيم الذي شعر بوجوده في داخل نفسه، بين التفكير العقلي الذي يقتضيه النظر الخالي من الاعتقاد، وبين الإيمان الديني القائم على العاطفة والتجربة الروحية المباشرة. ولذا يكون المذهب الميتافيزيقي في هذه الحالة خالياً في الواقع من كل أسطورة، ويحاول قدر الاستطاعة أن يخرج عن الخوارق أو اللامعقول، لكي يجعل كل شيء معقولاً. وهذه الظاهرة أوضح ما يكون لدى أرسطو، ومن هنا يمكن أن يفسر النجاح العظيم الذي لقيه من جانب رجال العصور الوسطى سواء منهم المسيحيون والمسلمون. فإن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يشعرون بالتوتر العظيم بين النقل والعقل، أو بين الدين والعلم، لا يجدون خيراً من هؤلاء المقيمين على نقطة التقاطع بين الحضارة والمدنية لكي يشبعوا هذه الرغبة.

فإذا طبقنا هذه المبادئ العامة على الفلسفة الأرسطائية - كما عرضناها في الصفحات السابقة - وجدنا أرسطو يمتاز بكل هذه الخصائص التي أتينا على ذكرها. فهو يمتاز أولاً بأنه كان يمثل، إلى أعلى درجة، كل المذاهب السابقة. وهنا يجب أن يفرق بين أمرين من الصعب أن يفرق بينهما بدقة، ونعني بهما أن يستوعب المرء المذاهب السابقة من أجل أن يضم ما فيها ويعلو عليه، وأن يعرف الإنسان المذاهب السابقة معرفة تاريخية صرفة، لا يقصد بها إلا مجرد التأريخ. فالحال هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحال هناك؛ ذلك أن الإنسان ينبغي في الحالة الأولى من وراء معرفة المذاهب السالفة أن يقيم مذهباً قد شمل كل شيء، وخلا من كل العيوب التي توجد في المذاهب السابقة، على حين أنه في الحالة الثانية لا ينبغي من وراء التأريخ شيئاً آخر غير مجرد العلم بالأشياء، أي أنه لا ينتقل من ذلك إلى إخصاب فكره الخاص. وكل حالة من هاتين الحالتين تنتسب إلى دور خاص من أدوار الحضارة، إذ تنتسب الحالة الأولى إلى دور أوج الحضارة وابتداء المدنية، بينما تنتسب الحالة الثانية إلى الدور الأخير من أدوار المدنية. إذ هي قد وجدت في العصر القديم حوالي القرن الأول قبل الميلاد؛ ووجدت في الحضارة الغربية، أو توجد - على الأصح - في القرن الذي نحيا فيه. فأرسطو إذن حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها لمجرد العلم بالتاريخ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ووضعها الوضع الصحيح، ثم إظهار ما هنالك من عيوب وما يبدو بإزائها من شكوك، ومحاولة تلافي الأولى وحل الثانية.

نظر فيه إلى أرسطو باعتباره صاحب مذهب، فنحاول أن نبين الخطوط الرئيسية التي سار فيها مذهبه، والأفكار الموجّهة التي قادت تيارات هذا المذهب، والغاية التي كان يروجها صاحبه من قيام هذا المذهب. ويمكن أن نضيف إلى هذا كخاتمة، معنى الفلسفة كما فهمه أرسطو وكما خلفه للعصور التالية، والدوافع التي جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به.

فلنتنظر إذن أولاً في وضع أرسطو الروحي في الحضارة اليونانية، فنقول إن أرسطو كان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة. فهو إذن مناظر من ناحية «التعاصر» لكنّت في الحضارة الغربية، إذ نجد أن كليهما تصل الحضارة عنده إلى أعلى درجة بلغتها، وأن مذهب كل منهما يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل، لأن المذهب عام يشمل كل النواحي السابقة. فأرسطو في الحضارة اليونانية، أو كنت في الحضارة الغربية، قد أعطى نظرة في الوجود شاملة، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها، حتى أن مهمة العصور التالية لم تعدّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به، أو اتخاذ أطراف معينة من نواحي مذهبه والسير بها حتى نهايتها، مما أدى بهذه المذاهب المتطرفة إلى أن تستنتج من مبادئها ما يجعل هذه المبادئ نفسها خطأ منطقياً.

هذا من الناحية العامة. أما من ناحية المذاهب الفلسفية الخاصة، فيلاحظ أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يظهرون على القمة، وعند نقطة التقاطع أو فترة الانتقال بين دور الحضارة ودور المدنية، يكونون مذهباً ميتافيزيقياً ويكون للميتافيزيقا إلى جانب الفلسفة بفروعها الأخرى، وإلى جانب العلم، نصيب، فهو - على الأقل - نصيب ضخم في إقامة نظرهم في الوجود. أما بعد هذا العصر، فلن تكون هناك غير مذاهب أخلاقية لا تعنى بما بعد الطبيعة، إلا باعتبارها حلية أو شيئاً مضافاً يكمل بها المذهب، ولا تكون في الواقع أساساً له. وفي هذا الدور تستقل الفلسفة عن العلم تمام الاستقلال، ويكون الشقاق قوياً بين الفلسفة والعلم، كما يكون الشقاق كذلك قوياً بين النقل والعقل، أو بين الدين والتفكير النظري المجرد. فيعد أن كان الدين والعقل متزاوجين، أو - على الأقل - غير متعارضين، نجد في الدور التالي أن ثمة تعارضاً قوياً لحساب العقل والتفكير النظري الصرف على حساب الدين والتجربة الروحية الوجدانية. والمفكر الذي يتسهم القمة مثل أرسطو فيما يتصل بالحضارة اليونانية، أو كنت فيما

النحو ، نجد في الطور الثاني أن التفسير العقلي هو الذي يسيطر على الاتجاه الفلسفي ، كما نجد في الطور الأخير أن الميتافيزيقا يجب أن تخرج من حظيرة التفكير ، لكي يحل محلها علم الطبيعة بمعناه الدقيق . وأرسطو قد مثل هذه الأطوار خير تمثيل في التطور الذي عاناه ، فأطرح في الطور الثاني النزعة الدينية التي تملكته في الطور الأول ، واستمسك بنزعة عقلية لا أثر للأساطير الدينية فيها ، ثم انتهى في الطور الثالث إلى نزعة طبيعية عصفت بالميتافيزيقا فأطارتها من حظيرة التفكير ، وبذا خرج أرسطو من التوحيد إلى الشرك .

ويمتاز أرسطو ثالثاً بأن الأخلاق عنده لم تكن كل شيء ، بل كان نصيبها ثانوياً - في الواقع - بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعد الطبيعة . هذا إلى أن التفسير العقلي الجليّ الآلي ، لم يكن السائد في تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك في المذاهب التالية ، وخصوصاً عند الرواقين والبيقورين . بل نجد أرسطو يجمع بينه وبين التفكير القائم على النظر العقلي المجرد الذي يحكمه قانون العلية . وتلك هي الخصائص الحضارية العامة التي تتمثل في مذهب أرسطو .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المتصلة بطبيعة تفكيره الخاص ، فإننا نستطيع أن نتوصل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطوني والتفكير الأرسطائي ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقيّ إلى أقصى درجة ، بمعنى أنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا في النادر جداً . وهذه النزعة المنطقية تسود كل نواحي التفكير الأرسطائي ، حتى أن الفلسفة عند أرسطو كادت أن تنتهي إلى تحليل للمفاهيم والمعاني . وهذا ظاهر جداً في المنهج الذي اتبعه دائماً في نظره إلى المسائل الفلسفية ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظي لغوي للمفهوم الذي هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير في تفكيره . إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة . ولو أن أرسطو سار على المنهج الأول حتى النهاية ، لجاءت فلسفته فلسفةً تصورية صرفة ، ليس فيها أدنى أثر للناحية التجريبية أو للناحية الموضوعية . ولكن الناحية الثانية - وهي التجربة والملاحظة - قد انضادت إلى الناحية الأولى ، فطامنت من حدة النزعة التصورية ، وخففت من أثر طغيان الناحية الذاتية . وهذه الناحية الثانية هي الأساس فيما يُنسب إلى أرسطو من واقعية ، مع أن هذه الواقعية

ويمتاز أرسطو ثانياً بأنه لم يفرّق مطلقاً بين العلم وبين الفلسفة . فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة شاملة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن كنا نجد أنه في الطور الأول قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن كان في الطور الأفلاطوني وطور التنقل ، معنياً كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شيء نستطيع أن نتلمسه ، ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التي عُني بها طوال تطوره الروحي ، بل نستطيع أيضاً أن نتلمسه في أي فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طوال حياته . فنجد مثلاً بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة أنها كانت في الطور الأول مؤثرة فيه إلى أقصى حد ، كما نجد أيضاً أن للدين والتصورات الشعبية تأثيراً كبيراً في إقامة مذهبه الفلسفي . أما في الدور الثاني الذي تمثله خصوصاً الأجزاء القديمة من « ما بعد الطبيعة » ، ثم « ما بعد الطبيعة » في أجزائه الرئيسية ، باستثناء الآثار الباقية لميتافيزيقا أرسطو كما ستظهر في الطور الأخير - نقول : إننا نرى في هذا الطور أن النزعة العقلية قد بدأت تسود المذهب الأرسطائي ، إذ قد حاول أرسطو قدر المستطاع أن يخرج كل تفسير إيماني نقلي من حظيرة التفكير الميتافيزيقي ، كما أنه استبعد نهائياً كل تفسير أسطوري . ولكننا نجد في أواخر هذا الدور أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا تنتقل من فكرة الله إلى فكرة المحرك الأول ، حتى إذا ما وافي الطور الثالث ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح - خصوصاً في الطور الأول من الدور الثاني - إلى الشرك المتمثل في الفصل الثامن من مقالة اللام في نظرية عقول الأفلاك ومحركات الكواكب . فكأننا نجد ، في تطور علم واحد ، أن أرسطو قد مثل هذه الصلة بين العلم والدين تمثيلاً دقيقاً .

وهذا يشابه تماماً ما يشاهد في «فاوست» عند جيته . فالدساتير الأولى من فاوست تمثل الطور الأول من الحضارة الأوروبية ، والجزء الأول من فاوست يمثل الطور الثاني ، حينما تبلغ الحضارة الأوروبية أوجها ، وفاوست الثاني يبشر بدور المدنية الذي ستقع فيه الحضارة الغربية . فالحال هنا تماماً كالحال بالنسبة إلى فاوست عند جيته ، لأننا نجد أرسطو قد تطور في وضعه للميتافيزيقا نفس التطور الذي عانته الصلة بين العلم والدين في الحضارة اليونانية . فبينما كانت النظرة الدينية تسود في الطور الأول ، وتحاول أن تفسر الأشياء على هذا

بإزاء وجود الموضوع - إن لم يكن الشك المطلق فيه - نقطة البدء .

هذا فيما يتصل بالمسألتين الأوليين المتعلقتين بالمنهج الأرسطاطلي العام وطبيعة التفكير . أما من ناحية المسألة الثالثة الخاصة بالأفكار التوجيهية الرئيسية ، فنستطيع أن نعد في القمة فكرة الهوى والصورة . وهنا يجب أن نفرس مسألة يحسن التمييز فيها ، وإلا وقعنا في الخلط ، وهي مسألة المذهب الفلسفي . فقد نفهم من المذهب الفلسفي أنه مجموعة أقوال متناسبة بين بعضها وبعض ، كتنااسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به ، وقد نفهم من المذهب شيئاً آخر هو سيادة مبادئ أولية خصبة ، تحكم وتشد أجزاء المذهب المختلفة ، وتكون كالروح التي تسري في جميع أجزائه . فإذا فهمنا المذهب بالمعنى الأول ، لم نستطع أن نقول إن لأرسطو مذهباً ، لأن أرسطو لم يرتب أفكاره وأقواله على نحو ما ترتب أحجار البناء ، وعلى النحو المشاهد بصفة خاصة في المثالية الألمانية ، وخصوصاً عند هيجل وكنت . وإنما كان لأرسطو مذهب بالمعنى الثاني ، أي بمعنى أن هناك أفكاراً رئيسية موجهة هي التي استخدمها في كل ناحية من نواحي العلم التي طرقتها . والفكرة الرئيسية عنده ، والتي تسري في جميع أجزاء مذهبه ، هي فكرة الهوى والصورة ، فهي الأصل في فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هي الأساس في علم ما بعد الطبيعة ، ثم في علم الطبيعة . أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هي ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أو صورة الصور ، وهي الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ، لأن الصورة شيء روحي ، فإن حياة الصورة هي الفكر ، وحياة صورة الصور هي الفكر المطلق . إلا أن الفكر المطلق في هذه الحالة ليس فكراً خالياً يدور حول نفسه ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى فكرة « الأنا المطلق » عند فشتة ؛ وإنما يحاول أرسطو أن يكون أقرب إلى القوام والكيان ، فيضيف إلى هذا الفكر موضوعاً لا يستطيع أن يحدده .

أما فكرة الصورة في علم الطبيعة فهي ما يسميه باسم الكمال $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ ، والكلمة من حيث اشتقاقها في اليونانية تدل على الغاية ، إذ معناها بالتفصيل : ما يكون حاصلًا على الغاية ، أي ما يكون حاصلًا على الصورة . فالصورة هي الكمال ، بمعنى أنها غاية الحركة ، وعلى هذا يجب أن يكون الموضوع النهائي للحركة هو الذي يتمثل فيه الكمال ، بمعنى حصوله على الصورة إلى أعلى درجة ؛ وفي هذه الحالة لن يكون

يجب ألا يُغالى في تقدير قيمتها هنا ؛ ونقصد بالواقعية هنا النزعة التجريبية الحسية . وقد كان هذا الاختلاف في المنهجين سبباً لتناقض وقع فيه أرسطو فيما يتصل بفكرة الجوهر الحقيقي أو الجوهر الأول ، إذن إن أرسطو قد وصل إلى القول بأن الصورة هي الأصل ، فكان عليه - في كل فلسفته - أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير ، وحينئذ سينحل موضوع الفلسفة - أو واجبها - إلى تحليل للتصورات . ولكن أرسطو - تبعاً للمنهج التجريبي - قد قال أيضاً بالوجود العيني المتقوم إلى جانب الوجود الذهني ، فلم يشأ في هذه الحالة أن يكون صاحب فلسفة تصورية مطلقة ، على النحو الذي نراه في العصر الحديث ، عند هيجل مثلاً .

ولعل العلة في هذا ، تلك الموضوعية الواضحة عند الروح اليونانية بوجه عام ؛ فالتعارض بين الذات والموضوع لم يكن موجوداً بهذه الحدة التي نراها في الحضارة الغربية ، وإنما كان هناك دائماً توفيق بين الباطن وبين الخارج ، مع اختلاف في فهم هذا التوفيق . فالموضوعية عند أفلاطون تختلف عن الموضوعية عند توكيديديس المؤرخ ، وكلا النوعين يختلف عن الموضوعية عند أرسطو . فالموضوعية الأفلاطونية موضوعية فنية ، إن صح هذا التعبير ، فيها ينظر الإنسان إلى الموضوع الخارجي ، بعد أن يفترض ابتداء وجوده ، نظرة فنية جمالية باعتباره موضوعاً للتأمل الصرف ؛ أما الموضوعية عند توكيديديس فهي موضوعية المؤرخ الذي ينظر إلى الأحداث التاريخية العظمى ، فلا يجد غير التسليم بإزائها . فإذا كانت موضوعية أفلاطون تثير الحماسة الفنية أو حالة الدهشة التي يوجد فيها الإنسان ، أو الحالة الوسطى بين الإيروس وبين الصوفيا ، فإن موضوعية توكيديديس تضع الإنسان في حالة تسليم مطلق للقدر . أما الموضوعية الأرسطاطلية فقد خرجت عن كلا النوعين ، فهي لم تبلغ من ناحية ، درجة الحماسة الأفلاطونية ، كما أنها لم تنزل إلى مستوى التسليم المطلق والخضوع السلبي ، كما هي الحال عند توكيديديس ، وإنما كانت صلة توازن تام بين الموضوع وبين الذات ، وعدم طغيان للواحد على الآخر ، والنظر في وضوح ونصاعة إلى الموضوع من جانب الذات . ولكن يفترض دائماً في كل أنواع هذه الموضوعية ، أيًا كان هذا النوع ، أننا ننظر إلى الموضوع باعتباره موجوداً لا سبيل إلى الشك فيه . وهذا من شأنه أن لا ينتهي بنا إلى المثالية الحقيقية ، لأن كل مثالية بمعنى الكلمة يجب أن تبدأ من الذات ، ويجب كذلك أن تنتهي إليها ، فيكون التساؤل

L. Robin : « Aristote. La vie et L'œuvre », Revue de Synthèse, Octobre 1932, pp. 65 - 92.

Walter Broecker : Aristoteles. « Philosophische Abhandlungen », Band I. Frankfurt a. M., 1935.

في المنطق

G. Calogero: I Fondamenti della logica aristotelica. Firenze, 1927;

Fr. Solmsen: Entwicklung d. Arist. Logik u. Rhetorik, 1929.

Kurt von Fritz: « Der Ursprung der aristot. Kategorienlehre », in Archiv für Gesch. d. Philos., XL, 3, 1931, pp. 449 - 496. .

L. Keeler: « Aristotle on the problem of error » in Gregorianum, April - June, 1932, pp. 241 - 260.

Albrecht Becker: Die Aristot. Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine Logisch - philologische Untersuchung der Kapitel 12 - 22 von Aristoteles Analytica Priora. Berlin, 1933.

J.L. Stocks: « The Composition of Aristotle's Logical works », in the Classical Review, April 1933, pp. 115 - 142;

G. Graselli: « Osservazione sul De Interpretatione », in Rivista di Filosofia, aprile 1933, pp. 110 - 120.

ما بعد الطبيعة

Schulze - Zoelde: Metaphysik und Erkenntnis bei Arist., 1926.

H. Burchard: Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch. 1928;

A. Frohlings: Die Begriffe Dynamis u. Energie bei Arist. und die modernen physikal. Begriffe der Kraft u. Energie, 1929.

R. Mugnier : La théorie du premier moteur et L'évolution de la pensée aristot. Paris, 1930;

R. Jolivet: « Aristote et la notion de création »,

المحرك الحاصل على صورة الصور، باطناً في الأشياء، بل يجب أن يكون شيئاً تمثيل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق.

وفكرة الهيولى والصورة هي في الآن نفسه فكرة القوة والفعل، وقد رأينا من قبل، طوال عرضنا لمذهب أرسطو، أن القوة والفعل هما دائماً المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم. فكانت الفكرة الموجّهة أو الفكرة السائدة في المذهب الأرسطائي كله هي فكرة القوة والفعل، أو الهيولى والصورة، والمعنى واحد.

وأخيراً نستطيع أن نقول إنه إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية - ولو أنه لم يستطع مع ذلك أن يدخل فيها تلك العلوم التي استقلت في الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها، مثل الرياضة والفلك - فإنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرفة، وهو علم الطب، باعتباره علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحياتية.

ومهما يكن من شيء، فإننا سنجد العصور التالية تتجه اتجاهات هي جزئيات لمذهب أرسطو، فبعضها - وهذا حدث في اللوقيون - يتجه اتجاهاً علمياً صرفاً، كما هي الحال خصوصاً عند تلميذه العظيم اسطراطون اللمبساكي، ثم جاء العصر التالي مباشرة، فكاد ينتقل المحور الرئيسي للفكر الأرسطي من أنكا إلى الأسكندرية في عهد البطالسة. وهنا استطاعت العلوم بفضل انفصالها انفصلاً شاملاً تاماً عن الفلسفة أن تبلغ أعلى درجة بلغت في العصور القديمة سواء في الجغرافية على يد إراتوستينيس، أو في الفيلولوجيا على يد كبار النحويين واللغويين والأثرين في الأسكندرية. هذا فيما يتصل باللوقيون، أما من ناحية تطور الفكر اليوناني بعد أرسطو، فقد جرى تبعاً للمنطق الذي يجب أن يسير عليه تطور الفكر في دور المدنية.

مراجع

ذكر أيرفك - بريشر كل المراجع التي ظهرت سنة ١٩٢٥، ولذا لن نذكر هنا إلا ما ظهر بعد ذلك، ونبدأ بالمراجع العامة:

G.R.G. Mure: Aristotle. London, 1932.

Harald Schilling: Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur nikomachischen Ethik des Arist. Tübingen , 1930;

النفس

Paul Siwek: La psychophysique humaine d'après Arist. Paris, 1930;

Heinrich Cassirer: Aristoteles Schrift « von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der Arist. Philos. Tübingen , 1932.

السياسة

M Defourny : Aristote . Etude sur la «Politique», Paris, 1932.

الفن

U. Galli: « La Mimesi artistica secondo Arist.»: in Studi di filos. clas., n. 5, IV (1926);

Hi Otte: Neue Beitrage zur arist. Begriffbestimmung der Tragödie, 1928;

Ernesto Bignomi: La Poetica di Aristotele et il concetto dell' arte presso gli antichi. Firenze, 1932.

أريجين (جان اسكوت)

Jean Scot Erigène (Joannes Scotus Eriugena)

أول فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، ولد ، كما يدل على ذلك لقبه: Erigene (من Ireland = Erin) في أيرلندا في الخمس عشرة سنة الأولى من القرن التاسع الميلادي ، وتوفي بعد سنة ٨٧٠ .

درس أولا في أيرلندا ، ثم ارتحل الى بلاد الغال (فرنسا) حيث صار معلما في مدرسة القصر الامبراطوري . وفي سنة ٨٥١ اشترك في المجادلات التي أثارها آنذاك الراهب جوتشالك حول القضاء والقدر وحرية الارادة الانسانية ، فألف رسالة بعنوان : « في القدر » De Praedestinatione وفيها أبدى آراء جلبت عليه نعمة المتشدددين من رجال الدين .

in Revue des sciences philos. et théol: Janvier et avril 1930, pp. 5 - 50 et 209 - 235.

E. V. Ivanka: « Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristoteles », in Scholastik, 1932, I, pp. 1 - 29;

Josef Vogelbracher: Begriff u. Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles. München . 1932;

W. - K. - C. Guthrie : « The development of Arist's Theology ». The Class. Quarterly , Jul and oct 1933, pp. 126 - 171;

R. Mondolfo: « Il passaggio del finalismo al determinismo nella teoria petipatetica dell'eternità de mondo », in Rivista di filos. april. 1933 - , pp 9 - 109;

R. Mondolfo: « Eternità e infinità del tempo in Arist. », in Giorn. Critico della filos. italiana gen . 1933, pp. 30 - 43;

R. Mondolfo: « L'infinità della potenza divina in Arist. » in Ricerche Religiose. IX, 1933, 4.

D. Badareu : L'individuel chez Arist. Paris, 1936.

A. Sandoz: « Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Arist. », in, Revue de Philos., Mars - Avril, Mai - juin, 1937, pp. 104 - 122, 210 - 231.

طبيعات

Maurice Manquat: Aristote naturaliste. Paris, 1932;

Aldo Mieli: « Aristote savant », in Archeion, avril - juin, 1932, pp. 169 - 182;

Michel Stephanides: « Arist. als Naturforscher », in Archiv fur Gesch. d. Philos., SLI, 3, 1932, pp. 363 - 368.

الاخلاق

R. Walzer: Magna moralia und Arist. Ethik, 1929;

الاريفوفاغي . وقد وصلتنا منها رسالة « عرض للترتيب السماوي » *Expositiones super hierarchiam celestiam*

ولا نعرف شيئاً عن نشاط أريجين بعد سنة ٨٧٠ ولا نعرف متى توفي . وقد انتشرت أسطورة تتعلق بنهايته تجعل منه شهيدا ، بل وقديسا !

مذهبه

(أ) العقل والنقل :

ويرى إيريجين أن اللاهوت والفلسفة متفقان ، ذلك أن للنفس ثلاث قوى هي : (١) الحواس وتدرّك الظواهر (٢) *ratio* ويدرك بوصفه علة - الأشياء دون أن يحيط بماهيته ، (أ) العقل *Intellectus* - وهو *nous* عند اليونان ، وينطلق من حيث وصل *الذهن* إلى الله بوصفه موضوع المعرفة المحض والرؤية العقلية وليس فقط بمشاهدة المحسوسات الخارجية تدرك النفس وجود الله ، بل يكفيها أن تدخل في ذاتها وتتأمل فيها ، هنالك ستجد الثالوث الجوهري للخير الإلهي . وهذا الطريق الباطن أفضل من الأول ، وهو ثمرة ملكة أولى تسبق *الذهن* والحواس . وبعد أن تصعد النفس إلى هذه القمة تعود فتتزل لتغني *الذهن* والحواس :

لكن هناك نصوصا يبدو منها أن اسكوت أريجين يجعل الاولوية للعقل على النقل ، للفلسفة على اللاهوت ، إذ يقول مثلا *Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero. (النقل يصدر عن العقل الحق ، أما nunquam ex autoritate العقل فلا يصدر أبداً عن النقل .)*

كيف إذن يقول باتفاق العقل والنقل؟ - بواسطة تأويل نصوص النقل على نحو يتفق مع ما يقرره العقل .

(ب) الطبيعة :

يستعمل أريجين كلمة *natura* أو *φύσις* بمعنى عام يدل على كل ما هو موجود وما هو غير موجود . والطبيعة تنقسم إلى أربعة أنواع :

١ - الطبيعة الخالقة غير المخلوقة

٢ - الطبيعة المخلوقة الخالقة

٣ - الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

٤ - الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة .

وخلال السنوات العشرين التالية أكتب على دراسة آباء الكنيسة والكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي ، ومؤلفات مكسيموس متلقي الاعتراف وآباء الكنيسة الشرقية : أوريجانوس ، إيفانيوس ، باسيليوس ، جريجوريوس النوساوي ، جريجوريوس النازيانزي ، ويوحنا الذهبي الفم ، وكلها باليونانية التي كان يتقنها أريجين ، وقد وجد مؤلفاتهم في مكتبة مدرسة القصر تلك : لأن البابا بولس الأول كان قد أهداها إلى ملك الغال ببيان القصير *Pepin le Bref* .

وكانت الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي (وهو أحد تلاميذ القديس بولس حين كان في أثينا وكان أحد أعضاء محكمة أثينا المسماة الأريوفاغ ومن هنا جاءت نسيته) - وهي كتب منحولة تسري فيها الفلسفة الأفلاطونية المحدثه - قد نالت انتشارا واسعا في المشرق ، ثم في المغرب المسيحي ، وكانت أول محاولة لترجمتها إلى اللغة اللاتينية هي تلك التي قام بها هلدوان *Hilduin* لكنها كانت سيئة . لهذا طلب شارل الأصغر ، ملك فرنسا ، من أريجين ترجمتها من جديد . فتولى كبر هذا الأمر أريجين ، وأتمها وذلك ما بين سنة ٨٥١ إلى سنة ٨٦٢ .

وبعد أن فرغ من ترجمة الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي ترجم كتاب « المشتركة » *De ambiguis* لمكسيموس متلقي الاعتراف ، وذلك فيما بين سنة ٨٦٢ و ٨٦٤ .

كذلك ترجم نصوصا يونانية أخرى لاستعماله الخاص ، أما كاملة أو قطعاً منها ، مثال ذلك ترجمته لكتاب « صورة الانسان » تأليف جريجوريوس النوساوي وكتاب *ancoratus* لابفانيوس . وقد أورد منها في كتابه الرئيسي : « في تقسيم الطبيعة » .

وكل هذه الترجمات تمت من اللغة اليونانية إلى اللغة اللاتينية . والكتاب المبكر الرئيسي الذي ألفه أريجين هو : « في تقسيم الطبيعة » *De divisione naturae* وقد أتمه حوالي سنة ٨٦٦ . وهذا الكتاب المؤلف من خمس مقالات ، مكتوب على شكل حوار بين الأستاذ والتلميذ وفيه عرض ، بطريقة منظمة رغم شكل الحوار ، العقائد الرئيسية في المسيحية وتعمق في تحليلها بروح أفلاطونية محدثة .

وفي السنوات من ٨٦٥ حتى ٨٧٠ ألف أريجين رسائل مفردة معظمها بشرح المؤلفات المنسوبة إلى ديونسيوس

أي إدراك ماهيته. ولا يمكن تعريف الله إلا سلباً، وذلك بأن ننفي عنه كل ما لا يليق به.

٢ - الطبيعة المخلوقة الخالقة :

ويعني بها المثل الافلاطونية، خصوصاً كما فهمتها الافلاطونية المحدثه تحت اسم «النوس»، وكما فسرهما أوغسطين لصالح المسيحية، وكما تتجلى بوضوح في الكتب المنسوبة الى ديونيسيوس الأريوفاغي. وأريجين يجذو حذو هذا الأخير خصوصاً.

هذه المثل، أو العلل النموذجية كما يسميها اليونان *πρωτοτυπα* هي نماذج وصور وأشكال وماهيات مخلوقة قبل سائر الأشياء بواسطة وفي داخل العلة الأولى وفقاً لها تخلق العلة الأولى الأشياء. والثالث يسبقها لكن من الناحية العقلية فقط وكما تسبق العلة المعلول. بيد أنها في الحقيقة مساوقة في القدم «للكلمة»، وقد أودعها الله في «الكلمة» منذ الأزل. والروح القدس هي التي ترتبها وتوزعها، وهي التي أخرجت منها الأجناس والأنواع والأفراد إلى غير نهاية.

٣ - الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

كل الاشياء خلقت اذن في «الكلمة». كيف يتم الخلق اذن ؟

ان الثالث الخالق، وان كان منطقياً يسبق العلل الأولى يقوم ويوجد في المخلوقات. وتبعاً لذلك فان العالم أزلي، بحكم أزلية الثالث والعلل الأولى، المودعة في «الكلمة». ان الله هو بمثابة المنبع، والعلل الأولى هي بمثابة النهر، والمخلوقات هي الامواج التي يجري بها تيار النهر. وما في المنبع (الله) يجري، خلال العلل الأولى، إلى المخلوقات. وكل ما وجد انما وجد بفضل انتشار من الموجود الالهي. لم يكن قبل الله شيء، فنظر الله في ذاته، وخلق المخلوقات، فهي اذن أزلية في الله. والله في خلقه المخلوقات يخلق ذاته في نفس الوقت، لأنه لا يصبح مرئياً وفعلاً إلا بها. وحين يفزع التلميذ من هذه الأقوال التي يبدىها الأستاذ، يقول له هذا الأخير ان ادراك هذه الأمور ليس ميسراً إلا لمن أوتي روحاً طاهرة من كل نجيل أرضي.

وبين العالم المعقول، الذي يفتح في سبيل الملائكة، وبين العالم المحسوس الذي ينزل الى أحط درجات الموجودات الحالية من العقل - يقوم الانسان - وهو يجمع بين المعقول والمحسوس. إن الانسان هو مركز الخلق، وخلاصة الكون،

والأولى هي الله، فهو خالق وغير مخلوق. والثانية هي العلل الأصلية، هي الصور التي بها يخلق الله ما يخلق، والثالثة هي المخلوقات، والرابعة هي الله بوصفه غاية الكل، الله الذي يعود كل الأشياء التي سبق أن خلقها. وأريجين يكرس المقالات الثلاث الأولى من كتابه «في تقسيم الطبيعة» للبحث في الأنواع الثلاثة الأولى من الطبيعة، بينما يكرس للنوع الرابع المقالتين الرابعة والخامسة، مع تدخل أحياناً. فلننظر في هذه الطابع الأربع.

١ - الطبيعة الخالقة غير المخلوقة: الله الخالق:

هناك طريقان لمعرفة الله ووجوده، ميزهما الأريوفاغي المزعوم، ويسمى الأول *καταφαστική* والثاني *ἀποφαστική*، الأول يوجب، والثاني يسلب، ولهذا انقسم اللاهوت الى نوعين: لاهوت سالب، ولاهوت موجب.

يقوم اللاهوت السالب على أساس أن الله يعلو على العالم، وأنه بعيد بعداً لا نهائياً، ولهذا فان مهمة هذا اللاهوت السالب أن يمنع من وصف الله بصفات المخلوقات، ويمنع العقل من أن يتصور الله غير لا نهائي، وذلك يحدث إذا اراد العقل أن يحدد الله داخل حد. ولهذا ينكر امكان أن يحد الله. وينكر امكان التعبير عنه بالكلام الانساني.

أما اللاهوت الايجابي فيعني بالبحث في الله من حيث هو علة، ولما كانت العلة تعبر عن نفسها فيها هي علة له، كان في وسع هذا اللاهوت أن يصف الله بأوصاف ايجابية.

اللاهوت السالب يمنع من أن تؤخذ أوصاف الله الواردة في الكتب المقدسة بحرفها. لكن هذين اللاهوتين يصحح كلاهما الآخر. فان قال اللاهوت الايجابي: الله حق، خير، عدل، حي، عالم، الخ - فان اللاهوت السالب يصحح هذه الأوصاف فيقول: الله حق فوق كل حق، وخير فوق كل خير، وعدل فوق كل عدل... الخ.

كذلك نجد أن المقولات العشر الأرسطية لا تليق بالله، الا على سبيل المجاز فحسب. ان الله لا يمكن التعبير عنه. واذا وصل العقل، في المرتبة الثالثة من قوى النفس كما حددناها من قبل، الى رؤية الله، فانه لا يراه في ماهيته، ولا يراه في ذاته، إذ لا يستطيع أي مخلوق كائناً من كان أن يرى الله في ذاته، حتى ولا الأبرار في أعلى عليين. كل ما هناك أن العقل إذا بلغ الدرجة العليا من المعرفة يفهم أن الله لا يمكن معرفته

يصبح الله هو الكل في الكل، وذلك حين لا يكون ثمّ الآ الله»
erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi
solus Deus

وعودة المخلوقات الى الله كان ينبغي أن تتم بواسطة
الإنسان، لكن الانسان، بارتكابه للخطيئة، صار عاجزا، عن
اداء هذا الدور. لهذا جاء المسيح وسيطا بين الله والانسان
ليتولى القيام بهذه المهمة. لقد اتخذ الله صورة الناسوت،
ليعيد الانسانية والخلقة كلها الى الألوهية. والمسيح اتخذ صورة
الناسوت لأن الانسان يحتوي على الخليفة كلها وهو خلاصتها.

وما يعود الى الله ليس هذا العالم الخاضع للكون
والفساد، فكل هذا سيفنى. لكن جوهر الاشياء سيبقى،
وجوهرها هو العلل الأولى، هو الصور. وما الاجسام التي
نراها الا ظلال لذلك الجوهر الموجود في العلل الأولى. لقد
بقيت الجواهر في العلل الأولى، والعلل الأولى بقيت في
«الكلمة». والبعث انما سيكون لهذه الجواهر، للعلل الأولى،
وهي هي التي ستعود إلى الله.

فان قيل: اذن سيفنى الأفراد ولن يكون هناك فرديات
متميزة؟ يجيب اريجين بالنفي، مستخدما التشبيهات لشرح
هذا الحال: فيقول ان الفرديات ستبقى برغم الوحدة، كما
تبقى الاصوات الفردية في الكورس (جوقة الانشاد) وتبقى
المصابيح الفردية في النور الشامل داخل كنيسة، الخ. إن الطابع
المختلفة يمكن ان تتحد دون ان تمتزج.

وماذا اذن عن الحياة الآخرة؟

يقول اريجين ان الشر سيمحى من الخليقة حين تعود الى
الله. لهذا لن يكون هناك عذاب مادي له مكان محدد هو
الجحيم. بل العذاب عذاب الضمائر. أما الجنة فهي عودة كل
الخليقة الى الله، والمقربون والأبرار والأخيار المصطفون
سيكونون بالقرب من الله دون ان يتحولوا اليه - فهذا امتياز
للمسيح وحده - أما الاشرار فسيكونون بعيدين عن الله.
وعقابهم هو شعورهم بهذا البعد عن الله، والجحيم اذن هو
بقاؤهم بعيدين بالفكر عن الله. أما الأوصاف المادية التي أوردها
آباء الكنيسة في وصفهم للجحيم فانها تشبيهات حسية لتقريب
المعنى الى فهم عامة الناس وهم حسيتون جسدانيون.

تقويم

يعد كثير من الباحثين في فلسفة العصور الوسطى أريجين

وهو الوسيط والمخلص للكون. ونفسه صورة للثالوث.
والفارق الوحيد بينها أن الثالوث الالهي غير مخلوق وأنه هو الله
بفضل شرف ماهيته. بينما ثالث النفس الانسانية مخلوق خلقه
من هو صورة له، وليس الهياً الا بسبب من فيض الجود الالهي
عليه. وسائر الفروق انما نجمت عن الخطيئة الأولى. والجسم
الانساني انما اتخذته النفس الانسانية بعد ارتكابها للخطيئة كإداة
لها. أما قبل الخطيئة فقد كان جسم الانسان روحانيا خالداً،
وسيصير هكذا بعد البعث. وكل ما يبقى ثابتاً في الجسم ينتهي
الى حالته الأولى قبل الخطيئة، وكل ما يتغير منه انما هو ما أضيف
عليه بعد ارتكابها. ويميز أريجين بين جسمين: جسم روحاني،
وجسم هيولاني هو المؤلف من العناصر الأربعة وعليه يجري
التغير بأنواعه: من استحالة ونمو ونقصان. وهذا الجسم
الروحاني يشترك بين جميع الناس وهو واحد فيهم جميعاً، أولي،
كلي، باطن. وينتج عن هذا أنه لم يكن قبل الخطيئة توالد بين
الناس كما لا يوجد توالد بين الملائكة. كذلك لم يوجد تمايز بين
الذكر والأنثى.

والسبب في الخطيئة هو اساءة استخدام الانسان
لحرية. وهذه الحرية لن يفقدها الانسان بعد الخطيئة، ولم
يوجد بين الخلق وبين الخطيئة فترة زمنية، بل عقلية فقط.
فمنذ أن خلق الله العالم خطيء الانسان. وما نسميه فترة
البراءة، او الجنة، لم توجد أبداً، ولو كانت وجدت لما تخلى
عنها الانسان وقد ذاقها. وما الجنة الا الطبيعة الانسانية هي
نفسها. ان الانسان، بدلا من أن يتوجه الى الله، توجه الى
ذاته، وتلك هي الخطيئة، فهي خطيئة كبرياء. أما السبب في
اساءة استعمال الانسان لحرية فهو أمر يعلن اريجين أنه يجمله.
ذلك أن الشر عدم، والعدم لا شيء، فسبب اساءة استعمال
الانسان لحرية هو لا شيء، أي الخلو من الارادة.

٤) الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة، أو الله بوصفه
غاية الكل:

وجميع الموجودات ستعود الى حضن خالقها. إن البداية
والنهاية أو المبدأ والمعاد وجهان لشيء واحد. والمبدأ والمعاد
بالنسبة الى الانسان هما الله، منه بدأ واليه يعود.

ومراحل هذه العودة هي:

- ١ - ينحل الجسم الانساني المادي ٢ - ثم يبعث ٣ - ثم
يتجلى مع جسم روحاني ٤ - ثم يعود الانسان الى العلل الأولى
٥ - ثم تتحرك الطبيعة الانسانية والعلل الأولى في الله وهنالك

Gewährsmänner in seinen werke de divisme naturae libri V. Leipzig, 1902.

- A. Brilliantoff

تأثر اللاهوت الشرقي في اللاهوت الغربي كما يتجلى في مؤلفات جان اسكوت اريجين - بطرسبرج، سنة ١٨٩٨ (بالروسية).

- P. Mazzarella: Il pensiero di G. S. Erigena. Padova, 1937.

- T. Gregory: G. S. Erigena. Tre Studi. Firenze, 1963.

- G. Bonafede: Scot Erigena. Palermo, 1969.

« مفكراً حراً جداً . . . ينبغي وضع اسمه في أول ثبت شهداء الفلسفة » على حد تعبير هوريو (B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique T.I.P. 153-4. Paris 1872 ويستندون في ذلك الى النصوص التي يؤكد فيها اريجين سيادة العقل على النقل ، وضرورة تأويل النقل لصالح ما يقضي به العقل . والواقع أن اريجين ، لوقورن بسائر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، لوجدناه ينفرد بآراء جريئة لا نكاد نجد لها نظيراً حتى لدى المفكرين الكبار في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ويمكن مقارنته بابن رشد من ناحية ، وبابن عربي من ناحية أخرى : الأول في حرية الفكر ، والثاني في آرائه الحلولية والاتحادية .

نشرات مؤلفاته

النشرة المسورة لمؤلفات اريجين هي الموجودة في المجلد رقم ١٢٢ من كتب الآباء اللاتينيين Patr. Latina نشر ميني Migne وتحتوي على :

- 1) De praedestinatione
- 2) Versio Operum Sancti Dionysii Areopagitae;
- 3) Versio ambiguum Sancti Maximi;
- 4) De divisione naturae
- 5) Expositiones super jerarchiam celestiam, sancti Dionysii;
- 6) Commentarium in Evangelium secundum Joannem
- 7) Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem
- 8) Carmina,

وقد نشرت هذه المؤلفات مفردة قبل ذلك نشرات مختلفة منذ القرن الخامس عشر ومن ذلك نشرة اكسفورد سنة ١٦٨٤ لكتاب De divisione naturae وقد اعيد طبعها في فرنكفورت بالأوفست سنة ١٩٦٤ .

مراجع

- Saint- René Taillandier: Scot Erigène Strasbourg, 1843.

- J. Dräcke: Johannes Scotus Erigena und sein en

اسبينوزا

فيلسوف هولندي الموطن ، يهودي الديانة .

ولد في أمستردام في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، وتوفي في أمستردام في ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧ وهو في الخامسة والأربعين من عمره .

وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت الى هولندا من أسبانيا فراراً مما كان اليهود يلقونه في اسبانيا من اضطهاد شديد . وحصل على تربية جيدة واسعة ، وفي كنيسة اليهود في أمستردام درس « التلمود » - وهو مجموعة تفسيرات وشروح وأخبار وأحكام وضعها حكماء اليهود وفقهاؤهم ، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم ، ويزيد على عشرين مجلداً ، وينقسم الى قسمين : « المشنا » و « الجمارا » ، ويوجد تلمودان : تلمود أورشليمي ، وقد انجز في طبرية ، وتلمود بابلي ، انجز في بغداد - و « المشنا » هو النص الذي ينبغي أن يحفظ عن ظهر قلب ، و « الجمارا » هي الحاشية وغالباً ما تتضمن الاحكام النهائية . كذلك درس اسبينوزا في الكنيسة بعض مؤلفات موسى بن ميمون ، وبعض علماء اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى . كذلك اطلع على « القبالة » وهي كتب صوفية وسحرية يهودية . وتعلم اللغة اللاتينية على فرانسيس فون دن انده Francis Von Den Ende وكان طبيباً متضلعا في العلوم الطبيعية . لكن معرفته باليونانية كانت ضئيلة . كذلك كان يتقن الأسبانية والبرتغالية والعبرية ويلم بالفرنسية والاطالية ، ولفون انده الفضل أيضا في توجيهه

العقل» De emendatione intellectus دون أن يتمها وستظل حتى وفاته غير تامة .

ومن أحدثه مع أصحابه أولئك انبثق كتابه : « رسالة صغيرة عن الله والانسان وسلامة روحه » ، وقد ظلت طي النسيان حتى اكتشفت في العقد السادس من القرن الماضي ونشرت في سنة ١٨٦٢ ويقال ان النص الأصلي الذي كتبه اسبينوزا كان باللاتينية وحرره قبل سنة ١٦٦٠ ، لكن لم تبق الا ترجمته هذه الى الهولندية .

وفي ذلك الوقت أيضا - أي حوالي سنة ١٦٦٣ ، بدأ في كتابة مؤلفه الرئيسي « الأخلاق » .

وفي سنة ١٦٦٣ نشر كتابه « مبادئ فلسفة ديكارت » ، وكتابه « أفكار ميتافيزيقية » وفي نفس السنة استقر بالقرب من مدينة دن هاخ (لاهاي) . وقردي فت De Witt أن يصرف له معاشا (تقاعدا) مقداره مائتا فلورين . وطارث شهرة اسبينوزا في أنحاء أوروبا ، فأمه المعجبون من مختلف نواحيها .

وفي سنة ١٦٧٠ نشر كتابه : « رسالة لاهوتية فلسفية » وقد قوبلت بهجوم عنيف ، خصوصا من جانب رعاة الكنيسة البروتستنتية . فاضطر الى مغادرة مقامه في ضواحي دن هاخ والاقامة في غرفة بمدينة دن هاخ نفسها ، عند الرسام فان در اسبك . Van der Spick

وفي ٢٠ أغسطس سنة ١٦٧٢ هاجمت الغوغاء باندي فت وأخاه السجين كورنلوس الذي كان بان قد ذهب لزيارته في سجنه ، فمزقتها الغوغاء اربا اربا . فكان ذلك كارثة عظمي على اسبينوزا إذ فقد حاميه ، فانطلق أعداؤه بعنف بالغ ضده .

وفي سنة ١٦٧٦ زاره الفيلسوف ليبنتس ، واطلع عنده على كتاب « الأخلاق » .

وعانى اسبينوزا من ويلات المرض شهورا طويلة ، حتى توفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧ .

وفي نوفمبر سنة ١٦٧٧ نشرت مؤلفاته بعد وفاته بعنوان Opera Posthuma وتشتمل على :

١ - « الأخلاق »

٢ - « رسالة سياسية » (ناقصة)

٣ - « رسالة في اصلاح العقل » (ناقصة)

الى قراءة مؤلفات جوردانوبرونو، وديكارت، ولما كانت أوامر الشريعة الربنية تفرض على كل يهودي أن يحترف حرفة يدوية ما، على الرغم من مؤهلاته واتجاهاته الأخرى، فإن اسبينوزا احترف مهنة صقل العدسات البصرية، ومنها سيكسب قوته ومعاشه .

وفي أبريل سنة ١٦٤٧ شاهد اسبينوزا جلد أوريل داكوستا Uriel da Costa علنا بناء على حكم صادر عن الكنيسة اليهودية في أمستردام (وقد انتحر فيها بعد) .

ويقال أن اسبينوزا أعد نفسه ليكون ربنا . على أنه كان يشتغل في تجارة والده وكان أبوه مستورا للضائع ، ويردد على النصارى الليبراليين . وكانت هولنده في ذلك الوقت مسرحا للاضطرابات بين أنصار بيت أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطى الثرية التي كانت تنزع نزعاً جمهورية وعلى رأسهم بان دي فت Jan de Witt (١٦٢٥ - ١٦٧٢) الذي صار Grand Pensionnaire في هولنده سنة ١٦٥٣ وكان معجبا باسبينوزا .

وبدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة تتجلى عند اسبينوزا لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره . فحاول بعض رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت اغراء المال ، فرفض الرضوخ ، فحاول أحدهم قتله ولكن اخفقت هذه المحاولة ، وعلى كل حال ، فقد اهتمته الكنيسة اليهودية في أمستردام بالاحاد ، وأصدرت في ٢٧ يوليو سنة ١٦٥٦ قرارا بطرده من حظيرة الكنيسة اليهودية ، فقاطعت الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود وأسرتة أيضا . وتلقى اسبينوزا نبأ ابعاده عن الكنيسة اليهودية هذا بهدوء ، قائلا انه كان يتوقع ذلك ، وغير اسمه اليهودي « باروخ » الى مرادفه السلاتيني Benedictus (= مبروك، مبارك) . وكانت له علاقات مع فرقة متهمة في عقيدتها تسمى « اللوامة » Remonstrant sect لكنها كانت متسامحا معها ، وكان اسبينوزا ذا علاقة ببعض افرادها واستمر على هذه العلاقة بعد صدور قرار ابعاده ، وسكن بين ظهرانيها وكان يعيش من صقل العدسات البصرية . وظل على هذه الحال مغمورا منسيا طوال أربع سنوات (سنة ١٦٥٦ - ١٦٦٠) ، بعدها انتقل الى ضاحية من ضواحي مدينة ليدن Leiden فتجمعت من حوله دائرة ضيقة من المتفلسفين . وعاش من مهنته تلك : صقل العدسات ، خصوصا عدسات التليسكوب .

وفي سنة ١٦٦١ شرع في تأليف رسالة « في اصلاح

نالحال عليها ، وبحيث تأتي القضية مستنبطة من القضية السابقة عليها استنباطاً محكماً دقيقاً ، تماماً كما في كتاب « عناصر الهندسة » لافلديس . وحتى التعبيرات المستخدمة في الهندسة مثل Q. E. D (وهو المطلوب) واللوازم Corollaires والبدهييات axiomes استخدمهما اسينوزا في عرضه لمذهبه الفلسفي هذا . ذلك أنه رأى أن هذه الطريقة في العرض هي الطريقة المثل المعصومة عن الخطأ . ذلك أنه كان يعتقد « أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها (« الأخلاق » ج ٢ قضية ٧) كما يرى أن « معرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة » (الموضع نفسه) .

ومن هنا رأى اسينوزا أن الترتيب السليم للتفكير الفلسفي يتطلب أن نبدأ بما هو أسبق انطولوجياً ومنطقياً ، أي بالماهية الالهية أو الطبيعية ، ثم نستنتج استنباطاً ما تؤدي اليه تلك الماهية الالهية أو الطبيعية . وبهذا يختلف اسينوزا اختلافاً يَبِيناً عن الاسكلائين وعن ديكارت . فديكارت ، مثلاً ، يبدأ من الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا اذن موجود) ، ولا يبدأ من الله .

يبدأ اسينوزا اذن من الله أو الطبيعة Deus sive Natura ، وهو يعدهما شيئاً واحداً ، مما سيؤدي الى سوء فهم فلسفته لدى البعض ممن أرادوا ليّ فلسفة اسينوزا الى ماديتهم الخاصة بهم ! (انظر كتاب : « اسينوزا في الاتحاد السوفيتي ») .

٢ - الجوهر :

ويبدأ اسينوزا بحثه في الله ، في مستهل كتاب « الأخلاق » ، بالتعريفات الأساسية لفهم عرضه .

وأولها تعريف الجوهر Substance ، فيقول :

« الجوهر هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة » (« الأخلاق » الجزء الأول ، التعريف ٣) .

لكن ما لا يدرك إلا بذاته لا يمكن أن تكون علته من خارجه . ومن هنا يستنتج اسينوزا أن الجوهر « هو علة ذاته » انه مستقل تماماً بذاته ، لا علة له من خارجه . وهذا يتضمن بدوره أن ماهيته تستلزم وجوده . يقول اسينوزا : « أنا أفهم من كونه علة ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده ، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور الا موجودة » (« الأخلاق » ج ١ تعريف ١) .

٤ - رسائل وردود عليها ، ولم ينشر من رسائله هذه والردود عليها إلا القليل ، حرصاً على عدم الاصرار بمن لا يزالون أحياء من مراسليه .

٥ - « مختصر نحو اللغة العبرية » (ناقص)

أ - فلسفته

روافد فلسفة اسينوزا عديدة : منها روافد يهودية نابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى ، وخصوصاً موسى بن ميمون وابن جبرول ، وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للمخلق والكون والله بين الاسلام والافلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية .

ومن هذه الروافد أيضاً فلسفة ديكارت ، وقد اطلع عليها اسينوزا اطلاعاً دقيقاً عميقاً وألف فيها كتاباً بعنوان : « مبادئ فلسفة ديكارت » نشر كما قلنا سنة ١٦٦٣ . لكن اسينوزا لم يأخذ بآراء ديكارت الفلسفية .

وفلسفة اسينوزا تبدأ من الله ثم تنزل منه الى سائر الموجودات ، بعكس المؤلف عند سائر الفلاسفة وهذا ما أخذه عليهم اسينوزا فقال : انهم « لم يتبعوا الترتيب المطلوب من اجل التفلسف . لقد اعتقدوا أن الطبيعة الالهية تعرف في آخر الأمر ، وأن الأمور المحسوسة تأتي في أول الأمر - مع أنه كان ينبغي عليهم أن يبدأوا بتأمل الطبيعة الالهية قبل غيرها لأنها هي الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ومن حيث الطبيعة . ثم انهم لما عنوا بهذه الطبيعة الالهية كان من المستحيل عليهم أن يفكروا في الاوهام الاولى التي أقاموا عليها معرفة الأمور الطبيعية لأنها كانت بغير فائدة لمعرفة الطبيعة الالهية » (« الأخلاق » ف ٢) ولهذا نجد اسينوزا يبدأ كتابه في « الأخلاق » - وهو جامع لفلسفته كلها - بالله .

وستتناول فيما يلي اجزاء فلسفة اسينوزا وفقاً لهذا الترتيب الذي دعا اليه :

١ - الله

لكن علينا أن نشير أولاً الى طريقة اسينوزا في عرض أفكاره في كتاب « الأخلاق » . ذلك أنه اتبع « الطريقة الهندسية » more geometrico ، أي المستخدمة في كتب الهندسة وهي أن يبدأ بالتعريف ، ثم يذكر النظرية ، ثم يتلوها

في الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا ذا صفات الهية إلى النظر في أحوال الله فإن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة Natura naturans إلى الطبيعة المطبوعة natura naturata ، أي من الله في ذاته إلى الخلق ، مع عدم التمييز بين الله والخلق .

والطبيعة الطابعة هي الجوهر ، أعني صفاته اللامتناهية ، ومن بين هذه الصفات : الفكر والامتداد . أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداءً من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات (الذهن اللامتناهي ، الحركة والسكون) حتى تلك الأكثر تحديدًا مثل حبة الرمل .

ومن هذا يتبين أن اسبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا ، أنه نظام متحد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا متحد من الفكر . وبعبارة أوجز : الله مادة وعقل معا . ولهذا فإن كل تعبير عن طبيعته لا بد أن يكون له مظهران ، بحيث لا يحدث حادث في الكون دون أن يكون له مضايف عقلي وهذان المتضايقان ليس أحدهما علة للآخر كما أن الجانب المفعّر من قوس ليس هو علة الجانب المحدّب منه . لكن كما أن المقعر والمحدّب يصحب كلاهما الآخر دائمًا ، كذلك الفكر والامتداد يصحب كلاهما الآخر ويتضمنه .

هكذا نجد عند اسبينوزا توازيا عقليا - فيزيائيا موجودا في كل الكون .

«والله ، أو الجوهر ، له صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبر عن ماهية لا متناهية» .

ب - فعل الله :

«ومن ضرورة الطبيعة الالهية ينتج بالضرورة عدد لا متناه من الأشياء بطرق لا نهائية ، أعني كل الأشياء التي تدخل في نطاق العقل اللامتناهي» . وجود الله لا يحده شيء سوى قانون عدم التناقض والامكان المنطقي . فالله هو اذن علة كل الأشياء .

لكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها . كما أنها لا توجد بأمر من ارادته ، او لتحقيق غرض خاص به . لان اسناد غرض الى الله هو بمثابة اسناد أغراضنا نحن اليه هو ، كما ان هذا يتنافى مع كماله لأنه يمثل الله وكأنه يسعى الى تحقيق غرض وسد حاجة يحتاج إليها . فنحن نقول مثلا ان الله خير ، ونقصد بذلك أنه

ولو كان الجوهر متناهيًا ، لكان محدودًا بجوهر آخر من نفس الطبيعة أي له نفس الصفات ، لكن لا يمكن وجود جوهرين أو أكثر لها (أولها) نفس الصفة ، لأنه لو وجد اثنان أو أكثر لكان من الضروري تمييز الواحد عن الآخر (أو تميزها بعضها من بعض) ، أي لا بد أن تكون لكل منها (منها) صفة متميزة .

ويعرف اسبينوزا الصفة attribut بما يلي :

«أسمى صفة، ما يدركه العقل على أنه يكون ماهية الجوهر» («الاخلاق» ج ١ تعريف ٤)

ويعتقضي هذا التعريف فانه لو كان الجوهر من نفس الصفات ، لكانت لها نفس الماهية ، وحينئذ لن يحق لنا أن نتحدث عن جوهرين اثنين . لأننا لن نستطيع التمييز بينهما . فإذا لم يكن من الممكن وجود جوهرين لها نفس الصفات ، فإن الجوهر لا يمكن أن يكون محدودًا أو متناهيًا . اذن الجوهر لا متناه .

والجوهر اللامتناهي لا بد أن تكون له صفات لا متناهية . ذلك لأنه «كلما كان الشيء أكبر نصيبا من الحقيقة والوجود ، كان أكبر نصيبا من الصفات» («الاخلاق» ج ١ ، القضية ٩) ولهذا فإن الموجود اللامتناهي لا بد أن يتصف بما لا نهاية له من الصفات . وهذا الجوهر اللامتناهي ذو الصفات اللامتناهية هو الله . يقول اسبينوزا : «أنا أفهم من الله أنه موجود لا متناه مطلقا . أعني أنه جوهر ذو صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبر عن ناحية لا متناهية أزلية أبدية» («الاخلاق» ج ١ ، تعريف ٦) .

وهذا الجوهر اللامتناهي الالهي ، لا يقبل القسمة ، وهو واحد أحد ، أزلي أبدي . والوجود والماهية في الله أمر واحد .

وفي عملية الاستنباط هذه لا ينتقل اسبينوزا مباشرة من الجوهر اللامتناهي إلى الجواهر المتناهية ، بل يتوسط بينها الأحوال اللامتناهية الأزلية الأبدية ، المباشرة وغير المباشرة ، وهي أسبق منطقيا من الأحوال المتناهية .

وقبل ذلك ينبغي أن نورد أن اسبينوزا يقرر أننا ندرك من بين الصفات الالهية صفتين هما الفكر والامتداد . أما سائر الصفات الالهية فلا نستطيع ان نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع ان نعرفها . - كذلك ينبغي أن يلاحظ أننا حين تنتقل من النظر

للحرية . وفي هذا يقول اسبينوزا : « ان الاشياء ما كان يمكن أن يوجد الله على نحو أو نظام مختلف عن ذلك الذي أوجدها عليه . ودوافعنا تتولد بالضرورة عن شروط سابقة ، وإرادتنا تنتج بالضرورة عن دوافعنا كما تنتج المعلولات الفيزيائية عن العلل الفيزيائية . ومعنى هذا أن اسبينوزا ينكر حرية الأفعال الانسانية ، أي أن لا تكون نواتج لدوافع سابقة .

٣ - الطبيعة المطبوعة :

قلنا إذن ان الله والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد : فالله هو الطبيعة الطابعة ، والكون هو الطبيعة المطبوعة .

والله يتجلى في الانسان على أساسين أو نظامين متضايقين (أي مترابطين على التبادل) : احدهما نظام الاحداث الفيزيائية المترابطة فيما بينها ، والثاني نظام الأفكار المترابطة فيما بينها . وهذان النظامان يجب أن يكونا متوائمين ، لأنها طريقتان يعبران عن طبيعة واحدة . ولهذا فان كل تغير لتلك الطبيعة يسجل كاملا في الصفتين اللتين هما في متناول ادراكنا : أعني الامتداد ، والفكر . ولهذا يقول اسبينوزا ، « ان نظام الأفكار وترابطها هو بعينه نظام الأشياء وترابطها » .

ولم يحدد اسبينوزا ماذا يعنيه بهذه الأفكار ، خصوصا وهو يقرر أن ثم « أفكارا » للأشياء الجمادية والحية على السواء .

٤ - الانسان

لما كان الانسان أحد تغيرات الجوهر الالهي ، فانه لا بد يشارك ليس فقط في صفي الامتداد والفكر ، بل وأيضا في ما لا نهاية له من صفات الجوهر . وما عقولنا وأجسامنا الا شذرتين من وجودنا الهائل . وهما ليسا مظاهر سطحية ، لأنها تلتصق بمركزه ، فنحن نحيا ونتحرك ونوجد إذن في عوالم أخرى لا حصر لها بالإضافة الى عالمنا نحن ، وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجل - امتدادا ووعيا - تغيرا يحدث في نفس الوقت خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا .

و « الفكرة » المتضايقة مع الجسم الانساني هي العقل . وليس بين العقل والجسم تفاعل متبادل ، بل ثم توازن تام فيما بينهما : فلا يحدث شيء في العقل دون أن يسجل في الجسم ، ولا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل . وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة ، والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة .

و « الفكرة » المتضايقة مع البدن الانساني تتميز عن سائر

يجب ما نحب . ونقول إن ثم نظاماً إلهياً ، ونقصد بذلك أن الله خلق الأشياء على نحو يجعل من المسور على الانسان تذكرها وتصورها . فكأننا نحن نريد أن نفرض على الطبيعة أهواءنا وأذواقنا ولكن التجربة والشواهد تدلنا على أن أمور العالم تجري دون أن تحسب حساب أهوائنا وأذواقنا وأغراضنا . ولهذا فان « كمال الأشياء يجب أن ينظر اليه فقط من حيث طبيعتها وقوتها » ، لا من حيث توافقها أو عدم ملاءمتها لبولنا ومصالحنا .

ج - استبعاد الغائية في التفسير العلمي .

ومن هنا نجد اسبينوزا يحمل على التفسير الغائي للحوادث والموجودات حملة عنيفة ، لأنه يرى فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية ، ولجوء الى « مشيئة الله » أي الى المجهول . فمثلا يستخلص الناس من تركيب بنية الانسان وأعضائه أنها لم تشكل ألبا (ميكانيكياً) ، بل بتدبير إلهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر ، لكن هذا التفسير منهم سبه الجهل بأسباب هذا الجهاز الغني العظيم ، الذي هو جسم الانسان . واسبينوزا كان ينظر الى الجسم ، كما فعل ديكارت ، على أنه آلة محكمة الصنع .

٢ - العلاقة بين الله والكون :

لكن اذا لم يكن الله هو العلة الفاعلية ولا العلة الغائية للكون ، فكيف وجد الكون إذن ؟ يجيب اسبينوزا قائلا : ان وجود الكون ضرورة منطقية . فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله ، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة .

فاذا بحثنا في سبب أي حادث فيزيائي أو عقلي ، فسنجد أن السبب في حدوثه مزدوج : فالسبب المباشر موجود في حادث سابق أو مصاحب مقترن به ولكن السبب في أن الاحداث الجزئية لها ما لها من أسباب ومعلولات ، وليس غيرها ، يقوم في طبيعة الكون ، الذي تؤلف الأسباب والمسببات جزءا منه . ان بناء الواقع هو من شأنه أن تكون الأسباب والمسببات على هذا النحو ، وليس على نحو آخر .

ولهذا يجب لا محالة أن يكون السابق على هذا الحادث سبباً معيناً ، وأن ينتج عنه ناتج معين ، وليس غيره .

وفي مثل هذا النظام المتسلسل المحكم للكون لا مجال

المشوشة . وليس علينا أن نقارن بموضوعها لنعرف ذلك . وما دام نظام الأفكار وارتباطها هنا نفس نظام الأشياء وارتباطها ، فاننا نستطيع أن نكون متأكدين ان الفكرة الواضحة تماماً والمتميزة في ذاتها هي متضايفة في عقولنا مع ما يناظرها بين الاحداث فقط في صفة الامتداد ، وبأنها تتضايف تماماً مع هذا الحادث . ومثل هذه الفكرة تشغل مكانها المناسب في سلسلة النظام الضروري للأفكار الذي يكون حقيقة نظام الكون .

وعلينا ان نتوقع من العقل أن يميز أفكاره بوضوح بعضها من بعض وأن يربط كل فكرة بمناظرها في العالم الفيزيائي ، وأن يضعها في مكانها الذي يناسبها في صفة الفكر . ولهذا فان مصدر الخطأ ليس هو العقل . وانما مصدره تدخل من خارج في العملية الطبيعية العادية للعقل .

ما هو اذن مصدر هذا التدخل ؟ لقد أجاب ديكارت بأنه الارادة ، لكن اسبينوزا يرفض ذلك ، لأنه يرى أن الارادة والفهم ليسا ملكيتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ذلك لأن اعتماد فكرة في الذهن معناه قبولها .

وانما مصدر الخطأ هو أن تجربتنا الحسية - أو كما يسميها اسبينوزا : خيالنا - تسجل طبيعة جسمنا كما تتغير بواسطة البيئة المحيطة ، وطبيعة سائر الأجسام بحسب ما تتغير طبيعتنا نحن . ومن هنا فانها لا تستطيع أن تأتي بصورة شاملة ومطابقة لجهازها العضوي كما هو بمعزل عن التغيرات الناجمة عن الأجسام الخارجية ، أو صورة الأجسام الخارجية بمعزل عن تأثيراتها فينا . ولهذا السبب فان الصور الحسية ، أيًا كانت المهيجات الباعثة لها ، تحقق ليس فقط في التصوير الواضح المتميز للعوامل الفاعلة في الجهاز العضوي الانساني ، بل وأيضاً تحقق في التعبير عن الطبائع الشاملة لهذه العوامل .

واسبينوزا في رسالته «في اصلاح العقل» يميز أربعة مستويات للادراك : أدناها هو الادراك «بالسماع» . وشرح هذا بالمثل التالي : «أنا أعرف بالسمع يوم ميلادي ، وأن شخصين معلومين كانا أبوي ، وما شابه ذلك من أمور لم يخطر ببالي أي شك فيها» ذلك أنني لا أعرف بالتجربة أنني ولدت في يوم كذا ، من أبوين هما فلان وفلانة ، وانما عرفت هذا كله بالسمع .

والمستوى الثاني الأعلى منه : هو المعرفة (أو الادراك ، على حد تعبيره) الناجمة عن التجربة الغامضة ، يقول : «بالتجربة الغامضة أعرف أنني سأموت ذات يوم ، وأنا أؤكد

الأفكار بانها ليس فقط تعكس التغيرات في سائر الأحداث ، بل وأيضاً تعكس نفسها ، أي تتأمل نفسها ، انها ليست فقط «فكرة جسم» ، بل هي أيضاً «فكرة فكرة جسم» ، أو «فكرة العقل» وبعبارة أخرى انها واعية بنفسها .

ان الانسان ليس جوهرًا ، لأنه ليس علة ذاته ، والجوهر - كما قلنا - هو ما هو علة ذاته . ومن هنا يرفض اسبينوزا نظرية ديكارت القائلة بأن النفس جوهر .

وجانبنا الإنسان هما الفكر والجسم . يقول اسبينوزا : «الانسان يفكر» ، ويقول أيضاً : «نحن نحس بان ثم جسمًا يتغير تغيرات عديدة» .

و«الوعي» و«الشخصية» هما المضايفان العقليان للكانتات المحدودة المتناهية ويعبران عن انفصال الجزء عن الكل الذي هو الموجودات .

«واذا قورن العقل الانساني بالعقل الالهي ، فان العقل الالهي غير «شخصي» لأنه غير مرتبط بجسم وغير محاط بأجسام أخرى يكون هو مضافاً لها «أي فكرة» . ولما كان عقل الله غير مرتبط بجسم ولا بمحيط ، فانه لا يحس بأي انفعالات أو منافع أو اضرار أو حب أو كراهية كما هو شأن العقل الانساني . وهذا منطقي ، لأنه وهو الكل ، أنى له أن يؤثر جزءاً دون جزء ، أو يتأثر بجزء من أجزائه ؟ ولهذا فان عقل الله حر من كل شهوة أو انفعال .

٥ - المعرفة :

أول سؤال يطرح بالنسبة الى المعرفة عند اسبينوزا هو : كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي ، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له ؟ كيف يعرف شيئاً آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من «أفكار» ؟ والجواب عن ذلك هو ان حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائماً مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به وعقله الخاص به ، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير . ومن هنا فانه حين يعرف نفسه فانه سيسجل أيضاً «أفكار الموضوعات» التي بها يتأثر . ثم ان تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة .

أما كيف نميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة فرأي اسبينوزا في هذا الأمر هو نفس رأي ديكارت وهو أن الأفكار بعضها أوضح وأكثر تميزاً من بعض . والفكرة الأوضح والاكثر تميزاً هي تسجيل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة

ميسورة الآ للعلماء ذلك لأن الناس جميعاً عندهم أفكار مكافئة وكل الأجسام الانسانية هي أحوال للامتداد ، وكل العقول هي أفكار لأجسام . ولهذا فإن كل العقول تعكس بعض خواص الأجسام ، أي بعض الخواص السائدة في الطبيعة الممتدة . والمعرفة التي من النوع الثاني صحيحة بالضرورة ، لأنها تقوم على أفكار مكافئة ، والفكرة المكافئة هي التي تملك كل خصائص الفكرة الصحيحة .

والنوع الثالث من المعرفة يسميه اسبينوزا باسم « المعرفة العيانية » *Scientia intuitiva* لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تنبثق عن وجدان صوفي أو وثية عقلية ، بل هي مستمدة من المعرفة التي وصلنا إليها في النوع الثاني . يقول اسبينوزا : « هذا النوع (الثالث) من المعرفة يصدر عن فكرة مكافئة للماهية الصورية لبعض صفات الله وينتقل الى المعرفة المكافئة لماهية الأشياء » (« الأخلاق » جـ ٢ ، قضية ٤٠ تعليق ٢) .

٦ - الحب العقلي لله :

وأعلى وظائف العقل هي معرفة الله . « وأعظم خيرات العقل هو معرفة الله ، وأكبر فضيلة للعقل هي معرفة الله » (« الأخلاق » جـ ٥ قضية ٣) وذلك لأن الانسان لا يستطيع أن يعقل شيئاً أعظم من اللاتماهي . وكلما عقل الله ، ازداد حبه له .

ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فأننا بقدر ما نتصور جميع الأشياء صادرة عن طبيعة الله فأننا نتصورها مندرجة تحت نوع الأبدية *sub specie aeternitatis* . اننا نتصورها جزءاً من النظام اللاتماهي المترابط منطقياً . وبقدر ما نتصور أنفسنا وسائر الأشياء على هذا النحو ، فأننا نعرف الله . ومن هذه المعرفة تنبثق لذة العقل ورضاء واللذة المصحوبة بفكرة الله بوصفه علة سرمدية هي « الحب العقلي لله » (« الأخلاق » جـ ٥ قضية ٣٢ ، لازمة) . وهذا الحب العقلي هو « نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لا ممتاه ، لكن من حيث انه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الانساني منظورا اليه مندرجا تحت نوع الأبدية » (الموضوع نفسه قضية ٣٦) . وبالجمله « فان حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد » (الموضوع نفسه ، اللازمة) .

ويقول اسبينوزا أن هذا الحب العقلي لله هو نجاتنا وسعادتنا وحررتنا (الموضوع نفسه) . لكن ينبغي ألا نفهم هذا

هذا لأنني شاهدت أشباهي من الناس يعانون الموت وان لم يعيشوا جميعاً نفس المقدار من العمر ولا يموتون بسبب نفس الامراض . كذلك أعرف بالتجربة الغامضة أن الزيت يزيد النار ايقاداً ، وأن الماء يطفئها . كذلك أعرف أن الكلب نابح ، وأن الانسان حيوان ناطق ، وعن هذا الطريق أعرف تقريباً كل الأشياء « المفيدة في الحياة » .

والمستوى الثالث هو الادراك الناجم عن كون ماهية شيء ما مستنتجة من ماهية شيء آخر ، ولكن بطريقة غير مكافئة ، مثال ذلك : أنا أعرف أن حادثاً ماله علة ؛ وان كنت لا أملك فكرة واضحة عن هذه العلة ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول .

والمستوى الرابع والأعلى الذي فيه « يدرك الشيء من ماهيته وحدها ، أو من خلال معرفة علته القريبة » . مثال ذلك أن أعرف أن العقل متحد مع جسم . كذلك نجد هذا المستوى الرابع للمعرفة متوافراً في الرياضيات . لكن- هكذا يقول اسبينوزا - « الأمور التي استطعت معرفتها على هذا المستوى قليلة جداً » .

يبد أن اسبينوزا في كتاب « الأخلاق » يذكر ثلاثة مستويات فقط ، مسقطاً المستوى الأول الذي يتم بالسمع ، وأصبح النوع الثاني هو الأول ويسميه « المعرفة من الجنس الأول » *Cognitio primi generis* ، أو « الرأي » *Opinio* أو الخيال *imaginatio* والمؤرخون لفلسفة اسبينوزا يقتصرون عادة على هذا التقسيم الثلاثي الوارد في « الأخلاق » .

ولشرح النوع الأول وهو « الرأي » أو « الخيال » نقول ان الجسم يتأثر بأجسام أخرى ، وكل تغير له حالة ناشئة عن هذا التأثير ينعكس في فكرة . والأفكار التي من هذا النوع متكافئة - بدرجات متفاوتة - مع أفكار مأخوذة من الاحساس ، واسبينوزا يسميها أفكار الخيال . انها ليست مستنبطة منطقياً من أفكار أخرى ، والعقل من حيث هو مؤلف من مثل هذه الأفكار فانه يكون منفعلاً ، لا فاعلاً ، لان هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفعالة ، بل تعكس تغيرات في الجسم واحوالاً تحدثها أجسام أخرى .

والمعرفة من النوع الثاني تتضمن أفكاراً مكافئة *adéquate* وهي معرفة علمية . واسبينوزا يسمي هذا المستوى باسم مستوى « العقل » *ratio* لتمييزه من مستوى « الخيال » الذي هو النوع الأول ، لكن ليس معنى هذا أنها غير

مثلا أن « تأكل الاسماك الكبيرة الاسماك الصغيرة بحق طبيعي لا نزاع فيه » (الموضع نفسه) ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق في أن تفعل ما تستطيع ، أي أن حقها على مقدار قدرتها .

ولهذا فان حقوق الفرد لا تحد الا بحدود قدرته . وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته . « ولهذا فانه لما كان من حق الانسان الحكيم أن يعيش وفقا لقوانين العقل ، فكذلك الانسان الجاهل والأحمق له مطلق الحق في أن يعيش وفقا لقوانين الشهوة » (الكتاب نفسه ، ١٦) فالجاهل أو الأحمق ليس ملزما بأن يسير وفقا لما يأمر به العقل المستنير ، كما ان القط ليس ملزما بأن يعيش وفقا لقوانين طبيعة الأسد » (الموضع نفسه) . ان للانسان ، سواء بمقتضى عقله أو بمقتضى أهوائه وشهوته ، أن يسعى لتحقيق مصلحته بحسب ما يعتقد أنه مصلحته ، « سواء كان ذلك بالقوة ، أو الدهاء والحيلة ، أو التملق والخدعة ، أو أية وسيلة أخرى » (الموضع نفسه) . والسبب في ذلك أن الطبيعة ليست ملزمة بقوانين العقل الانساني . وأغراض الطبيعة ، ان كان للطبيعة أغراض ، انما تتعلق بنظام الطبيعة وليس للانسان في هذا النظام الا مكان ضئيل تافه . وإذا بدا لنا في الطبيعة شيء غير معقول أو شر ، فما ذلك إلا بسبب جهلنا بنظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض ، ولأننا نريد أن يحدث كل شيء وفقا لما يقتضيه عقلنا ومصلحتنا . ولو أننا أفلحنا في التحرر من تصوراتنا التشبيهية بالانسان وطرائقنا الانسانية في النظر الى الطبيعة ، لأدركنا أن الحق الطبيعي لا تحده إلا الرغبة والقوة ، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الانسان الفرد . واسينوزا يكرر هذه الآراء نفسها في « الرسالة السياسية » . وهنا يؤكد أننا لو بحثنا في القوة الكونية أو حق الطبيعة ، فعلينا أن نفر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات المتولدة عن العقل والرغبات الناتجة عن أسباب أخرى .

ولما كان لدى الانسان دافع طبيعي للمحافظة على نفسه ، فان من حقه أن يتخذ كل وسيلة تحقق له هذا الغرض ، وأن يعد عدواً له كل من يحول بينه وبين المحافظة على نفسه . ومن هنا يود كل انسان أن يعيش آمناً على حياته ، متحرراً من الخوف . لكن من المستحيل تحقيق ذلك اذا فعل كل انسان ما يريده . ولهذا السبب كان لا مفر لكل فرد أن يتعاون مع غيره من أجل تحقيق هذا الغرض ، وهو الأمن على النفس . ومن هنا اتفق الناس على العيش معا في جماعة من أجل تحقيق الأمن للنفس والنهوض بالحياة وتنقيف الذهن . فالاجتماع البشري يقوم اذن على المصلحة الشخصية المستنيرة ، والقيود

الحب بالمعنى الصوفي ، ولا بمعنى أنه محبة لشخص . واستخدام اسينوزا لهذا التعبير الصوفي انما يرجع الى نشأته الدينية .

٧ - الأخلاق :

مذهب اسينوزا في الأخلاق ذو مشابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق . فمثله الأعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الانسان مكانته في الكون ، واعتقاده أن المعرفة تحمي الانسان من اضطراب النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر ، والحاحه على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل ، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها - كل هذه الملامح نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي . كذلك يشتركان في تقرير الجبرية وانكار الحرية الانسانية . والمشكلة بالنسبة الى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام أخلاق بدون افتراض حرية الانسان ؟ ان الاخلاق أمر بواجبات ، والمجير لا يؤمر لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه . وقد شعر اسينوزا بهذه الصعوبة ، ومن هنا نجده أحيانا - ويحتفظ - يقر بأن الانسان يشعر أحيانا بأنه حر ومسؤول عن فعله . لكن جوابه هذا غير مقنع .

وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة : فما يقوي المعرفة يعدّ خيراً ، وما يضعفها - مثل الانفعالات والشهوات - يعدّ شراً .

٨ - الدولة :

تأثر اسينوزا في آرائه في الدولة والسياسة بهوبز ، وهو قد قرأ كتابي هوبز : « في رجل المدينة » و« لوياتان » . فكلاهما يعتقد أن كل انسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى لتحقيق مصلحته وكلاهما حاول أن يبين أن تكوين المجتمع السياسي ، بما ينطوي عليه ذلك من قيود على الحرية الفردية للانسان ، يمكن تبريره لاسباب مصلحية عقلية . فلقد رأى الانسان ان إيجاد مجتمع سياسي هو أنجح وسيلة لحمايته من الفوضى والأضرار الناجمة عن تزاخم بني الانسان على مصالحهم الذاتية ، على الرغم مما يجره هذا الى وضع قيود على حرياتهم .

واسينوزا ، مثل هوبز ، يتحدث عن « القانون الطبيعي » و « الحق الطبيعي » ويقصد بالقانون الطبيعي : المجرى الذي حدده الطبيعة كي يسير فيه الانسان . ويقصد بالحق الطبيعي « تلك القوانين الطبيعية التي بها تتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش على نحو معين » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ، ١٦) . فالطبيعة قدرت

اسبينوزا الدعوى القائلة بأن « الكتاب المقدس » من وحي الله ، ويتحدى صحة ودقة أسفار « العهد القديم » من « الكتاب المقدس » وصحة نسبها الى من تنسب اليه . ويرفض دعوى اليهود أنهم « شعب الله المختار » .

ويطالب بعدم الخلط بين الدين وبين اللاهوت أو أي مؤسسة دينية . ويقرر أن المعجزات التي يستند اليها اللاهوتيون في صحة الديانات تتناقض مع النظام الإلهي - وبالتالي هي مناقضة لنفسها . والعقيدة المسيحية في الفداء لا يمكن العقل أن يقبلها ، لأن يسوع كان انسانا كسائر الناس ، وكل ما هنالك أن عقله كان يساير نظام الكون ، وكانت ارادته متجهة نحو الخير الأزلي .

نشرات مؤلفاته

نشرة نقدية

- Werke, Hrg. von C. Gebhardt, 4 vols. Heidelberg, 1925.
- Opera quotquot reperta sunt. ed. J. van Vloten und J.P.N Land, 2 Vols, Den Haag, 1882. 1883. 2 Vols, 1895; 4 vols. 1914.
- Spinoza: Oeuvres, Gallimard ed. Paris, 1954.

ترجمة فرنسية لمؤلفاته

مراجع

- L. Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923.
- G. Ceriani: Spinoza. Brescia, 1943.
- Delbos: Le Spinozisme. Paris, 1916.
- Kuno Fischer: Spinoza. Leben, Werke, Lehre. Heide- lberg, 1909.
- P. Lachize- Rey: Les origines cartesiennes du dieu de Spinoza. Parix 1932.
- L. Ruth: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.
- L. Roth: Spinoza, London, 1929.
- Runes, D.D.: Spinoza Dictionary. New York, 1915.
- P. Siwek: L'âme et le corps, d'après Spinoza. Paris, 1930.

على حياة الفرد في المجتمع يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل ضررا من التهديد الجاثم على حياة الفرد بدون هذا الاجتماع .

والناس اذا اتفقوا على الاجتماع لتحقيق هذا الغرض - وهو المحافظة على النفس - يضطرون الى أن يكسوا أمر تحقيق هذا الأمن الى سلطة ذات سيادة ، وهذه السلطة لها الحق المطلق لفرض اية قوانين تشاؤها . صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شيء الى هذه السلطة ، مثل الأمر بالطعام واللباس ، والاستمتاع ببعض اللذات . لكن فيما عدا هذه الاحوال فان الفرد ملزم بالطاعة الأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة وبواسطة القوانين التي يفرضها الحاكم يقوم العدل أو الظلم . لكن ليس معنى هذا أن اسبينوزا يبرر استبداد الحاكم ، لأنه يرى مع سنكا أن « الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلا » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ص ٧٦) . اذا تصرف الحاكم بحسب أهوائه وشهوته واستبد بالمحكومين ، فلا بد أن يثور عليه هؤلاء ويعترضوا طريقه فينتهي الأمر بعزله . ومن هنا فان من مصلحة الحاكم ، لو كان عاقلا ان يحكم باعتدال والا يتجاوز حدود العقل والعدالة في ممارسة الحكم .

واسبينوزا في « الرسالة السياسية » يدرس ثلاثة أشكال من أشكال الحكم أو السيادة كما يسميه ، وهي : الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية . . وخلاصة رأيه أن أحسن أنواع الحكم هو : « ذلك الذي يتأسس على العقل ويسترشد بالعقل » (« الرسالة السياسية » ٥ : ١)

٩ - الحرية الدينية :

ومن الأمور التي ألح اسبينوزا في توكيدها - وما عاناه في حياته يبرر هذا الموقف خير تبرير - التسامح في الدولة . لقد كان يكره الحروب الدينية والخلافات المذهبية ، ويأبى على الدولة أن تتخذ أي موقف في الأمور الدينية لصالح دين أو طائفة أو مذهب معين . ولا يحق لأي فرد أن يتنازل للدولة أو السلطة عن حقه في اعتقاد ما يشاء . ان حق الاعتقاد حق لا يجوز مطلقا التنازل عنه لأية سلطة كائنة ما كانت أو لأي فرد مهما يكن .

ولهذا دعا اسبينوزا الى توفير الحرية المطلقة للفرد في اعتقاداته وآرائه في جميع الأمور . وليس لأية سلطة دينية أو سياسية أي سلطان على الفرد في هذا المجال . ولتحقيق هذا الغرض ، يجب أن تتحرر الدولة من كل تأثير للسلطة الدينية والا تسمح لها بأي تدخل في أمورها . وفي هذا السبيل ينفذ

W.E. Johnson («المنطق» ج٢، فصل ١٠، ١١) إلا نجعل الاستقراء في مقابل الاستنباط، بل التقابل هو بين الاستنتاج البرهاني Demonstrative inference وبين الاستنتاج الاحتمالي Problematic inference

والاستدلال يقوم على أساس مبدأ الهوية، لكن على أي أساس يقوم الاستقراء؟ تلك هي مشكلة «أساس الاستقراء» التي تناولها بالتفصيل جول لاشلييه في رسالته المشهورة لنيل الدكتوراه بعنوان: «أساس الاستقراء» وانتهى فيها إلى أنه أساس مزدوج هو: قانون العلية، ومبدأ الغائية. (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مناهج البحث العلمي» ص ١٧٣ - ١٨١).

ومشكلة الاستقراء هي مشكلة ضمان صحة التعميم: فبأي حق أنتقل من أحوال جزئية قليلة إلى قانون عام يشمل كل الأحوال المشابهة؟ إن ذلك لا يكون إلا على أساس التسليم بمصادرة تقول بتكافؤ الأفراد داخل التصور الواحد من كل الوجوه. وهي مصادرة بمعزل عن اليقين، لكثرة الشواهد والفروق الفردية التي تزداد تفاضلا وعمقا كلما انتقلنا من مملكة الجماد إلى مملكة النبات إلى مملكة الحيوان، وخصوصا في النوع الانساني. حيث تكون الفروق الفردية في أعلى درجة من التفاوت.

ولهذا السبب رأى ارسطو منذ البداية، أن الاستقراء منهج غير يقيني، وظل الرأي على هذا طوال العصور الوسطى، إلى أن جاء ببيكون في أوائل القرن السابع عشر فحاول أن يرفع من شأن الاستقراء (الناقص) بوضع ضوابط تضمن له المزيد من اليقين.

وفي نفس المعنى يقول كنت إن الاستقراء يعطي عموما نسبيا Komparative Allgemeinheit لا عموما دقيقا أو ضرورة. إن الاستقراء ليس استنتاجا عقليا، بل شأنه شأن قياس المثل (أو قياس النظير analogie) بل هو احتمال منطقي Logische Präsumption أو هو استنتاج تجريبي؛ اننا نحصل بواسطته على قضايا عامة، لا على قضايا كلية (راجع كتابه Log. ٢٠٤).

وقد بحث برترند رسل B. Russel في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال وانتهى إلى النتائج التالية:

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتملا، مهما يكن من وفرة عدد الاحوال الموافقة.

- P. Siwek: Spinoza er le Panthéisme religieux. Paris, 1950.

- Harry Wolfson: The philosophy of Spinoza. 2 Vols. Cambridge (U.S.A.), 1934; one Volume, 1948.

استقراء

Induction

النظرة التقليدية إلى الاستقراء هي أنه الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، أو بعبارة أدق: الانتقال مما هو أقل كلية إلى ما هو أكثر كلية - وذلك في مقابل القياس أو الاستدلال القياسي Déduction الذي هو انتقال من الكلي إلى الجزئي المدرج تحته، أو بعبارة أدق: من الأكثر كلية إلى الأقل كلية. مثال الاستقراء:

الحديد والنحاس والرصاص والذهب... كل منها يعتمد بالحرارة

الحديد والنحاس والرصاص والذهب... كل منها معدن

.. المعدن يعتمد بالحرارة

ومثال القياس:

كل انسان فان

سقراط انسان

.. سقراط فان

فالاستقراء تعميم من حالات جزئية تتصف بصفة مشتركة.

لكن الاستدلال (أو الاستنباط) الرياضي تعميم هو الآخر، إذ فيه تنتقل من حالة أو أحوال جزئية إلى القانون العام أو النظرية التي تشملها: فمن مثلث نرسمه ونثبت أن مجموع زواياه يساوي قائمتين (٢ ق) نستنبط النظرية العامة وهي: مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين.

والخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء إلى التجربة: فنحن في الاستقراء نستند إلى التجربة، بينما في الاستدلال الرياضي لا نلجأ أبدا إلى التجربة. ولهذا يقترح

وله مؤلفات قليلة في الطب (ذكرها ابن أبي أصيبعة ص ٢٧٥ ، بيروت) .

وأما ما ترجمه من كتب الفلسفة ، فنذكر منها مما ترجمه الى العربية :

١ - « في النفس » لأرسطو - وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ - « الكون والفساد » لأرسطو .

٣ - عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو

٤ - « السماع الطبيعي » - وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦

٥ - « العبارة » لأرسطو - ونشرناه في القاهرة سنة ١٩٤٨ .

ونقل الى السريانية :

(١) « أنالوطيقا الثانية »

(٢) « أنالوطيقا الأولى » ترجم أبوه قطعة منه ، وترجم هو الباقي . وتوفي في ربيع الآخر سنة ٢٩٨ هـ (« نوفمبر سنة ٩١٠ م ») .

مراجع

- « الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٨٥ ، ٢٩٨

- « أخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرت ، ص ٨٠
- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ج ١ ص ٢٠٠ وما يتلوها .
- « وفيات الأعيان » (لابن خلكان) نشرة فستفلد ، تحت رقم ٨٧ .

اسكوت (دونس)

John Duns Scot

فيلسوف مسيحي ، يلقب بـ « العالم المدقق » Subtilis .

٢ - اذا لم نضع حدا لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين (أ) و(ب) الداخلتين في الاستقراء ، فانه يمكن أن نتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه ، بل ، وأيضا باطل ، أعني أنه إذا أعطينا أن ع أعضاء في الصنف أتنسب إلى صنف آخر هو ب ، فإن قيم ب التي لا يتنسب فيها العضو التالي من أ إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ يتنسب إلى ب ، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيرا من مجموع الأشياء في العالم .

٣ - ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » Hypothetical induction - وفيه تصير النظرية العامة محتملة لأن كل نتائج الملاحظة قد حققت - يختلف جوهريا عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط . لأنه اذا كانت ق هي النظرية ، وأ هي صنف الظواهر ، وب صنف النتائج ، فإن ق تكافئ « كل أ هي ب » والبيئة لـ ق تتحصل بالعد البسيط .

٤ - اذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ من الصدق ، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد ، والإدرات العام يعتبر ، عمليا ، من أنواع مختلفة من الاستقراء .
(راجع : Bertrand Russel: Human Knowledge: its scope and Limits, P. 417-418. New York, 1948

مراجع

G. Lachlier: Le Fondement de L'induction, Paris 1871.
-M. Boudot: Logique inductive et Probabilité, Paris, 1972.
عبد الرحمن بدوي : « مناهج البحث العلمي » ، ط ١ ، القاهرة سنة ١٩٦٠ .

اسحق بن حنين

مترجم جيد من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان أكثر من أبيه - حنين بن اسحق - عناية بترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، وخدم الخلفاء العباسيين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وكان من أطباهم .

وقد نشرت مؤلفاته بعنوان L. Wadding في ١٢ مجلدًا في مدينة ليون (فرنسا) سنة ١٦٣٩ (وقد أعيد طبعها بالأوفست في Hildesheim بألمانيا سنة ١٩٦٨ في أربع مجلدات). ونذكر من مؤلفاته الصحيحة ما يلي :

- 1) Quaestiones super Uneversalia. super praedicamenta, super lib. I perihermeneias Aristotelis.
- 2) In II Librum perihermeneias, secundi operis perihermeneias, super Librum Elenchorum aristotelis, super analitici primi. et secundis (ed, TIWES, t. I. et II)
- 3) Quaestiones super de Anima.
- 4) De primo principio (vol. IV). quaestiones
- 5) Collationes (Vol V)
- 6) De rerum Principio

وقد اكتشف له في السنوات الأخيرة مؤلفات لم تنشر بعد ، معظمها تسجيل لمحاضراته التي ألقاها في جامعات أكسفورد وكمبرج وباريس ، ويدور معظمها حول شرح المقالات الأربع من كتاب « الأقوال » لبطرس اللباردي ويسمى عادة باسم Opus Oxoniense

مذهبه

أ) مشكلة العقل والنقل :

يتصدى دونس اسكوت ، في بداية شرحه على كتاب « الأقوال » لمشكلة العقل والنقل ، ويصوغها على النحو التالي : هل من الضروري للإنسان ، في الحالة التي هو عليها ، أن يوحى اليه بطريقة خارقة للطبيعة بمذهب خاص لا يستطيع الوصول اليه بالنور الطبيعي للعقل ؟ .

ويجيب اسكوت عن هذا السؤال بالإيجاب ، نظراً الى عدم كفاية الطبيعة الانسانية بعد فسادها بواسطة الخطيئة الأولى . وهكذا يرد المشكلة الى جدال حول كمال أو نقص الطبيعة الانسانية . يقول : « الفلاسفة يقررون كمال الطبيعة (الانسانية) وينفون الكمال الخارق على الطبيعة ، وعلى العكس من ذلك يقرر اللاهوتيون أن الطبيعة (الانسانية) ناقصة ، ويؤكدون ضرورة اللطف الإلهي والكمال الخارق على الطبيعة » . (Opus Oxon. Prol Iqu) ويرى اسكوت ان الفلسفة لا تكفي وحدها لمعرفة ما لا نعرفه إلا عن طريق الوحي .

ولد في اسكتلنده في الفترة ما بين ٢٣ ديسمبر سنة ١٢٦٥ و ١٧ مارس سنة ١٢٦٦ من أسرة من كبار ملاك الأراضي في ناحية Litteledan في كونتية Roxburgh أو بنواحي دونس Duns بكونتية Berwich ، وتوفي في كولن Köln بألمانيا (على نهر الراين) في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ .

وتعلم أولاً في مدارس الفرنسيسكان في Haddington فظهر عليه الذكاء الحاد المبكر وشدة التقوى ، ولما اختير عمه ايليا دونس مرشداً عاماً للفرنسيسكان في اسكتلنده في سنة ١٢٧٨ أخذته معه الى دير Dumfries ليدخله في الحياة الرهبانية الفرنسيسكانية وفي سنة ١٢٨٠ دخل مرحلة البداية Noviciat ، وبعد دراسة لعشر سنوات دخل في سلك الرهبان ورسم كاهنا في ١٧ مارس سنة ١٢٩١ وهو في الخامسة والعشرين . وفي تلك الأثناء درس في أكسفورد وفي باريس بين ١٢٨٧ و ١٢٩٠ ، وبدل على هذا معرفته الوثيقة بأراء أساتذة جامعة باريس آنذاك وهم Geoffroy de Fontaines, Gilles de Rome وخصوصاً Henri de Gand ومن المؤكد أنه أقام بعد ذلك في باريس من سنة ١٢٩٤ إلى سنة ١٢٩٧ ، حيث تعمق في دراسة العلوم اللاهوتية والفلسفية .

وتولى التدريس ، بعد حصوله على الاجازة ، في جامعتي أكسفورد وكمبرج ، ولكن لفترة قصيرة ، لأننا نجده من جديد في باريس في العام الجامعي سنة ١٣٠١ - ١٣٠٢ ، حيث واصل شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللومباردي وقام النزاع بين فيليب الجميل Philippe le Bel ملك فرنسا والبابا بونيفاتيوس الثامن ، فاتخذ دونس سكوت جانب البابا ، مما اضطره الى ترك باريس . لكنه عاد في السنة التالية بوصفه مرشحاً من قبل طريقة الفرنسيسكانية للحصول على كرسي الأستاذية في جامعة باريس ، فلم يحصل عليه الا بعد وقت طويل في سنة ١٣٠٥ ، لكنه لم يشغل هذا الكرسي الا لمدة عامين وخلفه عليه فرنسيسكاني آخر هو الساندرو بونيني السكندري . وعين استاذاً في المعهد العام في كولن Köln (ألمانيا) الذي أنشئ حديثاً . لكن ما لبث أن عاجلته المنية في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ وهو في نحو الثانية والأربعين من عمره .

مؤلفاته

نسبت الى دونس اسكوت مؤلفات بعضها صحيحة النسبة اليه ، والبعض الآخر منقول عليه ، والبعض الثالث لا يزال تحت التحقيق .

ب (براهين وجود الله :

ينتقد اسكوت البراهين التقليدية لإثبات وجود الله .
 فيقرر أولاً أن معرفتنا بوجوده ليست بيّنة بذاتها ، لأنه
 ليس لدى العقل الانسان أي تصور مباشر لماهية الله .
 ولهذا فإن الحجة الوجودية التي قال بها أنسلم ليست لها أية
 أهمية .

ولا يشير اسكوت الى البرهان القائم على الحركة
 والمحرك الأول ، وهو البرهان الذي أولاه توما عناية بالغة .

والبرهان الذي يعتمد اسكوت لاثبات وجود الله هو
 التالي :

يوجد موجود أول . وهذا الموجود الأول لا متناه ، إن
 في سلسلة العلل الفاعلية والعلل الغائية . وكذلك في
 ترتيب الكمال يوجد حدّ أول لا يستطيع الفكر أن
 يتجاوزه . وهذا الموجود الأول لا متناه .

والدليل على أنه لا متناه هو أن من صفاته التعقل ،
 والارادة ، وتعقله هو لما لا نهاية له من الموضوعات المتميزة .

ويؤكد دونس اسكوت في برهانه على وجود الله أن
 البرهان يجب أن يكون *aposteriori* أي مبتدئاً من المعلولات
 إلى العلة الأولى ، لكن ينبغي ألا تكون هذه المعلولات هي
 الكائنات الممكنة التي نشاهدها في التجربة ، لأن مثل هذا
 الصنف من المعلولات لن يخرجنا عن الفيزياء . ولن تمكّننا
 من الخروج من الممكنات ، وذلك لأن ضرورة علّتها لن
 يتحقق لنا في نهاية التسلسل ، إلا لتفسير معلولات هي
 نفسها ممكنة وعارية عن كل ضرورة بل ينبغي أن نبدأ من
 خصائص الموجود بما هو موجود - لأننا في مجال الميتافيزيقا .
 ومن هذه الخصائص خاصتان : العلية ، وامكان اليجاد .
 أي يوجد وأن يكون موجداً . فلنبدأ من خاصية امكان
 ايجاد الموجود ، فكيف يوجد؟ إما أن لا يوجد بشيء ، أو
 يوجد بذاته ، أو يوجد بغيره . والأول باطل ، لأن اللاشيء
 لا يمكن أن يوجد شيئاً . والثاني باطل كذلك ، لأنه لا
 شيء يوجد نفسه . بقي الثالث ، وهو أن يوجد آخر .
 فلنفرض أن هذا الآخر هو ، فإن كان أ هو الأول ، فقد
 وصلنا الى المطلوب ، وإن كان أ هو الثاني ، فإنه سيكون
 موجوداً بآخر . ولا يمكن الاستمرار الى غير نهاية لأنه لن
 يوجد حينئذٍ شيء بسبب عدم وجود علة أولى ، إذن لا بد

من التوقف عند علة أولى أولية مطلقاً ، وهو المطلوب
 اثباته .

وبنفس الطريقة في البرهان نستطيع أن نثبت وجود
 علة غائية نهائية . ليست لها علة غائية . كذلك لا بد من
 وضع حد نهائي لترتيب الكمال . وهذا نصل الى ثلاثة
 أوائل ، هي أول واحد ، لأن العلة الفاعلية الأولى هي
 عينها العلة الغائية الأخيرة وهي أيضاً تمام الكمال .

وهذا الأول موجود بالضرورة . لأنه اذا لم يكن
 موجوداً فلا بد أن تكون هناك علة لعدم وجوده . لكننا قلنا
 بأنه العلة الأولى ، أي لا يسبقه علة . واذن فلا تسبقه علة
 تقتضي عدم وجوده . واذا انتفت علة عدم وجوده ، كان
 موجوداً .

ثبت اذن وجود الأول ، وبقي أن نثبت أنه لا متناه .
 وهذا سهل : لأن ما هو أول لن يحده شيء ، فهو اذن
 لا متناه ، ثم ان هذا الأول عاقل ، يعقل ما لا نهاية له من
 الأشياء ، أي انه يحتوي على ما لا نهاية له من المعقولات ،
 وما يحتوي على ما لا نهاية يجب أن يكون لانهائياً . فالأول
 لانهائي .

ج (اليجاد :

ويرى اسكوت ان الله يعلم كل الأشياء بواسطة
 الماهيات السرمدية التي في ذاته ، وهذه الماهيات لا توجد
 ولا تبقى إلا في العقل الإلهي لكن وجودها وسرمديتها
 تنسب الى الله .

والله في ايجاده حرّ ، وليس عليه التزام قبّل أي
 موجود . انه يوجد ما يشاء . ولهذا لا معنى للسؤال عن
 سبب ايجاد هذا الموجود أو عدم ايجاد شيء ما ، ذلك أن
 حريته لا تخضع في اليجاد لأي معيار ، وكيف تخضع وهو
 الأول الذي لا يعلو عليه شيء ؟ ان السبب الوحيد في أنه
 شاء هذا ولم يشأ ذاك ، هو أن هذه هي مشيئته . والسبب
 الوحيد في اختياره ما اختار ايجاده ، هو مشيئته وحدها .
 والشرط الوحيد الذي تلتزم به هذه المشيئة هو عدم
 التناقض ، أي امكان الوجود معاً للموجودات ثم المحافظة
 على القوانين التي وضعها منذ أن وضعها . فباستثناء مبدأ عدم
 التناقض ومبدأ المحافظة على القوانين التي أوجدها ، تكون
 إرادة الله مطلقة كل الاطلاق ، حتى بالنسبة إلى قاعدة الخير ،

111, 1954; IV, 1956, V, 1959; VI; 1963; XVI, 1960; XVII, 1966.

ومن بين النشرات الجزئية لبعض مؤلفاته يجدر بنا أن نذكر:

- Commentaria oxoniensia ed. Fernandez Garcia Quaracchi, 1912 - 14

- De rerum principio. ed. M. Muller, Freiburg - in - Breisgau, 1941

مراجع

- E. Longpré: La Philosophie de Duns Scot, Paris 1924.

- Et. Gilson: Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales. Paris, 1952

- Martin Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scot, Tübingen 1916.

- Et. Gilson: « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », in Arch. d'hist. Lit. et doctr. du moyen âge, 1927. pp. 89 - 149; « Les seize premiers cleoremata et la pensée de Duns Scot », ibidem, 1937 - 38, pp 5 - 86;

اشبرنجر (ادورد)

Eduard Spranger

فيلسوف تربية ألماني ولد في سنة ١٨٨٢ في Grosolichterfelde بنواحي برلين، ودرس في جامعة برلين حيث تتلمذ على «فلهم دلتاي» وفريدش بولزن Paulsen وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عنوانها: «فلهم فون همبولت وفكرة الإنسانية» (سنة ١٩٠٩). وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة ليبستك سنة ١٩١١، ثم انتقل الى جامعة برلين في سنة ١٩٢٠، أستاذاً للفلسفة والتربية، وفي العام الجامعي ١٩٣٧ / ١٩٣٨، قام بالقاء محاضرات في اليابان، وفي سنة ١٩٤٤ اعتقل، لكن أفرج عنه بعد قليل بفضل تدخل سفير اليابان في ألمانيا. ولما استولت قوات الحلفاء على ألمانيا

لأن قاعدة الخير هي التي يقرها الله، وليست هي التي تحكم أفعال الله. إن الله إذا أراد شيئاً فهذا الشيء خير، ولو كان الله قد شاء قوانين أخلاقية أخرى، لكانت هذه هي الخير.

والملاحظ على آراء دونس اسكوت التي عرضناها حتى الآن أنها متأثرة تأثراً كبيراً جداً بآراء الفلاسفة الاسلاميين، وعلى رأسهم ابن سينا، وهذا ما لاحظته الباحثون في مذهب دونس اسكوت، وعلى رأسهم أنين جلسون (راجع خصوصاً بحثه بعنوان: «ابن سينا ونقطة انطلاق دونس اسكوت») فهو يتحدث دائماً عن الله مستعملاً التعبير: «الأول» Primum ens وهو نفس التعبير الذي يستعمله ابن سينا دائماً للدلالة على الله. وهو يؤكد حرية الإرادة الإلهية مطلقة، تماماً كما هي الحال في وصف الله عند المسلمين.

د) النزعة الارادية Volontarisme

ويتميز مذهب اسكوت بنزعة ارادية بارزة، ومعنى ذلك أنه يجعل الارادة مستقلة عن العقل وأكبر منه تأثيراً. وقد رأينا ذلك بالنسبة الى الله. والأمر كذلك بالنسبة الى الانسان فارادته هي التي توجهه أكثر من عقله، والارادة هي الشهوة أو الرغبة أو النزوع. ولما كان ذلك في الطبيعة المادية - كما هو مشاهد في انجذاب الحديد الى المغناطيس، فإن الإرادة أسبق من النفس. والارادة هي والحرية شيء واحد، في نظر دونس اسكوت. كذلك يقرر أن القرار الارادي انما يتوقف في نهاية الأمر على الارادة، لا على العقل. ان الارادة هي التي تشكل كل شيء، وتقود كل شيء، وتحدد كيفية كل شيء. وهو في هذا يتعارض تماماً مع القديس توما الذي كان يرى سيادة العقل على الارادة:

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur (Sum. Theolog P. I. 9. 82., a, 3. Resp)

نشرات مؤلفاته

النشرة النقدية لمؤلفاته هي تلك التي بدأت تنشر منذ سنة ١٩٥٠ في مدينة الفاتيكان بعنوان:

Opera omnia, studio et curo commissionis scotisticae ad fidem codicum edita.

1 - 11, Città del vaticano, 1950

التربية مثل هوبولت، وروسو، وفريبل Fröbel، وپستالوتسي Pestalozzi - كما أمهم في فروع التربية المختلفة: التربية المهنية، تربية العمال، الارشاد الشخصي والمهني، الخ.

مؤلفاته

- Wilhelm Von Humboldt. und die Humamitätsidee . Berlin, 1909.
- Wilhelm Von Humboldt und die Reform des Bildungswesen , Berlin, 1910.
- Die Lebensformen. Halle, 1914.
- Psychologie des Jugendalters. Leipzig, 1924.
- Die Magie der Seele. Tubingen, 1947.
- Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze. Leipzig und Wiesbaden, 1942.
- Gibt eine Kulturpathologie? Tübingen, 1947.
- Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt. Heidelberg, 1951.

مراجع

- Erziehung zur Menschlichkeit - Festschrift für Eduard Spranger Zum 75. Geburtstag, Tübingen 1975 Herg. von, H.W. Bähr.
- Eduard Spranger, Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit, hrg. von Hans Wenke, Heidelberg, 1957.

اشبنجلر

اشبنجلر

اشترنر

Max Stirner

اسم مستعار كان يوقع به كتاباته: يوهان كسبار اشميت Johann Kaspar Schmidt فيلسوف الماني ذو نزعة فردية مغالية.

سنة ١٩٤٥، عينته سلطات الاحتلال العسكرية مديراً لجامعة برلين. فلما رأى تدخل سلطات برلين الشرقية في حرية الجامعة، طلب اعفائه من هذا المنصب، وانتقل الى جامعة توينجن أستاذاً للفلسفة ، وظل فيها حتى بلغ التقاعد، ثم توفي في سنة ١٩٦٣.

آراؤه

سعى اشبرنجر الى اكمال مشروعين بدأهما أستاذه فلهم دلتاي، وهما إيجاد علم نفس فاهم «verstehende Psychologie» يهدف الى إقامة علم النفس على اساس القيم الحضارية، والثاني ادخال التقويم أو مبدأ القيم في العلوم الروحية.

ولكن مؤلفه الأساسي هو «أشكال الحياة» Lebensformen (هله Halle سنة ١٩١٤) وهو محاولة لبيان أنماط الشخصية الانسانية، بواسطة منهج الفهم Verstehen الذي يقوم بدوره على تقويم الشخص من ناحية القيم الحضارية التي يمثلها. فانهى الى ان ست قيم تحدد ستة أنماط من الشخصية في المدينة الحديثة، هذه القيم الست هي الحقيقة، المنفعة، الجمال، الحب، القوة، شمول القيمة (في الدين). وينظرها على التوالي الانماط الست التالية: الشخصية النظرية، الشخصية الاقتصادية، الشخصية الجمالية، الشخصية الاجتماعية، الشخصية السياسية، الشخصية الدينية.

وفي كتابه «نفسانية الشباب» (ليتسك، سنة ١٩٢٤) يطبق نفس المنهج على نفسانية الشباب، وينتهي الى تقرير أن أربعة انجازات تحدد نفسانية الشباب، وهي اكتشاف الذات، ونمو خطة للحياة، وترتيب الذات في مختلف مجالات العلاقات الاجتماعية، وبقطة الحياة الجنسية.

وفي كتابه «العلوم الروحية» يناقش الأسس الاخلاقية للحضارة الحديثة وللتربية. وفيه ينقد الفلسفات الاجتماعية القائمة على النزعة التاريخية. والهدف الرئيسي من تحليله هو إدخال القيم في العلوم الروحية.

وبعد الحرب العالمية الثانية عاد اشبرنجر الى الموضوعات الدينية، كما يتجلى في كتابه «سحر النفس» (توينجن، سنة ١٩٤٧).

وفي ميدان التربية اهتم اشبرنجر بدراسة كبار علماء

مؤلفاته

- Der Einzige und Sein Eigentum

مراجع

- M. Arvon: Aux sources de L'existentialisme: Max Stirner. Paris, P.U.F.1954.

أشلك

Moritz Schlick

مؤسس دائرة فيينا، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية المعاصرة. ولد في ١٨٨٢/٤/١٤ في برلين وكان أبوه من رجال الصناعة. وكان جده لأمه هو ارنست مورنس ارندت Arndt الوطني الألماني الشهير الذي كان أحد زعماء حركة تحرير ألمانيا من سيطرة نابليون. ودخل جامعة برلين في سنة ١٩٠٠ لدراسة الفيزياء حيث تتلمذ على ماكس بلانك الفيزيائي العظيم، وحضر معه رسالة الدكتوراه الأولى التي حصل عليها في سنة ١٩٠٤ برسالة عن انعكاس الضوء في وسط غير متجانس.

وكانت تسود الجامعات الألمانية آنذاك فلسفة الكنتية المحدث، كما ان ظاهريات هسرل بدأت تغزو الأوساط الفلسفية والعلمية. لكن أشلك تبرم بكلية، وأثر عليها تحليلات المفاهيم العلمية عند ارنست ماخ، وهرمن فون هلمهولتس وهنري بونكاريه. وتركز اهتمامه الأول على تحليل المعرفة العلمية.

ومن سنة ١٩١١ الى ١٩١٧ عمل أشلك مدرساً وأستاذاً مساعداً في جامعة روستوك (ألمانيا) وفي تلك الفترة نشر طائفة من المؤلفات، نذكر منها كتابه: «النظرية العامة للمعرفة» (ظهر سنة ١٩١٨، ط ٢ سنة ١٩٢٥) وكان الموضوع الغالب عليها هو المنطق ومناهج البحث العلمي وتحليل المفاهيم العلمية.

وفي سنة ١٩٢١ عين أستاذاً في جامعة كييل Kiel وفي سنة ١٩٢٢ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا.

وكان فتنجشتين قد نشر في سنة ١٩٢١ كتابه الرئيسي

ولد في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٠٦ في مدينة بايرويت في اقليم بافاريا بألمانيا) وتوفي في ٢٦ يونيو سنة ١٨٥٦ في برلين. ولد في أسرة فقيرة، وطالت فترة دراسته وكانت مشتتة. ومن سنة ١٨٢٦ الى سنة ١٨٢٨ تعلم الفلسفة في جامعة برلين، حيث تتلمذ على هيجل وتأثر به كثيراً. وتردد بعد ذلك على جامعتي ارلنجن وكينجزبرج، ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ حيث حصل منها على شهادة تؤهله للتدريس في المدارس الثانوية في بروسيا. وبعد عدة سنوات من التعطل والفقر، ظفر بوظيفة مدرس في إحدى مدارس البنات في برلين، وفي الوقت نفسه كان يعمل في الصحافة ويكتب خصوصاً في موضوعات فلسفية، وقد كتب مقالاً عن طرق التربية في «مجلة الراين».

وانضم اشترنر الى جماعة الهيجليين الأحرار التي كان يتزعمها الأخوان برونو وإدجار باور Bauer. وفي هذه الجمعية التقى بكارل ماركس، وفريدريش انجلز، وأرنولد روجه Ruge وجيورج هرغج Georg Herwegh.

وتحت تأثير هذه الجماعة ألف كتابه: «الوحيد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥ في ليبسك). وفي هذا الكتاب دافع عن دعوته الى الانانية المفرطة، وهاجم الفلاسفة المعاصرين خصوصاً ذوي الميول الاجتماعية الاشتراكية منهم.

وفيه ينطلق من فكرة تأكيد الغرائز في مقابل العقل، وتوكيد الارادة. كذلك هاجم الفلاسفة المثاليين، والتبريرات، والمعاني العامة. وجعل مركز المنظور في مذهبه هو الفرد الانساني. وهو يقرر أن كل فرد من بني الانسان هو وحيد، لا نظير له، فريد. وعلى كل فرد أن يستغل وحدانيته هذه، إن صح هذا التعبير، - ليحقق معنى حياته. واستخلص من ذلك هذه النتيجة وهي أنه لا التزام على أحد إلا اتجاه ذاته وحدها. وعلى هذا الأساس اعتبر كل المذاهب الفلسفية القائمة على فكرة الانسانية المشتركة بين الناس مذاهب زائفة.

وأهمية اشترنر هي أنه أكد الفردية في مواجهة المذاهب التي كانت تلغي الفرد في مواجهة الكل، وخصوصاً الهيجلية. ومن هنا عدّه البعض ارجاساً بالوجودية، وإن كانا يختلفان بعد ذلك في كثير من النواحي.

الاشتراك في المعاني، وأن للتعبير العلمي قواعد ينبغي مراعاتها حتى تكون القضايا معبرة تعبيراً علمياً سليماً. ثم وجد أن القضية السليمة التعبير هي تلك التي تعبر عن وقائع موجودة في التجربة، وما عدا هذا فيعدّ في نظره لغواً من القول، أي خالياً من المعنى.

وطبق هذه الدعوى على قضايا الميتافيزيقا فزعم أنها خالية من المعنى، لأنها لا تعبر عن وقائع موجودة في التجربة. ويعزو اشك السبب في ذلك الى كون الميتافيزيقا تسعى للبحث في مضمون الظواهر، لا في العلاقات بين موضوعات التجربة، واشك يرى أن العلاقات هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. ان مضمون الظواهر لا يمكن أن يدرك بواسطة ترتيب العلاقات، وهو الأمر الوحيد الميسور للمعرفة. اننا لا نصل الى ادراك الواقع إلا عن طريق تجربة عيانية انفعالية. ان الميتافيزيقا تريد أن تعرف «مضمون» الأشياء الواقعية، ولهذا فإنها تضطر الى استخدام تعبيرات اللغة العلمية على نحو مضاد للقواعد. ولهذا السبب لا يمكن لقضايا الميتافيزيقا أن يكون لها طابع القضايا ذوات المعاني.

ب- مهمة الفلسفة:

وأما الفلسفة بعامة، فإنها ليست في نظره علماً، بل نشاطاً أو انفعالية، وهذا النشاط يمارس في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها. وكثيراً ما يحدث للعلماء أن يجدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً، ومن هنا فإن عليهم أن يلجأوا الى النشاط الفلسفي في الايضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني. ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم، وتستحق أن تحمل اسم «ملكة العلوم». لكن ملكة العلوم هذه ليست هي نفسها علماً. انها نشاط يحتاج اليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط. أما المشاكل الحقيقية فهي مسائل علمية، وليس ثم مسائل علمية غيرها.

فإن تساءلنا: ما هي أذن حقيقة هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم «مشاكل فلسفية» طوال عدة قرون، فإن الجواب يتم بالتمييز بين حالتين: إذ يلاحظ أولاً أن ثم العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكوّنت على

Tractatus Logico - Philosophicus ، كما ظهرت باكورة انتاج رودلف كرنب Carnap وقد تأثر بها اشك، مما أحدث تغييراً محورياً في تطوره الفكري. واستمر اشك أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا من سنة ١٩٢٢ حتى يوم ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٦، يوم أن أطلق عليه الرصاص، وهو يدخل الجامعة، أحد الطلبة المجانين فأرداه قتيلاً. ولم يكشف حتى الآن السبب في تلك الجريمة. وفي تلك الفترة دعي في سنة ١٩٢٩ أستاذاً زائراً في جامعة استنفورد في كاليفورنيا (الولايات المتحدة الأمريكية).

وفي فترة فيينا هذه نشر كتابه «مسائل الأخلاق» (سنة ١٩٣٠) والعديد من المقالات، خصوصاً في المجلة الدولية Erkenntnis التي كانت لسان حال حركة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في العالم، وقد جمعت دراساته هذه في مجلدات فيما بعد.

كذلك أنشأ في الوقت نفسه جمعية أو ندوة دعيت باسم «دائرة فيينا» Wienerkreis كانت تجري فيها المناقشات حول المسائل الفلسفية من وجهة نظر الوضعية المنطقية، وكان يشترك في هذه «الدائرة» ليس فقط فلاسفة بل وأيضاً رياضيون وفيزيائيون وعلماء نفس وكان أبرز أعضاء هذه «الدائرة» من الناحية الفلسفية رودلف كرنب Rudolf Carnap وبتلوه كورت جيدل Kurt Gödel الذي كان قد نشر براهين على تمام منطق الدرجة الأولى، وعدم تمام الحساب الصوري.

آراؤه

١ - نقد الميتافيزيقا:

بدأ اشك تطوره الفكري بنقد كنت. ففي كتابه «المكان والزمان في الفلسفة المعاصرة» (سنة ١٩١٧) نقد رأي كنت في الزمان والمكان بوصفهما شكلين قبليين للحساسية، مدافعاً عن رأي نيوتن وميكانيكا القائمة على أساس أن للزمان وجوداً حقيقياً خارجياً كسائر موضوعات الحواس.

وفي كتابه «النظريات العامة للمعرفة» ينقد كل القضايا التي عزا اليها كنت وأتباعه صفة التركيب القبلي.

ثم اخذ بعد ذلك في الفحص عن المعرفة واللغة، فقرر أن اللغة في العلم ترمي الى التعبير بين الخالي من

الأفروديسي

Alexandre D'Aphrodise

أكبر شراح أرسطو في العصر اليوناني الروماني.

عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادي. وقام بتدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا في المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد.

والى جانب شروحه على كتب أرسطو - وبعضها مفقود - له رسائل مفردة كثير منها مفقود في أصله اليوناني، ولكننا عثرنا على عدد وافر منها في ترجمة عربية ونشرناها في كتابينا: «أرسطو عند العرب» (ط ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ط ٢ ، الكويت - بيروت سنة ١٩٨٠) و «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» (بيروت سنة ١٩٧١).

وله آراء مستقلة في بعض مسائل الفلسفة، انحرف فيها بعض الانحراف عن أرسطو، نذكر منها ما يلي:

١ - في مسألة الكليات ، أكد الأفروديسي أن الوجود بالمعنى الحقيقي هو للأفراد (للجزئيات) لا للكليات، وأن الكليات معان في الأذهان، لا في الأعيان.

٢ - قال ان العقل الفعال *νοὺς ποιητικὸς* هو العلة الأولى *πρῶτον ὄντιον*

٣ - ميز بين ثلاثة أنواع من العقل:

(أ) العقل الهولاني.

(ب) العقل المنفعل أو المستفاد

(ج) العقل الفعال.

وقال ان الانسان حين يولد لا يملك إلا العقل الهولاني، ولكن يكتسب بعد ذلك العقل المستفاد وذلك بفضل العقل الفعال.

٤ - أنكر خلود النفس إنكاراً صريحاً، بينما موقف أرسطو كان غامضاً متردداً.

٥ - قال بالنعانية الإلهية، لكنه لم يقل بعبادة إلهية مباشرة بالكون، بل بالتبعية *modo oblique* بمعنى أن الله لا يعنى مباشرة بالكون، بل ان مجرد وجود الله هو الذي

نظام نحوي معين، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية، انه يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صيغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً.

وبلاحظ ثانياً أن هناك «مسائل فلسفية» يتبين أنها مسائل حقيقية لكن يمكن أن يُبين ، بواسطة التحليل المناسب، أن من الممكن حلها بواسطة مناهج العلم، وأن لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها، لأسباب فنية. بيد أننا نستطيع على الأقل ان نبين ماذا ينبغي ان نفعل من اجل الجواب عن هذه الأسئلة، وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل، وبعبارة أخرى: ان المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع «فلسفي» خاص، وإنما هي مسائل علمية ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي.

مؤلفاته

- Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917, 2 Aufl. 1919.
- Allgemeine Erkenntnis Lehre, 1918. 2. Aufl. 1925.
- Fragen der Ethik, 1930.
- Grunzüge der Natur Philosophie, 1948.
- Natur und Kultur, 1952.

وجمعت أبحاثه المتفرقة في كتاب بعنوان:

- Gesammelte Aufsätze 1926- 36. Wien, 1938.

مراجع

- H. Feigl: Moritz Schlick « in Erkenntnis., Vol. 7 (1937 - 9) pp. 393 - 419.
- Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery, London 1959.
- Hans Reichenbach: « Moritz Schlick » in Erkenntnis, Vol. 6, (1936), p. 141 - 2
- David Rynin: «Remarks on Moritz Schilicks» - Essay: « Positivism and Realism » in Synthèse vol I (1948 - 9)

حياته

ولد في أثينا - أو في إيجينا - على أرجح الأقوال في سنة ٤٢٨/٧ قبل الميلاد . وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد . وكان أبوه يدعى أرستون Ariston وأمه تدعى فريقتيونه Perictione وكانت أخت خرميدس Charmides وبنت أخي اقريطياس Critias اللذين كانا أعضاء في حكومة الأقلية (أوليغاركية) التي حكمت أثينا في سنة ٤٠٤/٣ .

ويقال إن الاسم الأصلي لأفلاطون كان -أرستوقلس Aristocles ثم أطلق عليه اسم فلاطن Platon فيما بعد بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته (ذيوجانس اللاثريسي ٣: ٤) . وكان له أخوان هما اغلوفن Glaucon وأديمينتس Adeimantus ، وقد ورد ذكرهما في محاوره « السياسة » (المعروفة خطأ باسم « الجمهورية » وهو خطأ فاحش ، ولن نذكرها هنا إلا باسم « السياسة ») . وكانت له أخت تدعى فوطون Potone . وبعد وفاة والد أفلاطون ، تزوجت أمه من فورلامفس Pyrilampes وولد لهما ولد يدعى انطيفون Antiphon يرد ذكره في محاوره « برميذس » . وكان فورلامفس هذا صديقاً لبركليز ، السياسي الأثيني العظيم . وقد نشأ أفلاطون في بيت زوج أمه تنشئة عالية تناسب الثقافة الرفيعة التي حفلت بها أثينا في عهد بركليز ، أزهى العصور الفكرية في تاريخ اليونان القدماء (وقد توفي بركليز في عام ٤٢٩/٨ أي قبل مولد أفلاطون بعام واحد) .

ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد اشترك في أخريات حرب البلوبونيز (وهي الحرب التي وقعت بين أثينا وحلفائها من ناحية ، واسبرطة وحلفائها من ناحية أخرى واستمرت من سنة ٤٣١ إلى ٤٠٤ ق.م وانتهت بهزيمة أثينا) . وذلك في سنة ٤٠٦ ق.م عند جزر أرجينوساي Arginusae (وهي مجموعة من الجزر الضيقة قبالة ساحل ايوليا) في المعركة البحرية التي انتصر فيها أسطول أسبرطة على أسطول أثينا .

ويذكر ذيوجانس اللاثريسي « أن أفلاطون بدأ أولاً بدراسة الرسم ، وراح ينظم قصائد من وزن الديترمبو (ذيوجانس ٣ : ٥) . أما عن دراسته للفلسفة فقد ذكر أرسطو أن أفلاطون اتصل في مطلع شبابه بأقراطيلوس وكان فيلسوفاً على مذهب هيرقليطس (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ألفا ، ف ٦ ص ٨٦٧ أ س ٣٢ ، ٣٥) .

لكن صاحب الفضل الحقيقي في تنشئته فلسفياً هو

يدبر أو يحكم الكون (« المسائل الطبيعية » نشرة برونز ٢ : ٢١ ص ٦٦ س ١٧ ، ص ٧٠ س ١٤) .

٦ - وفي شرحه على « التحليلات الأولى » لأرسطو يدافع الأفروديسي عن دراسة المنطق وضرورته فيقول انه لما كان الخير الاسمي للانسان هو التشبه بالله ، وكان هذا التشبه إنما يتم بالنظر والمعرفة ، وكانت المعرفة تحصل بالبرهان فإن من الواجب علينا أن نعلي من شأن المنطق لأنه علم البرهان .

مراجع

١ - مقدمة كتابينا :

أ) أرسطو عند العرب ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٧ .

ب) « شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية » بيروت سنة ١٩٧١

١ - ابن النديم : « الفهرست » ، نشرة فلوجل .

- Pauly - Wissowa: Realencyclopädie der Altertums-wissenschaften.. S.v.

- P. Moraux: Alexandre d'Aphrodise. Paris 1942.

نشرة مؤلفاته

- Commentaria in Aristotelem Graeca, vols 1- 111 et supplementum Aristotelicum, vol. 11 Berlin 1883 - 1901.

- A. Badawi La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, vrim, 1968.

أفلاطون

Platon

فيلسوف يوناني عظيم ، يعد هو وتلميذه أرسطو ، وامانويل كنت أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني .

عدم ذكره للرحلة إلى مصر لا يدل على أنه لم يقيم بها ، فحجة الصمت باطلة ، ومرافقة يوريفيدس ربما تكون مجرد تزويق في كما يحدث كثيراً في رواية الأخبار . لهذا فإن ترجيح كونه قام برحلة إلى مصر هو أقوى كثيراً من نفيها . ولا بد أن رحلته إلى مصر كانت حوالي سنة ٣٩٥ ق . م ، وأنه عاد منها لدى اندلاع الحرب الكورنثية في سنة ٣٩٥ ، ويرى البعض أن أفلاطون اشترك في هذه الحرب طوال عامي ٣٩٥ ، ٣٩٤ .

أما رحلته إلى قورينا فلا دليل يرجحها .

والشيء المؤكد عن رحلاته الأولى هذه إلى خارج بلاد اليونان هو أنه ارتحل ، وهو في سن الأربعين (حوالي سنة ٣٨٨ ق . م) إلى صقلية وإلى جنوبي إيطاليا حيث كان يوجد إقليم « اليونان الكبرى » He megale Hellas (وهذا اسم أطلق في القرن السادس ق . م على مجمرح المدن - الدول اليونانية - الموجودة في نوء حذاء إيطاليا ، ثم اتسع ليشمل أيضاً مدن الجانب الشرقي من هذا القسم الجنوبي الأقصى من إيطاليا الحالية ، وأحياناً شمل صقلية ، وكان سكان هذه المدن والمناطق يطلق عليهم اسم جنس محلي هو Italiotes) . وكان يهدف من هذه الرحلة إلى أمرين : الأول الاتصال بالمدرسة الفيثاغورية المزدهرة في هذه المنطقة ، وكان على رأسها أرخوطاس الترنسي . والثاني هو تلبية دعوة وصلته من طاغية صقلية ، ويدعى ديونوسيوس الأول ، وفي صقلية صار صديقاً لصهر ديونوسيوس ، وهو ديون . وتقول الرواية إن طاغية سرقوسة هذا ، ديونوسيوس الأول ، لم يسترح إلى صراحة أفلاطون ونقده ، فكلف بوليس Pullis وكان رسولاً أسبرطياً ، بأن يأخذ أفلاطون ، ويبيعه عبداً . وفعلاً قام بوليس ببيع أفلاطون كأحد الأرقاء ، وذلك في ميناء إيجينا (وكانت إيجينا في ذلك الوقت في حرب مع أثينا) ، وكان أفلاطون على وشك أن يفقد حياته ، لولا أن تقدم رجل من قورينا ، يدعى أنيقيرس ، ففداه من العبودية ، وبعث به حراً إلى بلده أثينا (ديوجانس اللايرسي ٣ : ١٩ - ٢٠) . لكننا لا نعلم مدى صحة هذا الخبر كله ، لأن أفلاطون لا يشير إليه في الرسالة السابعة التي هي كما قلنا أصدق وثيقة عن حياته ، إذ كتبها أفلاطون بنفسه .

ولما عاد أفلاطون إلى أثينا - حوالي سنة ٣٨٨ ق . م أنشأ الأكاديمية حوالي سنة ٣٨٧/٣٨٨ ، بالقرب من ضريح البطل أكاديموس ، ومن هنا سميت بهذا الاسم : « الأكاديمية » وهذه الأكاديمية يمكن أن تعد أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا ، إذ فيها شملت الدراسة جميع فروع العلم : من فلسفة ،

سقراط . متى تتلمذ على سقراط ؟ يقول ديوجانس اللايرسي انه تتلمذ على سقراط وهو في سن العشرين (أي حوالي سنة ٤٠٨ ق . م) لكن لما كان خرميدس - خال أفلاطون - قد عرف سقراط وخالطه في سنة ٤٣١ على الأقل (كما يدل على ذلك ما ورد في محاوره « خرميدس » ١٥٣) ، فلا بد أن يكون أفلاطون قد تعرّف إلى سقراط قبل سنة ٤٠٨ بكثير . غير أن من المحتمل أيضاً أن تكون رواية ديوجانس صادقة على أساس أنه يقصد « التلمذ » الحقيقي لسقراط ، أي تكريس نفسه له ، وذلك لأن أفلاطون نفسه يذكر لنا في إحدى رسائله (الرسالة السابعة وهي مهمة جداً لتاريخ حياة أفلاطون ص ٣٢٤ ب ٨ - ٣٢٦ ب ٤) أنه كان يريد في مطلع حياته - شأنه شأن سائر الشباب الأثينيين المنحدرين من أسر عريقة - أن يكرّس نفسه للسياسة . وأقرباؤه الأعضاء في حكومة الأقلية في سنة ٤٠٤ / سنة ٤٠٣ حثّوه على خوض غمار السياسة مكفولاً برعايتهم . لكن لما انحدرت حكومة الأقلية إلى الغوغائية والجرائم السياسية ، وبدأت في مطاردة سقراط ، كره أفلاطون السياسة . لكن جاء بعدهم الديمقراطيون فكانوا أسوأ من حكومة الأقلية بكثير جداً ، وهم الذي دبروا محاكمة سقراط ، تلك المحاكمة التي انتهت بإدانته والحكم عليه بالقتل بتجرع سم الشوكران ، وكان ذلك في سنة ٣٩٩ ق . م .

وقد حضر أفلاطون محاكمة سقراط ، وكان ضمن الذين اقترحوا عليه أن يزيد الغرامة التي أعلن استعداده لدفعها من منا واحد إلى ثلاثين منا . لكن أفلاطون لم يشهد موت سقراط ، لأنه كان قد اعتزل إلى مدينة ميغارا Megara ولاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري ، لكنه في أرجح الرأي عاد إلى أثينا .

وأما عن حياته عقب مصرع سقراط ، فالروايات متضاربة ومن الصعب ترجيحها . فالترجمون لحياته يذكرون أنه بعد موت سقراط سافر أفلاطون إلى قورينا (في إقليم برقة بليليا) وإلى إيطاليا ، وإلى مصر . وفيها يتصل بالرحلة إلى مصر تتكافؤ الأدلة ، فمن الأدلة المؤيدة لقيامه بهذه الرحلة معرفته بالرياضيات المصرية ، بل وبلعب الأطفال المصريين . لكن في مقابل ذلك نجد شواهد غير مؤيدة : من ذلك أن أفلاطون لم يذكر هذه الرحلة إلى مصر في محاوراته ولا في رسائله ، وأنهم يذكرون أن رفيقه في هذه الرحلة كان الشاعر يوريفيدس ، مع أن يوريفيدس توفي في سنة ٤٠٦ ق . م ، أي قبل وفاة سقراط بسبع سنين وبالتالي قبل شروع أفلاطون في رحلاته بعد مصرع أستاذه . لكن يمكن تفنيد هذين الشاهدين بأن نقول إن

وعاد أفلاطون في العام التالي، أي سنة ٣٦٠، إلى أثينا، واستأنف نشاطه في الأكاديمية، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في سنة ٣٤٨/٣٤٧ ق.م. وكان ديون قد أفلح، في سنة ٣٥٧، في الاستيلاء على السلطة في سرقوسة، لكنه أغتيل بعد ذلك بأربع سنوات، في عام ٣٥٤، فحزن عليه أفلاطون حزناً بالغاً، لأنه كان يرجو فيه أن يشاهد فيلسوفاً أو ملكاً فيلسوفاً.

مؤلفاته

يمكن أن يقال بوجه عام ان كل «المحاورات» التي كتبها أفلاطون قد وصلت إلينا، إذ لا توجد إشارة في كتب اليونانيين القدماء إلى محاورات لأفلاطون ليست موجودة بين أيدينا اليوم.

أما دروسه ومحاضراته فلا ندرى عنها شيئاً: إذ لا ندرى هل كان قد سجلها كتابة حين - أو بعد أن ألقاها، لذلك لم تصلنا المذكرات التي سجلها تلاميذه، فيما عدا إشارات ضئيلة غامضة تجدها عند أرسطو.

لكن المشكلة هي في أن بعض ما نسب إلى أفلاطون من محاورات أو مراسلات، ربما كان غير صحيح النسبة إليه. ومن هنا كانت مشكلة تحقيق الصحيح منها من المنحول مما ورد إلينا على أنه له.

وقد نسب إليه في العربية كتب ورسائل عديدة، غير «المحاورات» اليونانية ومن المقطوع به بأنها منحوالة إلى أفلاطون، وقد نشرنا شطراً منها في القسم الثاني من كتابنا «أفلاطون في الإسلام» (طهران، سنة ١٩٧٤، ط ٢ بيروت سنة ١٩٨٠).

وأقدم مجموعة من مخطوطات «محاورات أفلاطون» وصلتنا تنتسب إلى ترتيب يرجع إلى تراسولس Thrasyllus الذي عاش في بداية القرن الأول للميلاد. وهذا الترتيب يقسم المحاورات إلى رباعات (أي مجموعات كل مجموعة منها أربع محاورات). ويبدو أن هذا التقسيم إلى رباعات tétralogies يرجع إلى أرسطوفانس البيزنطي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. وهذا الترتيب يشمل خمساً وثلاثين محاوراً ومجموعة من المراسلات.

والسؤال هو: هل هذه المحاورات الخمس والثلاثون ومجموعة المراسلات صحيحة كتبها أفلاطون حقاً، أو أن فيها

ورباضيات، وفلك، وفزياء، إلخ. وقد أمّ هذه الأكاديمية شباب من كل أنحاء بلاد اليونان، وحتى من خارج بلاد اليونان. وهذا هو ما ميّزها عن سائر المدارس التي كانت موجودة في بلاد اليونان آنذاك وقبل ذلك، مثل مدرسة سوزيقوس في سوزيقوس التي كان يرئسها ايدوكسس الفلكي العظيم، إذ كانت مقصورة على تدريس الفلك والرياضيات، أو مدرسة ايسقراطيس في أثينا، إذ كانت مقصورة على تدريس فن الخطابة. لقد كانت أكاديمية أفلاطون تدرّس لطلابها الرياضيات، والموسيقى، والفلك، وتتوج التعليم بتدريس الفلسفة بمختلف فروعها (فزياء، نظرية المعرفة، الجدل، علم الوجود، إلخ) لتكوين السياسي الناجح والثقّف الكامل.

وكان أفلاطون يلقى دروسه، ويسجل الطلاب مذكرات. وهذه الدروس لم تنشر، فقد كانت موجهة إلى التلاميذ. أما «المحاورات» فقد كانت موجهة لعامة الناس، ولهذا نشرها وأذاعها بين الناس. وقد وصلت إلينا كل «محاورات» أفلاطون، أما محاضراته ودروسه فلم يصل إلينا منها شيء. وكان أعظم تلاميذه هو أرسطوطاليس الذي التحق بالأكاديمية في سنة ٣٦٧ ق.م.

ولقد قام أفلاطون برحلة ثانية إلى صقلية في سنة ٣٦٧، بدعوة من صديقه ديون، وكان الطاغية ديونوسيوس الأول قد توفي في تلك السنة، سنة ٣٦٧، وتولى مكانه ابنه ديونوسيوس الثاني. فدعاه ديون من أجل تربية ديونوسيوس الثاني هذا، وكان عمره آنذاك الثلاثين سنة. وقام أفلاطون بهذه المهمة، فدرّس لتلميذه الملك هذا علم الهندسة. لكن ما لبث الحسد أن دب في نفس الملك الشاب، الحسد من ديون، فاضطر ديون إلى ترك سرقوسة. وكان وضع أفلاطون حرجاً تاماً، فقرر أن يترك صقلية، وعاد إلى أثينا، ولكنه واصل تعليم ديونوسيوس عن طريق المراسلات. ولم يفلح أفلاطون في إعادة العلاقات بين ديون وديونوسيوس الثاني. وأقام ديون في أثينا، وكان على اتصال وثيق بأفلاطون.

ثم قام أفلاطون برحلة ثالثة إلى صقلية في سنة ٣٦١ تلبية لدعوة ملحة من ديونوسيوس الثاني، الذي رغب في مواصلة دراسة الفلسفة. وإبان هذه الرحلة وضع أفلاطون مسودة دستور لاتحاد كونفدرالي بين المدن اليونانية لمواجهة الخطر القرطاجي. غير أنه لم يفلح أيضاً في رأب الصدع بين ديون وديونوسيوس الثاني.

ما هو منحول؟

والشك في صحة نسبة بعضها إلى أفلاطون قديم : إذ نجد أثيناوس Athenaeus (ازدهر حوالى سنة ٢٢٨ ق.م) ينسب محاورة « القيادس الثانية » إلى اكسينوفون ، تلميذ سقراط . ونجد بركلس Proclus ينكر صحة نسبة محاورة Epinomis ومجموعة المراسلات ، بل و«النواميس» و« السياسة » إلى أفلاطون .

وجاء العلماء في القرن الماضي ، التاسع عشر ، فأخضعوا « المحاورات » و« المراسلات » لنقد فيلولوجي وتاريخي دقيق وعميق ، وعلى رأسهم اويرفك Ueberweg وشارشمت Schaarschmidt ونحيل القارىء إلى كتابنا « أفلاطون » لاستقصاء هذه المسألة . ونكتفي هنا بإيراد نتائج قرن من الفحص النقدي لمؤلفات أفلاطون :

أ - المحاورات التي لم يقر بصحتها بوجه عام هي :

« القيادس الثانية » - « هررخس » - « المتنافسون » Rivals - « ثياجس » Theages - « كليتوفون » Clitophon - « مينوس » Minos - وهذه المحاورات ضئيلة القيمة ، وربما كانت من تأليف مؤلفين صغار من القرن الرابع قبل الميلاد .

ب - هناك خلاف بين الباحثين حول صحة المحاورات التالية :

« القيادس الأولى » - أيون Ion - « منكسانس » Menexenus - « هيباس الأكبر » Hippais Major - « اينيومس » Epinomis - « المراسلات » .

ج - فإذا طرحنا هذه المحاورات والمراسلات بقي من بين الخمس وثلاثين محاورة والمراسلات - أربع وعشرون محاورة من المقطوع - بوجه عام - بصحة نسبتها إلى أفلاطون ، وهي :

١ - « هيباس الأصغر » أو الزائف .

٢ - « بروثاغوراس » أو السوفسطائية .

٣ - « الدفاع عن سقراط » .

٤ - « أقريطون » أو في الواجب .

٥ - « خرميدس » أو في الحكمة الأخلاقية .

٦ - « لآخس » أو في الشجاعة .

٧ - « لوسيس » أو في الصداقة .

٨ - « يوتفرون » أو في التقوى .

٩ - « جورجياس » أو في الخطابة .

١٠ - « مينون » أو في الفضيلة .

١١ - « يوثيديمس » أو في الجادل .

١٢ - « اقراطولوس » أو في استقامة الملوك .

١٣ - « المأدبة » أو في الحب .

١٤ - « فيدون » أو في النفس .

١٥ - « السياسة » أو في العدل وتآلف من عشر مقالات .

١٦ - « قريطياس » .

١٧ - « برمنيدس » .

١٨ - « فيلابوس » .

١٩ - « فدرس » .

٢٠ - « السياسي » .

٢١ - « السوفسطائي » .

٢٢ - « ثائيتاتوس » .

٢٣ - « النواميس » .

٢٤ - « طيماوس » .

كما قامت محاولات مضنية لترتيبها ، راجع تفصيلها في كتابنا « أفلاطون » (ص ٨٨ - ٩٦) .

فلسفته

نظرية المعرفة

ولنبداً عرض فلسفته بالبحث في نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الارتباط . وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذي عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف . فهذا الدور - دور التأسيس - سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى : سنجد سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وبنقد السوفسطائيين ، وسنجد إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته .

وأول ما يعترضنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح : بأن نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة : فمصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسي ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي ؛ لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء تصورات متناقضة متضاربة ؛ فيصور

نجدها أيضاً في الأخلاق : فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير . أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم . والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة ، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحققة هي تلك التي تصدر عن العلم ؛ بل إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا - كما سنرى فيما بعد في الأخلاق - إلى أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق ، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم : فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعل والثاني يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بمأهية الغاية .

وإذا أردنا أن نتبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بمأهية الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها . فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها ، يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك ، ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تتحقق فيهم . ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم . وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في «السياسة» (٣٢٧ د - ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل ، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم . كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات : نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية ، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية تحقيق

الشيء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً . وهكذا نجد أن الحواس نخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفرس التصور الخاطئ ؛ لأن التصور الخاطئ ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطئ ، وتصور غير خاطئ . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطئ هو العدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود يناظره الجهل ، ولا يمكن أن يناظره علم ، مهما كان من شأن المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة . فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً ، وإنما العلم هو دائماً الإدراك الحقيقي المطابق للواقع . ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطئ ، وإنما يقال فقط علم أو جهل ، بينما في حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطئ .

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا برع السوفسطائيون في إقناع الناس بالأكاذيب أو التصورات غير المطابقة للواقع . والسبب في هذا راجع إلى الاختلاف الرئيسي بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقي . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، على أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة . ونحن نرى أفلاطون في «طيماوس» يلخص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية ، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية . وسنرى فيما بعد ، حينما نتحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً في «الجمهورية» يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالضرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتعلق بالوجود . وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسي وبين العلم الحقيقي ، ما دامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الصيرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية ، ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة

بها شخص آخر إلى هذا الشيء عنه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء ، المتناقضات . وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الشيء الواحد تتابع عليه الأضداد باستمرار ، وأن الوجود دائم السيلان ، وأن لا شيء ثابت ، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق . وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، ما دام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففي هذا المبدأ إذن نفي للمعلم . فإذا نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني ، وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ، لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوي هو القانون الأخلاقي ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه . وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريده ، وما يريده لا يمكن أن يكون أي شيء . كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير ، فالعدالة إذن لا تقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوياء .

ذلك أن العادل إذا فعل ، وإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحد . كما أن الظلم مصدره الفردية . وإذا كان لكل أن يفعل ما يهواه ، فلن تقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة . ثم يبحث أفلاطون طويلاً في « فلايوس » - وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد - عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود ، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالضرورة والتغير ، بينما الخير لا يتعلق بتغير الوجود الثابت ؛ ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم يتعلقان بالاعتماد ، بينما الخير يتعلق بالحدود . والمهم في هذا كله أن الخير لا بد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عار عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات . فالفارق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى . ومعنى هذا كله أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي قامت عليه نظريتهم في المعرفة ، ولا بد من أن تطرح هذه النظرية في الأخلاق ، كما طرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة .

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمونهم أنفسهم أنها باطلة ، ويحاولون أن يتعلموا الجمهور . ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع فحسب ، وتلك مهمتهم . والشيء الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد

السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات ، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا ، فتري أولاً أن اللذة والألم شيان ظاهريان فحسب . ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال : فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً ، وأحياناً ينفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر . وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية ، وبين الشر والألم من ناحية أخرى .

وفي « فيلابوس » (٢٣ ب - ٥٥ ج) يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام تخطئ أنصارها ، ويناقضون أنفسهم أيضاً . فأنهم لا يقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، وتركون البعض من اللذات طلباً للذات أخرى . ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذن لما تركوا لذة مهما أنتجت من آلام . ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها . وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر ، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردي ، وهذا التصور الفردي يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية لأنها تؤدي ، في نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة .

والنزعة السوفسطائية تتلخص في قول بروتاغوراس المشهور : « إن الإنسان مقياس كل شيء » ، وهذا القول يتضمن مبدأين : المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لي حقاً ، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً ، والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله . فلا بد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحداً فواحداً . أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة . فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضروري إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ؛ لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظرة تناقض النظرة التي ينظر

لا بد أن تأتي خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح ، وهي خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً في « فدرس » (ص ٢٦٠ - ٢٧٠) أولاً أن الإروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك . ثم يقول في « فيلا بوس » (١٦ ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك . والديالكتيك ينقسم إلى قسمين : إستقراء ، وقسمة . أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض . وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر بأستاذه سقراط ، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً . فقد قال إن الصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت ، بل يجب أن تكون صفات جوهرية ، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هي الأجناس . ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية ، وهي مرتبة الصور . وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو معلوم وشائع بين الناس ، كي يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهيتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب .

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النقص الشديد الذي لا بد أن يكون موجوداً في هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التي يبدأ منها أشياء جزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشيء الذي يبحث عنه . فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذي يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ؛ كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التي تنتج عن القضايا المقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج في النهاية حد الشيء الذي يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون في هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإيلية ، وخصوصاً بجدل زينون . ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهي دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديداً ، بينما أفلاطون في جدله ينتهي إلى تعريفات وماهيات . فجدل زينون إذن جدل سلبي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أودياكتيكيه ، إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات .

السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أو في الأخلاق . فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تؤيد النزعة الفردية ، لذا حمل عليهم هذه الحملة . - فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد .

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة . وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإروس أو الحب . فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي ، يشعر أولاً بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التفلسف . فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع . وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة . فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعة نحو التشبه بهذه الصور التي رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً . وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج . ومن هنا ، ولهذا كله ، سميت تلك النزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه النزعة نزعة فحسب ، أي إنها ليست تملكاً ، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الظنية ، وبين حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور . وهذا ما يميز فكرة الإروس عند أفلاطون . فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ، بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور ثال يستحدث عنه بعد حين . وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل هناك أنواع مختلفة ، فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من حيث هو جمال . والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء آخر .

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط ، ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من البيبيα (البورس) وπορος (أي الفقر والثراء) ، وإنما

أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثنائية ما دامت أسلم الطرق .

فإذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص منه علم منطق بالمعنى الصحيح ، فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع أن لا ، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية الرئيسية وهي الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً يبين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل قوله إن القضية مركبة من موضوع ومحمول ، وقوله إن القولين المتناقضين لا يمكن أن يحمل على شيء واحد ، ومثل القول بأنه لا بد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما . إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً ، وفي الحالتين الآخرين لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادئ المنطقية العامة وتأكيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون في المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة ميتافيزيقياً لا منطقياً : فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية . ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واضعاً للمنطق ، بمعناه العلمي الدقيق .

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه : سواء مذهب الطبيعي والأخلاقي . ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : أساس الصور ، والثاني : ماهية الصور ، والثالث : عالم الصور .

أساس الصور : يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود . ففيما يتصل بالمعرفة نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين : التصور الصحيح ، والعلم الحقيقي . والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم

لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطوني بالاستقراء الارسطي ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطوني ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولاً إلى تأثير أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بمذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقي وجود الماهيات أو الصور ، والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً . فمهما حاولنا من استقراء ، فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهولي أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ، فعن طريق الاستقراء إذن في المذهب الارسطي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة . ونحن في الاستقراء - كما قلنا - نرتفع من الأفراد إلى مميزاتها ، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكون مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء ما دامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع . ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتقاء من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتقاء من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع . فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية . ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد .

ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد . وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لا بد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم ، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسهل هو القسمة الثنائية ، أو القسمة الرباعية في الحالة التي يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثنائية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق

المحسوسات ، ووجود الماهيات . أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ؛ ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً . ثم يبحث أفلاطون في « برمنيدس » (١٣٧ حـ - ١٦٦ حـ) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي : الواحد موجود والواحد لا موجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن بطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين . وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور . غير أنه في « برمنيدس » لا يبين لنا كيف نستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده في محاورات أخرى يحاول ذلك .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين : الأساس الأول هو العلم الحقيقي ، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي . وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج : لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي ، كما أن الوجود الحقيقي لا بد أن يكون معلوماً علماً حقيقياً ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر .

فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدثت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً في « ما بعد الطبيعة » ، فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس ، ثم بالفيثاغوريين ، ثم بسقراط . فقد تأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقرابطيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطي . وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب ، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير . وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية . وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها . وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً ، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة . وبهذا قال أفلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق .

فهو غير موجود ، والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة . فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير ، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات . ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة . إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة ، فلا بد من افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولاً أن في الوجود تغيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة . إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تعدد غايته الوحدة . فلا يمكن إذن أن نقنع بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لا بد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ؛ ولو أننا سنرى فيما بعد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه ، بل لا بد بعد ذلك من القول بالكثرة في هذه الماهيات الثابتة نفسها . فالنظرة في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية ، والغاية إذا قلنا بها في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هي الثبات ، فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فتلك الغاية هي الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبت وجوداً ثابتاً واحداً هو وجود الماهيات أو الصور . ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بها أفلاطون في « السوفسطائي » وفي « برمنيدس » : في « السوفسطائي » فيما يتعلق بالموجود ، وفي « برمنيدس » فيما يتعلق بالوحدة . فنحن نرى أفلاطون أولاً ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة ، هي الوجود ؛ وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً : فإذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة . لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نضيف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فإننا حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو بالتغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود : وجود

(١٨٥ ب) أن الكلي هو موضوع العلم . ثم نجد في « برمنديس » (١٣٢ ح) أن الكلي والموجود شيء واحد . وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة إليها . فنجد أولاً أن هذا الكلي لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين يختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها .

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصور نفسها . أهي صور لها وجود حسي ، أم إن هذه الصور لها وجود غير حسي ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسياً ، ولكن هذا القول يتناقض مع المتأفة مع أقوال أفلاطون نفسه . وأرسطو نفسه الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٩ ص ٩٩٠ وما يليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها .

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس . وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين : فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان . أو هي أفكار في عقل الله . وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهافتاً من الرأي السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الإنسان . وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زيوس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده ، بل بأي إله آخر من الآلهة ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سترى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ؛ ولعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة .

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو حتى في عقل الله ، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لا بد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان . وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله ، فإننا نجد

ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، في البحث في الوجود ، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا ما فعله أفلاطون . وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة وفي الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر في هذا المبدأ ، وقال إن كل شيء في الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة . إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظرية المعرفة فحسب . كما إن تلك الأهمية تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمون إلى نظرية سقراط . وأن يجعل من هذه المبادئ كلها وحدة واحدة ، هي نظرية الصور . لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يقنع بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ؛ لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن هذه الماهيات مستقلة ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها . وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح اليونانية ، خاصة تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطي للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً . وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسطوطاليس إلى نقد هذه النظرية نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية في صورة أخرى ، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التي تتحقق فيها هذه الماهيات . وهذا هو الفارق الأساسي الوحيد بين أرسطو وأفلاطون . ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات .

ماهية الصور : من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات ، هي أن الماهيات أو الصور كليات . والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد ، متفقين في الماهية . وهذا التعريف نجده في « السياسة » (٥٩٦ أ) ، كما نجد في « ثائيتاتوس »

غير صحيح ، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود .

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني . أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والنفي يمكن ؛ هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى . فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة ، وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير . وعن هذا الطريق نستطيع أن نتبين كيف أن الحمل يمكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض ، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض . فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحملة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول . ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التنافي ، يعني أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أي بمعنى أنه يحوي الكثرة .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل يمكن دائماً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة . وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن العلم ؛ كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا . وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب ، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات . فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متميز عن بقية الأشياء . وقد كان هذا أيضاً مما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون . ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات . ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا سنرى فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل ، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة

أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة ، على أي نحو كان هذا الخلق : سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقاً في الزمان . وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء . فهناك صورة للجمال في ذاته ، وهناك صورة للخير في ذاته ، وهاتان صورتان مختلفتان تمام الاختلاف ، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة ، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد يتجه في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات .

كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو الذي فعله لوتسه ، فإن لوتسه في كتاب « المنطق » حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور ، أو حتى لو افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها . فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية ، بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها ، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون .

قلنا عن الصور إنها كليات ، ولكن هل معنى هذا أن هذه الكليات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً عن فكرة الواحد والوجود ، أولاً في « السوفسطائي » ثم في « برمنيدس » فيحاول أولاً في « السوفسطائي » أن يبين خطأ القول بأن الوجود وحدة ، لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فإننا لا نستطيع الحكم لأن كل حمل يقتضي وجود شيئ . بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد ، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا بصفتين ، هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا بهذا لم يمكن العلم ، مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى الموضوعات ، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة ، أو أن الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود ، فإننا حينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأي

الصور علل . ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدلى بها في محاوراته . فلنأخذ الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام .

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد ، خصوصاً الوحدة والاثنتان أو المحدود والملاحدود ، هما أصل الوجود . وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين ؛ ويطبق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها ، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين .

ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور ، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً . فإن كان قد قال ، في كل المحاورات تقريباً ، إن للأعداد صوراً كما أن لبقية الأشياء صوراً ؛ فإننا نجد في « فيلابوس » يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيثاغوريين، ويحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها . ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد ، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً أنه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية ، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً . والأرجح في عرض أرسطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني . أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تؤيده ، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية ، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين : الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف . والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية ، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف . وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شيء ، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة . والاتجاه الذي أخذته الأكاديمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي . ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من

في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور . وقد يقصد بها في بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى الصور تكون علة ، بعض الشيء ، وبمعنى سنحدده فيما بعد ، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد . ويتضح هذا أكثر حيننا نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً .

ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر لا نجده في مؤلفاته الأولى ، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون . ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته ، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير ، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانها أعداداً ، وبين مذهبه في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور . ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادئ والمقدمات التي ابتدأ منها ، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً ، يختلف . ولعل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه - وهو الذي قدم لنا رأي أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً - نقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه . خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهها رياضياً فيثاغورياً واضحاً ، خصوصاً عند اسبوسيبوس وإكسينوقراط . ومن هنا ينقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين : القسم الأول : الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً ؛ والثاني : البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي ، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد : الأعداد الحسابية ، والأعداد المثالية .

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد : الأعداد الرياضية والأعداد المثالية . فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية ؛ أما الأعداد بحسبانها مبادئ الأشياء ، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور . فالوحدة والاثنتان إلى العشرة ، هي أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى ، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث و . ها الحسي .

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً ، القول بأن

الموجودات الثابتة وهي الصور . وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظريتين المتعارضتين : النظرة الثابتة ، والنظرة الحركية أو الديناميكية . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك . ثم إن فكرة المشاركة ، وهي الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور ، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك . لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة ، التي هي الصور ، إلى علة واحدة تسودها جميعاً ، وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا ، ألا وهي صورة الخير . وهذا الرأي ، وهو أن الصور علل ، يؤيده ما هو مذكور في محاضرة « فيلبوس » (٢٣ ج وما يليها) ، فإنه فيها يقسم الوجود كله قسمة حصر إلى أربعة أقسام : اللامحدود ، والمحدود ، والمركب من الاثنين ، وعلة التركيب . أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل أو الحكمة ، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء . وسنرى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن - ما دام أفلاطون لم يذكر في أي قسم من الأقسام توجد الصور ، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام ما دامت هذه القسمة للموجود قسمة حصر - نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود ؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير ، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً) . فعلياً إذن أن نبحث عن شيء آخر ندخل تحته الصور .

يقول أفلاطون في أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة . فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن في باب علل التركيب ، فمعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق على ما يشابههما وهو الصور ، هذا القول أيضاً ، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل . هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر بصراحة في « فيدون » أن الصور علل . والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن تستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك .

نحن إذن أمام تصورين لماهية الصور : أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً ، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة . فكيف نفهم هذا التناقض ؟ هنا يمكن أن نفهم ذلك أولاً بأن نقول - كما قال تسلي - إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند

جواب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً ، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ إن الصور يمكن أن تحتوي على أكثر من واحد ، أو بتعبير فيثاغوري ، أن تحتوي على المحدود واللامحدود ؛ وهذا ما أنكره الإيليون في نظريتهم في الوجود . فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الإيليون في قولهم بوحدة الوجود المطلقة . وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليون - ويتبعهم الميغاريون - ينكرون الحركة والتغير ؛ فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً . وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة ، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود علية ، وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل ، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة . فأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم ، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة ؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلبنا الفعل وسلبنا الحياة . والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال : فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تنفعل بأن تصبح معلومة ، فالانفعال إذن موجود . كما أننا من ناحيتنا حين نعلمها نحن نفعل ؛ فالفعل إذن موجود . كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة ، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل ، أي نسب إليه التغير والحركة . كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل ، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة فقد سلبنا عن الوجود أيضاً العقل ، والعكس بالعكس .

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين : فهو مضطر ، من ناحية الأساس الذي أقام عليه نظريته في العلم ، ثم نظريته في الصور ، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت ، ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالي للتغير . فما وجه الاضطراب في هذا ؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليون ؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليون قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود ؛ بينما أفلاطون ، على العكس من هذا ، قد استخلص نظريته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية ، فكان لا بد له إذن ، وهو ينظر في الوجود ، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين

القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن الوجود له أيضاً صورته . ولكننا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه ، كما يشاهد في عرض أرسطو ، أن يضيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً . فنجد عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة » ١٢ م ف ٣ ، ص ١٠٧٠ ١٣١ وماليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور ، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور . وبعد أن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور ، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة . ولكنه في هذه المحاولة نحو تضيق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للمبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته . فإذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور ، فإن معنى هذا أن أي شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، لا بد أيضاً أن تكون له صورته ؛ ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور ، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم ، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهبه ، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك .

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود . فهو يبحث في الشبيه واللاشبه ، وفي الحركة ، والمساوي واللامساوي ، وفي الكبير والصغير ، وفي المحدود واللا محدود ، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يجد علاقاتها بعضها ببعض . ولكنه لم يتوسع في هذا البحث كثيراً ، ولم يكن بحثه منظماً ، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه . فعلى الرغم من أنه ليس من العسير أن يكتشف الإنسان في مباحث أفلاطون المقولات الأرسطائية ، فإن أفلاطون لم يستطع ، أو لم يوضح بالفعل ، المقولات التي تحمل على الوجود كله ، وإليها يرجع كل حمل على الوجود . وإنما كان بحثه بحثاً موزعاً غير منتظم ، لا يكون مذهباً منطقياً وجودياً واضحاً .

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثل ببعضها بعض ، ويقول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعدياً . ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة ، وهي صورة الخير ، فيقول : كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود ، كذلك الحال في عالم المثل : صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور ، فجميع الصور معلولة لصورة الخير ، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى

أرسطو وعندنا نحن اليوم . فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل ، بمعنى أنها علل صورية ، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية - وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت ، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت - فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون . كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث . فهو يحاول دائماً - خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته - ألا يقول برأي قطعي وأن يعرض الأقوال المتناقضة ، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين . ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة « السوفسطائي » إلى أفلاطون . وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بمهامة الصور ، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة النسبة إلى أفلاطون .

عالم الصور : إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها الكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة ، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه ، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً .

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة ، فلتنظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور . فنرى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد ، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة ، والأنواع والأجناس عديدة ، فالصور إذن عديدة . وليس هذا فحسب ، بل إن كل شيء في الوجود - أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية ، خصوصاً في الدورين الأول والثاني - نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته ، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية ، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً ، صورته . بل ولا يقتصر هذا على الجوهر ، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات . فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها : فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها ، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك . ويغلو أفلاطون في هذا

الطبيعيات

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله. ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة. وثانياً لا مناص من البحث في الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور، وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيراً لا بد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون، وتلك هي النفس الكلية. فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

أولاً : المادة . لا بد أن نبدأ من الأساس الأول الذي أقيم عليه مذهب أفلاطون الكلي وهو نظرية الصور. ونحن قلنا لا بد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذي لا يتغير، والذي يكون ماهية الأشياء، والذي هو في مقابل العلم. وحينئذ لا بد لنا أن نبحث في مقابل الصور، أي في هذا الشيء الذي لا يقوم بذاته، والذي يجري عليه التغيرات، والذي هو مصدر الكثرة في الموجودات. وهذا الشيء الذي يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال، والذي عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون ألا وهو الهوليوي أو المادة. أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذي نراه شائعاً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقي اللغوي: أي الغابة أو الخشب.

وقد اختلف الذين رَووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنما كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع، عندما صنع العالم، نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار؛ وإنما عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر آخر مثل الماء والنار.

وهنا يثار في هذا الصدد مسألة خلق المادة، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة. والواقع أنا لا نجد موضعاً واحداً في مؤلفات أفلاطون، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون، نقول لا

الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجوده منها، أو كما سيقول أرسطو فيما بعد («ما بعد الطبيعة» م ١٢٢ ف ٧، ص ١٠٧٢ ٣٥١)، إن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة. وهنا نتعرضنا مسألة خطيرة كل الخطورة، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله. فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور. فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة الوجود، ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الله؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محاوره مثل «فيلابوس» (٢٢ ح) أو «السياسة» (٥١٧ ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجد مرة أخرى في «طيمائوس» (٣٧ ح) يقول إن هناك من ناحية: الصانع ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذلك التوفيق يأتي عن طريق الفصل فصلاً تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فإن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «السياسة» مارين «فيلابوس» واصلين حتى «طيمائوس»، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلاً تاماً. والذي يميل إليه تسلسل هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع في «طيمائوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة في «السياسة» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثراً ببعض التأثير بالدين الشعبي، ولهذا اضطُر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننا نجد في «طيمائوس» نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الله هو الخير، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والوجود، وعن هذا الجود ينشأ العالم.

نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليست هي المادة بالمعنى المفهوم، وإنما هي شبه المادة، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجري التغير وفيه تدخل الصور كي تتحد بالمحسوسات لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أي وجود وليس لها أي قوام ولهذا فهو يقول عنها إنها لا وجود في مقابل الوجود الحقيقي، وهو وجود الصور. وفي هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة؛ أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسي وإن الماهية موضوع العلم الصحيح، أما الوجود فموضوع الجهل، أي أنه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان اللاموجود. فإذا كانت المادة لا موجوداً، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصور؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة. ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شافياً، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدرك، بوصفها مقابلاً للوجود. فادراكها إذن بالنسبة إلى الصورة. ثم نجده بعد هذا، وخاصة في محاضرة «طيمائوس»، يصف المادة بأنها اللامحدود، وأرسطو نفسه يذكر («الطبيعة» م ٢ ف ٤، ص ١٠٣ اس ٣) عن أفلاطون إنه يعرف المادة أيضاً هذا التعريف، فبأي معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود، وهو ما لا صفة معينة له؟ المادة التي هي لا محدود، هي بهذا المعنى الشيء الذي لا صفة له، لأنه يمكن أن يتصف بكل الصفات، فالمادة هي عدم التعيين المطلق. ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصويرات للمادة بوصف أن لها أثراً في تكوين الأشياء. وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة في وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادي والمعقول يتكون المحسوس. فكيف يمكن المادة أن تكون حاصلة على هذه العلة إذا كانت لا وجوداً، أي شيئاً سلبياً مطلقاً؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التي وجدناها من قبل، وهي مشكلة عدم التحديد في كلام أفلاطون أو التناقض والوقوف في أقوال متعارضة. وبعد هذا فلنبحث في صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشياء المحسوسة.

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداها خاصة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية، وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منها أيضاً، غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد في المحاورات. ومن ناحية أخرى نقول: على أي أساس يمكن أن

نجد موضعاً واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية. وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود؟.

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاضرة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألفها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها. لكن يلاحظ هنا أنه، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود الحقيقي إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان - على الأقل في العرف العام أو في العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلاً مثالياً خالصاً وهو رأي رتر، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة. فنحن في علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند بركلي، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع. - والذي

الاعتراض الأول، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي، وألا يعدل مذهبه حساباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل، لأنه رأى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطاً من المادة لا من الصورة. فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماماً، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين عالم الصور وعالم المحسوسات، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً كل المفارقة لهذا العالم الحسي، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين، ولكن في داخل الشيء الواحد عينه. وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسي أو وجود المادة، فجعلوا الوجودين متصلين كلاً منهما بالآخر تمام الاتصال. فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية أخرى. والذي يستخلص من هذا كله هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً.

ويسقط الاعتراض الثاني حيننا نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابهاً في شيء، وإنما هذا الشيء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقها. وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث، وهو الخاص بالعلية في الصور، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللاً. هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة، لأن أفلاطون لم يستطع أن يدلي فيه بكلام عقلي خالص، وهنا تظهر فكرة الصانع وهي فكرة أسطورية بحث فلا تفسر مطلقاً هذه المهمة، مهمة علية الصور.

فلنبحث الآن في الصلة بين العالم الحسي وبين عالم الصور. أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصور باطنة في الأشياء وليست عالية عليها مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما

يقال إن الماهيات أو الصور مادة؟ سيكون هناك تناقض حينئذ، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية للمادة هي أنها مصدر التغير وأنها في حركة دائماً. فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة؟ إما أن يكون هنا تناقض في فكر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، وخاصة لأننا لا نجده يذكرها في محاوراته، ومصدرنا في هذا كله أرسطو وحده. والواقع أن أرسطو في روايته لكلام أفلاطون في صدد المادة - كما هي الحال أيضاً فيما يتعلق بالصور - قد غالى كثيراً في بعض النواحي ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية، ولذا لا يحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً، على الأقل في هذا الصدد.

الصلة بين المحسوس وبين الصور: في كتاب «ما بعد الطبيعة» (م ١ ف ٩) يقدم لنا أرسطو نقداً عنيفاً لنظرية الصور. وهذا النقد يقوم أولاً على أساس الصلة بين المحسوسات وبين العقولات أو الصور، فيقول أولاً: كيف يمكن العقولات، وهي مفارقة، أن تكون حالة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان العقول منافضاً للمحسوس، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الاثنين في شيء واحد؟ وثانياً: يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة، ولكن يلاحظ هنا أن ثمة تشابهاً شيئاً مشتركاً بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلّي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر؟

ويلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور، وما العلة التي سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة، فكونت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهمها عقلياً فيه شيء من التأويل، حتى يتمكن الإنسان من أن يوفق بين هذه الأقوال، خصوصاً إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالماً بالكثير من هذه الاعتراضات، بل إنه في محاوره «برمنيدس» يثير

بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور - بوصف أن لها وجوداً مستقلاً، ذاتياً - لا يمكن أن يفرق فيها بين جزء وجزء، أي أنه من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم حينما تدخله المادة، فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتم في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور، تفرق بين الموجودات. لكنها لا تفرق في الصور نفسها، بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضاً صعب الفهم، لأنه ما دامت المادة قد دخلت في الشيء وما دامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة، فإنها ستكون إذن عرضة للجزئية، والتجزئة معناها الانقسام في الصور نفسها. ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة. ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور التي تريد التشبه بها، فهي نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة، ومن هذا النزوع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وبهذا ينتج المحسوس. وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة. إلا أن هذا القول أيضاً لا يحل المشكلة كثيراً، لأننا لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين ما هي الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته. ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في أكثر أجزائها.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات. فقد رأينا من قبل أن صورة الخير هي الصورة العليا وأنها القمة بالنسبة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله. فإذا كانت الحال كذلك، فيمكن تصوير الصلة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير. فعن طريق صورة الخير تتحدد صورة الأشياء بالمادة، وعن هذا تتكون المحسوسات. وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية العاقلة في مقابل الضرورة أو العلية العمياء. ذلك لأن المادة لا تقبل دائماً الصورة، فتارة تشوه منها، وتارة تكون نافرة بالنسبة إليها، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها، والموجودات التي تنشأ عن صورة الخير والتي فيها تقبل الصورة المادة أو الهيولي التي يراد إبداءها فيها، قبولاً تاماً، فالعلة فيها علة عاقلة. وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن هذه العلة العاقلة وعن الخيرية في الطبيعة وعن كون الأشياء مرتبة كلها لغاية، كما سيقول أرسطو هذا فيما بعد بالتفصيل. والضرورة هنا تناظر في

يصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين. وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة في الأشياء. وعلى كل حال فستوضح هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة.

يأتي بعد هذا رأي يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور. وأصحاب هذا الرأي، ومنهم أرسطو، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات، وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها، وتستخلص منها مباشرة، فهي وجود من نوع أحط من الوجود الأول وهو وجود الصور. ولكن هذا الرأي أيضاً غير صحيح، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى، وإنما نجد هنا في الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون: فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل وجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود، أي أن المحسوسات داخلة أيضاً تحت وجود الصور، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود المحسوسات. ولكننا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين: عالم الصور وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، خصوصاً وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات؟ لكنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطوري، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها. أوليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء، ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت. ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهرًا معقولاً، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة، فسيكون من التناقض، إذن ومن غير المفهوم، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. ولكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر

الوجودية، للتغير، وذلك ضد الإيليين، ومن الناحية الأخلاقية، لوجود الشر. فهي في الواقع مبدأ للتفسير أكثر من أن تكون مبدأ وجودياً حقيقياً. ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللامحدود، فليست هذه التسمية تقال من باب الحمل على الأشياء، وإنما تقال بوصفها موضوعاً، أي أن المادة موضوع غير معين، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطيهها صفة اللاتعين.

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصويره للمادة، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية، ومن أجل هذا غالى في تصويره لهذه الثنائية، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الافراط، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها: كما هي الحال في قوله بالمفارقة.

فالخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن انعام الأفلاطوني مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معاً، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع.

النفس الكلية: والعلة التي تجمع بين الصور وبين المادة هي النفس الكلية. وقد اختلف المؤرخون في تصويرهم لماهية هذه النفس الكلية، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الرواقين: فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية في العالم، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجود، وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي. ولكن هذه النظرة نظرة وحدة في الوجود بمعنى أنها تصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس، لكي يكون في النهاية موجوداً واحداً. وهذا التصوير - ولو أننا نجد شبيهاً له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون - يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتناقض مع المبدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية. فالفصل بين الروح وبين المادة، أو بين النفس وبين الجسم، كبير لدرجة أنه يتناقض مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزج بكثير من العناصر الأسطورية، فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصانع. وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نبين الآن ما هي النفس الكلية، وما هي وظيفتها، وما صلتها بنفس الانسان.

يقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير، والخير أو الخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت

الواقع فكرة الصدفة والبخت عند أرسطو. أما فكرة الصانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماماً صورة الخير في تصوير أسطوري، فيجب أن تفسر تفسيراً مجازياً، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

وهنا نود أن نلقي نظرة عامة على فكرة الهوى، وفكرة الصلة بين عالم المحسوس وعالم المعقول كما بيناه حتى الآن. فيشاهد أولاً أننا لم نأخذ بالتفسير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. فالنظرة العادية هي تلك التي تحاول أن تفرق تفرقة مطلقة بين هذين العالمين، ورائد هذه النظرة أرسطو دائماً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطون.

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء من الاندفاع، مما يجعل أرسطولا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه، لا النص فقط، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين المعقولات. لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارقة تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة. فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن نتحد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة منخفضة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فقصده أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول، وليس الوجود المحسوس، لأن العلم يقتضي هذا.

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسططالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر. وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط. فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص، فليس لها من ناحية الكم أو من ناحية الكيف أي شيء تتميز به وتتعين. ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذي يعبر به عن هذه المادة. فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة، مما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شيء واحد، هو أنها المقابل، من الناحية

تصدر معرفة في مقابل العلم، وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتناهية يصدر الظن أو الانفعال الصحيح.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية بالنفس الانسانية وجدنا النفس الانسانية لها شخصية ولها فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية. وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الانسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الانسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية. أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلنا إن مهمتها الجمع بين الاثنين، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية. ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنها إنسجام، وهو في هذا قد تأثر بالفيناغوريين من ناحية، ومن ناحية أخرى بنظرته هو في المعرفة، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات. وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصورات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار. وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات.

القسم الثاني من الطبيعيات: بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام أسطوري، وسنجد هذا أكثر وضوحاً في هذا القسم الذي سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات. ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعاً للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن، ويستخدم في بيانه الأسطورة. لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثاً في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري. ثم إن النزعة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثاً أسطورياً عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى نظرية المعرفة وإلى العقول وإلى الأخلاق، وكان منصرفاً إلى حد بعيد عن الطبيعيات، ولعله لم يشتغل بالبحث فيها إلا من أجل أن يكمل مذهبه الفلسفي العام من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل أن يؤكد بعض المعتقدات الدينية، ولهذا لم يتحدث عن الطبيعيات إلا في محاوره واحدة هي محاوره «طيمائوس»، مما يدل على أن أفلاطون نفسه لم ينظر إلى هذه التصويرات الحسية

النفس. فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية. وهنا نجد رأياً لأفلاطون («طيمائوس»، ٣٥ ح) يورده أرسطو بوجه خاص («في النفس»: م ١ ف ٢، ص ٤٠٦ ب ٢ وما يليه) هو أن النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتناهية، فمن الاثنين كون الله شيئاً ثالثاً هو «النفس الكلية»: فهي إذن خليط من المعقول واللامعقول، من الصورة ومن العالم الحسي. ومعنى هذا في الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية، وهي أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس.

يضاف إلى هذين السببين ثالث، هو أننا نجد النظام في الكون في حركات الأفلاك. وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية، وهذه الإضافات الرياضية هي حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسي ووجود الصورة، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية في الكون، فقد قلنا أيضاً بوجود شيء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس. وهذا الشيء هو النفس الكلية.

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة. فمن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التي في العالم. وذلك لأن النفس الكلية - كما تقول «فدرس» (٢٤٦ ب) هي التي تشيع الحركة في غير المتحرك، ونصور لنا «طيمائوس» (٢٤٤ ب ٣٦) المسألة تصويراً حسباً فتقول: وجدت النفس الكلية من المتشابه واللامتناهية، وحينئذ تكونت عنها دائرتان: الأولى صادرة عن المتشابه، والثانية عن اللامتناهية، الدائرة الأولى هي دائرة الكواكب السبعة المتحركة، والنفس موجودة في الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب الثابتة، أي أنها تشمل العالم كله. ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هي التي تحرك الكون.

وإذا بحثنا الآن في ماهية هذه الحركة التي بها تتحرك النفس الكلية، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها، بينما الأجسام تتحرك بغيرها. لكنها في حركتها بذاتها تتحرك بقية الأشياء. فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات. وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين: إما بالحركة التي تصدر عن تماسها مع المتشابه، وإما بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتناهية. وهذه الحركة هي نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التي تتحرك، والقول معناه المعرفة، فبتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف، ولما كانت الحركة على نوعين، فالمعرفة أيضاً على نوعين: فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة

لأفلاطون في مواضع أخرى تتنافى تمام التنافي مع هذا التصوير. ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هي أيضاً جزء من المادة، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم - وحينئذ إما أن نقول بأن هناك تناقضاً في فكر أفلاطون، وإما أن نقول بأن النفس التي يتحدث أفلاطون عن خلودها هي فقط - نفس عقلية غير متصلة بشيء من المادة، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه. لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من أن النفس توجد دائماً مع جسم، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكان النفوس الخالدة كانت موجودة في مكان معين قبل أن تحل في الأبدان.

هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد، وحديثه عن «قبل» و«بعد» يتضمن الزمان. فهو يقول: «قبل» أن تخلق النفس الكلية، ولا يحق له أن يقول كلمة «قبل»، إلا إذا كان زمان سابق على النفس الكلية، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي. وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى. فالواقع أن الذي يكاد ينتهي إليه الرأي - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - هو أن المادة عند أفلاطون أزلية، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة، وإنما طريقة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحي بمثل هذا المعنى. كما ذكرنا إلى جانب هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة، والمادة هي أصل الشر، فمعنى هذا أن الصانع، وهو خير، يفعل الشر. وهذا مستحيل.

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً، لأننا قلنا إنه يتحدث أولاً عن «قبل وبعد» بالنسبة إلى خلق النفس الكلية، و«قبل» هنا تشير إلى الزمان، أي قبل الزمان - إذا كان الزمان مخلوقاً - كان هناك زمان، وهذا تناقض. لكن الذين يقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور، فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك. ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي» (٢٥١ ب س١٧ - س ٢٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً، ويأخذ عليه هذا القول ويرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة - ضد حدوث

الخيالية التي عرضها لنا في «طيماوس» نظرة جدية، كما لم يرد منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بل إن أنصار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى «طيماوس» على هذا الاعتبار، بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحروفها، أي بحسب نصها، فستكون صحيحة إذن كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحية أخرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرسطو في عرضه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على «طيماوس»، ولا يشير إلى شيء مما في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تاريخ العلم، فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الإنسان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن أن يقسم إلى قسمين: فنستطيع أن نتحدث أولاً عن كيفية الخلق، وما بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أو حادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض. أما القسم الثاني فسنجعله قسماً رئيسياً، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان.

تكوين العالم: في محاوره «طيماوس» يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر. ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى، من أجل أن تكون حاسبة للزمان، كما يعنى أيضاً بالبحث في الزمان بوصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. وكل هذه التصويرات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الإنسان. لكن يعنيان ونحن نبحت في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان، فإننا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ثم خلق منها من بعد بقية الأشياء. لكن هذا تصوير ظاهري فحسب، لأننا نجد أقوال

رئيسيين : القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس . والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية . فلنبداً الآن بالقسم الأول .

نتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة :

أولاً - كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد . أي انه يجري بين طرفين ، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين ، فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب) ، فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ) . فلنحاول الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت . فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت . فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به ، لا بد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة . ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى ، أي لا بد أن تبقى النفوس بعد الموت . إذن فالنفوس أبدية .

ثانياً - حينما نرى المحسوس تنتقل قطعاً إلى صورته ، ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصورة ، فمن أين هذا الاختلاف ؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور ، إذا كان المحسوس ، وهو الذي تحت نظرنا ، ليس مكافئاً للصورة ؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة ، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها . ولكن لكي يكون هذا ممكناً ، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما ، تأملت فيه الصور ، وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات . إذن لا بد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً ، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية ، لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور . إذن النفس أزلية .

ثالثاً - إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم ، فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب ، لأن المركب هو وحده الذي يتحول ، وهو وحده الذي يتحطم ، لأن المركب أجزاء . أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك ، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة . ونحن نجد النفس تتعقل الصور وتذكرها ، ولما كان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه ، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء

الحركة . ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى «طيماسوس» في هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية ، بل أخذ النص كما هو . وليس هذا فحسب ، بل نحن نجد أيضاً أن محاورة «طيماسوس» . إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث ، فذلك في العرض وحده ، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقع الوجود ، ولهذا فإن ما يوحى به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح . وهذا التفسير لترتيب «طيماسوس» قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك . هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه ، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى - إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمني - ، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لما سرد فيها يتصل بنشأة العالم . فلهذا كله يجب ألا نقول مع القائلين بخلق الزمان ، ولا بخلق المادة . وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكد حينما يوحى نص كلامه بشيء من هذا ، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله ، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان . وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقيّة هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة .

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان : فكرة الغائية ، وفكرة الكمية . فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرئياً وملموساً ، ولكي يكون مرئياً لا بد من وجود النار ، ولكي يكون ملموساً لا بد من وجود التراب . وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما . ولما كان الأمر متصلاً بالجسم ، لا بالسطح ، أي بشيء ذي أبعاد ثلاثة ، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أي عنصرين ، هما الهواء والماء ، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب . أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم ، فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية الشكل ، والهواء مشتم ، والماء ذو عشرين وجهاً ، والتراب مكعب . وفي هذا نرى تأثيره بالفيشاغورية . والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده . لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون . ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردة . أي غير القابلة للقسمة ، لا الجواهر الفردة .

النفس الإنسانية

سنتقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين

ظهرت بعنوان « براهين خلود النفس في فيدون » ، في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان « دراسات في الفلسفة اليونانية » ، سنة ١٩٢٦ .

يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً . فيبدأ بالبرهان الأول ، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقلطس في السيلاان الدائم . وهرقلطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا . لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله : إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد ؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر ؟ هذا غير ممكن ، وإلا ناقض البرهان الأخير . إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجري عليه التغير من الضد إلى الضد ، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس . ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقاً النفس ؟ أولاً يمكن أن ينطبق هذا الكلام عينه على الجسم ؟

الواقع ، كما يلاحظ سوزميل ، أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب ، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم أزلي أبدي أو خالد : وإنما يفترض هذا البرهان شيئاً آخر خارجاً عن مضمونه هو ، هو وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتغير ويحل في الأجسام ؛ وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه ، بل هو صفة عرضية . فهو يحل في الجسم ، وبالعرض يبعث فيه الحياة ، أو يكون له مصدر حياة . فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدي إلى البرهنة على المطلوب لا بد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته ، إحياءه للأشياء بالعرض ، وهذا الشيء لن يكون شيئاً آخر غير الصورة . فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث ، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام .

فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماماً إلى البرهان الثاني ، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظ الأول . إذ يلاحظ أولاً أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية ، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس ؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقائس وسيمياس ، إنه لا بد من الجمع بين هذا البرهان الثاني وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس . ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح ، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث .

الذي تتعقله ، أي من طبيعة الصورة . ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة ، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال ، إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد ، فهي إذن أزلية أبدية .

رابعاً - الشيء لا يقبل ضده ، أي أن الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده ، أو بعبارة أوضح - ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة - الضد لا يتحول إلى ضده فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت ، والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة . ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة ، لأنها تبث الحياة في جميع الأجسام التي تحملها ؛ فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة . إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة ، أي أنها لا تقبل الموت . إذن النفس أزلية أبدية .

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة ، وقبل هذا ، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون ، وأياً أهم في نظره . أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البراهين الأول والثاني لا ينفصلان : لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس ، والثاني يثبت فقط أزلية النفس . فلكي نبرهن على خلود النفس - والخلود جامع بين الأبدية والأزلية - لا بد أن نضم الأول إلى الثاني .

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر ، فاختلّفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون . ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات ، وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب . وأول هذه الآراء رأي تسلر فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين ، كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء . أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت أن النفس - وهي الشيء المشارك في صورة الحياة - هي بعينها موضوع الخلود .

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور ، هو جورج روديه ، فخالف تسلر - وقد كان رأي تسلر في عهده الرأي السائد تقريباً - وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون . والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد

هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده، فالثلج بوصفه ثلجاً لا يقبل الحرارة، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته: فالصغير مثلاً يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر، ولكن الكبير في ذاته أو الصغير في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد. والان يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة، فلا يمكن أن يكون هذا البرهان منطبقاً عليها، لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجري عليها الضد، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج: يمكن أن يصير ماء وحرارة. وكذلك الحال في النفس: إن لم تكن صورة، فسيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفتناء، ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث.

وخلاصة الرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة، وهو وحده المقنع في نظر أفلاطون، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلاً بنظرية أفلاطون الرئيسية، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها. فإذا قلنا بهذه النظرية، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان. ولذا نرى سقراط في النهاية يحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول، نظرية الصور.

لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض، وأن تصاغ جميعاً برهاناً واحداً، ولو أن أفلاطون قد قصد - على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً - وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة - أن يكون كل منها مستقلاً بذاته، كافياً وحده لاثبات خلود النفس. وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي:

«الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، والصورة بسيطة. فالنفس إذن بسيطة؛ والنفس مشاركة في الحياة، فهي إذن تحيا، والنفس تذكر المثل، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة سابقة، ثم إنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود».

التذكر: إذا كانت النفس حيت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثاني، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً في النفس حينئذ تتصل بالجسم. ومن هنا كانت فكرة التذكر

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان، كما يقول روديه، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعاً من وجهة نظر أفلاطون نفسه. فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به كثير من الفلاسفة السابقين؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن يقول به، وهذا المبدأ هو أن الشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه: والمقصود بهذا أن يكون اعتراضاً بين الاعتراضات القوية جداً التي توجه إلى المذهب التجريبي. فكيف يتيسر للانسان أو للذات أن تدرك الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الذات؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث. فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة. والبحث الذي أجراه روديه في هذا، بحث فيلولوجي طويل، نستطيع أن نخصره في القول بأن روديه قد قال إن أفلاطون يرى أن الصور تنصف بالحياة وبالفعل، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور، حين قلنا إن الصور علل، فإذا كانت الصور تنصف بالحياة، فالنفوس إذن هي مبدأ الحياة، وإذن فالنفس صورة، أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون - في أواخر حياته على الأقل - أعداد. فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة. وهنا يقول روديه - كما قلنا من قبل - إن تصوير حدوث النفس في «طيمائوس» تصوير أسطوري، شك فيه القدماء أنفسهم وأجمعوا هم الآخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة، أو مخلوقة كما توهمنا محاوره «طيمائوس».

وقد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية، بينما النفس جزئية. وهنا يرد روديه أيضاً على هذا الاعتراض قائلاً إن الصورة ليست كلية، وكذلك الحال في النفس، وهما يتقاربان أشد التقارب في هذا الصدد. وهكذا يرد روديه على كل هذه الاعتراضات، مثبتاً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة؛ ونحن نعلم أن الصورة بسيطة، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة؛ وبهذا يثبت أيضاً أن هذا البرهان برهان مقنع صحيح، وأن البرهانين السابقين يفترضان هذا البرهان الثالث.

فلنتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهيرة وهو البرهان الرابع. فنقول أولاً من أجل توضيحه إن المقصود من

جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح في النفوس الإنسانية وعدم وجودها في النفوس الحيوانية. إلى آخر هذه الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ.

لكن تخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقول بأن الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بد أن يعذب عما اقترفه من إثم، وأن يجزى ويتأب على ما فعله من خير، لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية. فكيف يتم هذا العقاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان، ولو أننا سجد فيها بعد، في الأخلاق، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية، فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها، وجزاء الشر في غير الشر نفسه.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس. قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس، ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الإنسانية.

قال أفلاطون إن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحلة، والثانية قوة عالية نبيلة، ويتوسط بين القوتين - كما هي الحال في كل شيء - بالنسبة إلى أفلاطون - قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية: التي تصدر عن الاحساسات والتي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو تأكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب بعبارة أدق. وهذه القوة الثانية مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ.

رأينا إذن كيف تنقسم القوى النفسية إلى ثلاث قوى، ورأينا مواضع كل هذه القوى، فلنحاول الآن أن نبين الصلة بين هذه القوى المختلفة. وهنا يجب أن نربط - كما فعلنا دائماً -

مرتبة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراباً إلى القول بالتذكر. فكيف تتم المعرفة، بمعنى العلم، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها في حياته السابقة؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا، في نفوسنا، بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس، لأن الإنسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق، نذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا. فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لا بد من القول بالتذكر.

التناسخ: يلي هذا وينتج عنه مباشرة القول بالتناسخ. فقد رأينا في الرهان الأول أن التغيير يجري بين صدين ويجري في اتجاهين. فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات، ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أنت فأخذت أجساماً جديدة، أي لا بد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقاءها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا باستمرار. ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع، ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً، على الأقل في مضمونها العام. أما التفاصيل، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة. ولعل الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه - إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس - تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد. وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح. فأمّن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يشير من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو: - كأن يقال مثلاً إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكد أفلاطون من أن الإنسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنسانية أن تحل في جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا قلنا بمبدأ التناسخ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الإنسانية صدرت عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية، وتختلف عنها اختلافاً

الناحية، أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة. فلكي يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية، ومن ناحية أخرى لاثبات خلود النفس، كان لا بد من الفصل بين هذه القوى فصلاً بيناً واضحاً، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية.

وعلياً الآن التحدث عن حرية الإرادة. فهل النفس حرة مختارة؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواضع بكل صراحة. والأقوال التي تبدو في الظاهر متناقضة للقول بالحرية، يمكن أن نفهم بسهولة بوصفها مؤدية أيضاً إلى الحرية، فالقول المشهور «إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً»، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة لأن المقصود هنا بالاختيار العلم الصحيح. ومصدر فعل الشر هنا الجهل بالخير الحقيقي وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة، ولا صلة له بحرية الإرادة. وكذلك الحال في بقية الأقوال التي قد تشعر بشيء من الجبر وتقييد الإرادة. ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض المؤرخين من إنكار حرية الإرادة عند أفلاطون.

وأخيراً نأتي مسألة الصلة بين النفس والجسم. فإننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة. لكن، وعلى العكس من ذلك، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الصار على النفس، فكان للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس. ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم ما هم من صفات، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم، فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثير من جانب النفس بالجسم، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعدد البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين الناس بعضهم وبعض، بل أيضاً

هذا التقسيم بنظرية المعرفة، وقد قسمنا المعرفة إلى ثلاثة أنواع: نوع خاص بالاحساس، وآخر خاص بالتصور الصادق، وثالث خاص بالعلم، وإلى هذه الأقسام، أو مقابلها، تنقسم أيضاً النفس. ومن هنا كانت مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس: فما يقابل الاحساس، وهو القوة الشهوية، في أحط المراتب؛ وما يقابل العلم، وهو القوة العاقلة، في أعلى المراتب، وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى. ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف حموح والثاني قوي لبي، وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح، مستعيناً بالحصان القوي، عن أن يفر بالعربة. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل هذا السائق: فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. وهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا ترتبت هذه القوى ترتيباً عكسياً، فينتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة، فكان المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.

فإذا بحثنا الآن في وحدة هذه القوى، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاماً واضحاً. وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال، وإذا كانت كذلك، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر في بقية القوى، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها في القوة الشهوية؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الذاتية وبفكرة الشخصية، وأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة، فإنه لم يستطع أن يوضح، توضيحاً تاماً، الصلة بين هذه القوى المختلفة. ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً، بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً، وبحثه الميتافيزيقي قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها، والفضيلة وكيف تتم، ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث أنه وجود يقابل هذه القوى. فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث، فإنها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة، بمعنى أنها جزء خالدة. لكنها، من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاف للصورة، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه

اليونانيين بوجه عام - كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خصائص الفلسفة اليونانية في كتابنا «ربيع الفكر اليوناني». وهذه الخاصية هي التي تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين، وهذا ما أوضحه جيداً بروشار.

وهذا الخير الذي هو السعادة عند أفلاطون، ينقسم بحسب الملكات النفسية التي عرضناها، مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الفضائل. ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الأسمى، فنقول إن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصور: فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح، ولهذا يميز بين أنواع من الخير تبعاً لهذه التفرقة. فالخير الأول هو الخير المناظر للصورة، أي المشارك في الصورة إلى أعلى درجة، والخير الثاني هو تحقيق هذه الصورة في الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام، والخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح، وذلك يتم في العلم والفن بوجه عام. وبلي هذا خير رابع هو الذي يتم عن طريق التصور الصحيح. وأخيراً يأتي الخير الذي في المرتبة الدنيا، وهو الخير بمعنى اللذة الخالية من الألم.

تلك ماهية الخير. فلنتظر في الأخلاق الأفلاطونية من حيث طابعها العام بالنسبة إلى فكرة الخير الأعلى. وهنا نجد أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير. فإنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر. ولما كانت النفس الإنسانية في اتصالها بالجسم تتعد شيئاً فشيئاً - وبحسب درجة الاتصال - عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعاداً عن الجسم، كان محققاً لدرجة أكبر من الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السلبية، إذ نرى أفلاطون أولاً في «تيتاتوس» (١٧٦ أ) يقول لنا إن من الواجب على الإنسان أن يتشبه قدر الامكان بالآلهة أوالصور، بأن يكون حراً من الجسم قدر الاستطاعة، ثم يأتي بعد في «فيدون» (ص ٦٤) فيقول لنا إن النفس سجنية في الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه، ولهذا يقول إن حياة الفيلسوف - والفيلسوف عنده هو الحكيم، أي الذي أحرز كل الفضائل - يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت، وإن حياة الإنسان - على حد تعبير سقراط - ممارسة للموت $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\ \theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ؛ أي أن الواجب على الإنسان في هذه الحياة أن يتخلص من البدن قدر

بين الأجناس والأمم. وفي رأي أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية.

الأخلاق

لن يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لاستاذة سقراط، إن لم يقيم بالبحث في الأخلاق وإن لم يوجه إليها أكبر عناية. فإن سقراط قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً إنما هي الأخلاق. وكذلك فعل أفلاطون، فإنه عني أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية، حتى إننا لنستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون العام يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص. وقد كانت أبحاث سقراط تبتدئ من العقائد أو الأفكار الشعبية في الأخلاق، ولم يكن لديه إلى جانب مذهبه الأخلاقي مذهب منظم في الميتافيزيقا أو في علم النفس أو في الطبيعيات. ولكن الحال على العكس من هذا عند أفلاطون: فلديه مذهب في الوجود ولديه مذهب في الطبيعيات، ولديه مذهب في علم النفس. ومن هنا اختلفت طبيعه الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون، على الرغم مما هنالك من شبه وقاربة بين كلا المذهبين. ونستطيع أن نقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية: فالبحث في الأخلاق يتجه أولاً إلى البحث في الخير الأسمى؛ ويتجه ثانياً إلى البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته، وذلك عن طريق الفضائل، وهو ما يتحقق بالنسبة للأفراد، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة، أي البحث في السياسة. فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام.

الخير الأسمى: حينما بحث سقراط في الخير، قال عن الخير انه السعادة، لأن الخير هو ما يحقق النفع للإنسان، والغاية من كل عمل أخلاقي تحقيق السعادة. ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد. كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون: السعادة والباعث شيء واحد، لم يفرق بينهما، وإنما جاءت هذه التفرقة في العصر الحديث فحسب، خصوصاً ابتداء من كنت، الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقي: فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة: فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء. والنتيجة الأخلاقية في كلا الحالين واحدة عند كنت، لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب، وليست تحقيق السعادة. أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون، وعند

صلة اللذة بالوجود ثم صلتها بالخير، فيقول إنه ولو أن اللذة شيء يتصل بالوجود اللاحدود، فإنه يجب مع ذلك أن لا تعد شراً، ويأخذ على الكليين هذه النزعة إلى احتقار اللذات والانصراف عنها كل الانصراف، ويقول إن اللذة، إن لم تكن خيراً كلها، فإنها أيضاً ليست شراً كلها، وإنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير، يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منه.

فكأننا الآن بإزاء صورتين: إحداهما تدعو إلى العزوف عن الحياة، والتوجه إلى الموت؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة. والواجب أن نجمع بين الصورتين، وألا نأخذ بإحداهما فحسب، بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون، وإنما لا بد من الجمع بين سقراط «المأدبة»، وسقراط «فيدون». ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطوني في إقباله على الحياة وفي نظرتة إلى الموت - على حد تعبير الكتاب القيم الذي كتبه شولتس. فأفلاطون يريد أن يجمع في تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير، وهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى.

ونتقل من الكلام على الخير الأسمى إلى الكلام عن الفضائل:

الفضائل: كان سقراط يضع الفضيلة في العلم، وإذا كانت الفضيلة هي العلم، وإذا كان العلم واحداً، فالفضيلة واحدة. ومن جهة أخرى أدلى سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية، إذ كانت الأخلاق عنده رد فعل ضد هذه الأخلاق الشعبية. ولو أن أفلاطون ظل مخلصاً لسقراط، على الأقل في بادئ الأمر، فيها يتصل بهاتين المسألتين، فإننا نجده ينصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه.

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل، ومن ناحية أخرى لا ينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة للأخلاق الفلسفية.

أما فيما يتصل بالمبدأ الأول، وهو وحدة الفضائل، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار.

الاستطاعة، وأن يكون هذا في أقرب وقت ممكن، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت. أما أثناء الحياة فعلى الإنسان أن يمت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهدي في الحياة. وبهذا يتم تحقيق الخير. ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة: «إن الموت ملهم الفلاسفة، ونقطة البدء وغاية الفلسفة» ثم يأتي بعد في «السياسة»، فيذكر تلك الأسطورة الخالدة «أسطورة الكهف» في الكتاب السابع منها، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا في كهف وجعلت ظهورهم لنور قوي باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم، وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التي يلقها على الواجهة المقابلة لهم. وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث أن النفس في الجسم كهؤلاء الذين في الكهف ولا يستطيعون إدراك النور؛ وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة؛ أما طالما هم في الكهف، فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا غير الأشباح. فنبعا لهذه الأسطورة، النفس في الجسم سحينة، والجسم يسيء إليها كل الاساءة، والخير إذن في التخلص منه، أي في إماتة الشهوات والانصراف انصرافاً تاماً عن كل ما يتصل بالجسم.

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التي يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هي صورة الزهد في الحياة، والاقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة. لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة. فإذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصور، فإن للصورة، بوصفها متحققة في الوجود، درجة من الوجود الحقيقي كذلك، أي أن الوجود الخارجي، وهو الذي تتحقق فيه الصور، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى، وإنما يحتوي على شيء من الخير، فليس للإنسان أن ينصرف عنه انصرافاً كلياً، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسي. ومن هنا نجد أفلاطون يدعو في «المأدبة» أولاً إلى الأخذ باللذات والاقبال على الحياة، خصوصاً وقد وجد أن معنى الحب رمزي، إذ معناه الدافع إلى الحياة. فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذي عرض لنا مضمونه في الصورة الأولى.

ثم نراه من بعد في «فيلابوس» يبحث طويلاً في اللذة وفي

يعنى أن هذا من البديهيّات. ولهذا يقول إن فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم، مهما جر على الإنسان من ألم، هو الخير الدائم، ومن أجل هذا فخير للإنسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم.

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضاً غاية الدولة؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الإنسانية، فهو أيضاً غاية الدولة. وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها «السياسي» و«السياسة»، ثم «النوميس». والمحاورتان الأوليان تشابهان تقريباً في النظرية العامة التي قدمها عن المدينة الفاضلة. أما «النوميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «السياسة» و«السياسي». ولهذا سنفرد لهاتين المحاورتين الأولىين فسياً خاصاً، والمحورة «النوميس» فسياً آخر. فلنبداً بشرح نظرية الدولة تبعاً ل«السياسة» و«السياسي». هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: القسم الأول غاية أندولة ومهمتها، والثاني نظام الطبقات في الدولة. والثالث المدينة الفاضلة، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى.

غاية الدولة ومهمتها: قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن نهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدها دائماً ونحن نحث في مذهب أفلاطون، إذ نجده يحاول أن ياقض هذه الغاية التي وضعها للدولة، فيقول إن الدولة نشأ حينها يشعر الناس بأن الواحد مهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر، ويحقق له من المافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه؛ أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعاً وصناعاً، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام، والثانية طبقة رجال الجيش.

ونجد أفلاطون مرة أخرى في «السياسي» يذكر لنا نشأة الدولة، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع، وعن التقهر الذي أصاب الإنسانية شيئاً فشيئاً، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده. لكن ليس معنى هذا، لو أننا

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه. وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية. لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعاً لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها. فكانت وظيفتها الأساسية - ما دامت جوارحاً يخرج على الحدود - أن تضبط نفسها وألا تتجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي أن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس.

وتليها القوة الثانية. ومهمتها أن تلبى الأوامر التي تصدر من القوة العليا. وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة، من أجل هذا التحقيق، على كل المكاره التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها. إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة.

ثم تأتي القوة العليا، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة؛ أي أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز. ولذا تسمى الحكمة.

ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن نجعلها وحدة تعلق عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تزد به من جمال. فلا بد إذن من فصيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفصائل: فهي فصيلة مواءمة بين مقتضات وواحات كل قوة من هذه القوى. ومن أجل هذا سميت باسم العدالة.

نلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون. أما محتوى كل فضيلة من هذه الفضائل. والطرف التي بها تتحقق، والكيفية التي تحقق على نحوها. فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً يستحق أن يذكر، وكل ما هنالك مما يستحق أن يذكر في هذا الباب تلك الأقوال التي تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل قوله بعدم فعل الشر مهما كان، سواء بالنسبة إلى عدو أو إلى صديق. ثم إنه مثل الروح اليونانية في الفضائل الجريئة. خصوصاً فيما يتصل بقيمة العسل، وكان يعد العسل من شية العبيد. ثم يبحث في مسألة تحقيق الفضيلة، وهل هذا التحقيق يمكن أن يتناقض مع الخير، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل هي خير أم شر،

تسودها القوة الشهوية. وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود. فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة، وإما وجود التصور الصحيح، وإما وجود المحسوسات. وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التي رأيناها. وإذا كانت الحال كذلك، فإنه لما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولة هي تلك التي تتمثل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة. فالطبقة العليا التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة.

كذلك الحال في الطبقة الثانية، فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثيل، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التي يصدرونها في صالح الطبقة الثالثة. وهذه الطبقة الثالثة ستكون طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً، ولا يعنى بأمر تربيتهم، بل يكفي بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية. ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هي الملكية، وكانت هذه الصفة هي التي تجعل هذه الطبقة في هذا المستوى فمن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الأخريين هذا الحق: حق الملكية. وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة، يعيشون عيشة شيوع ليس فيها الملكية وليس فيها أي اتجاه نحو كسب أو نفع. وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل - كما سبق لنا التحدث عنه - واضحاً كل الوضوح. والدولة قد انقسمت على هذا الأساس، واختص كل قسم منها جزءاً يجب عليه ألا يتعداه، فإذا حقق كل ما عليه ولم يُقَرط أو لم يُقَرط، فحينئذ يكون النظام. فهذا النظام يتحقق، كما هي الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام في النفس الانسانية، عن طريق أداء كل ما يجب عليه.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء، من أجل الدولة. فإذا كانت الدولة إذن تستعني بإيجاد الطبقتين الأوليين،

أخذنا هذا الكلام مأخذ الجدل، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية، لا تحقيق الفضيلة؟ وأليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة، وليدة فضول الحاجات، لأنها وليدة الترف، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجدل، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه، في السياسة، يقول إن هذه الحياة التي يحياها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة، وإنما أقرب ما تكون، أو هي بالفعل، حياة الخنازير.

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التي يمكن أن توحى بهاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها. فالغاية هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه، هو الدولة؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة، التي هي العلم، عن طريق التربية؛ وإيجاد أحسن الظروف الهئية لكي تتحقق الفضيلة على أيدي هؤلاء الذين نملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها: أي أن الغاية من الدولة أن تهيئ الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة. فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة في الواقع. ولهذا فمهما اختلفت الطرق، فلا بد أن تؤدي جميعاً إلى شيء واحد، هو تحقيق الغاية. فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم للأقلية، وسواء أكان الحكم للأغنياء أم للفقراء، وسواء أكان الحكم حكماً الديمقراطية (أي حكم الأغلبية العامة) أم حكم الطغيان، فالغاية النهائية للدولة واحدة، ألا وهي تحقيق الفضيلة.

نظام الطبقات في الدولة: إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد، وإنما هي مكونة من عدة أفراد. وهؤلاء الأفراد يختلفون من حيث الطبيعة، وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي نلاحظه في النفس الانسانية، بل وفي الوجود بوجه عام. فكما أن النفس الانسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة: القوة الغضبية. والقوة الشهوية، والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة

فلنبحث الآن في النظم التي يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة.

المدينة الفاضلة: قلنا إن الفرد للدولة. ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة. ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة. وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف. فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا بائتلاف المنافع. وكلما اختلفت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل. فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف المنافع، ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف المنافع أيضاً، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثلى، أن يقضى على الزواج والملكية. وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تتسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجئ لتربية الأطفال. ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة، فيربون، وهذه التربية ستوزع أو ستقضي لهم بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية. ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية، وغالباً في هذا بعض المغالاة، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد، فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم، وعلى الرغم مما في هذا من قسوة، فيجب أن يؤدي هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة.

بعلم هؤلاء الموسيقى والألعاب الرياضية. أما الألعاب فيجب ألا يغالب فيها كثيراً، ويجب أن تسير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثيراً في العناية بالروح. وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح. أما الموسيقى فيجب أن تكون موسيقى تفيض بالقوة، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التي نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقى. وكذلك الحال في بقية الفنون: يجب أن تظهر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة. وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة، وعلى رأسهم هوميروس.

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التي

وضعها في الأكاديمية. ولا يبدأ الإنسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة، حوالي الخامسة والثلاثين، ويستمر إلى حوالي الخمسين، فيحق له حينئذ أن يكون حاكماً. وعن هذا الطريق يربى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كل ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة.

والآن، إذا نظرنا في هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جدية، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق. فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق.

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي عدها وذكرها في «السيامي» وفي «السياسة»، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي. وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قبلها لا يقوم على التجربة، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كله على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية، وهي الأرستقراطية، والأوليغركية، والديمقراطية، ثم حكومة الثروة أو البلوتقراطية.

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة، وجدنا أولاً أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الأسبرطية، كما صنعه لوكرجوس. فهو يقول كما يقول التشريع الأسبرطي بأن الفرد للدولة، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية، والقضاء على الزواج، كما كانت الحال عند الأسبرطيين. إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطي من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الأسبرطي تقوية البدن فحسب، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة. وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم من الاختلاف الكبير بين الروح التي أملت على الكنيسة نظامها وتلك التي أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة.

دولة النواميس: تلك دولة «السياسة» و«السيامي» وقد كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة. بل

في الدولة الجديدة. فمن الناحية الاقتصادية نلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما: فليس ثمت ملكية مطلقة، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم إلى أفراد. ولكي يحتفظ بهذا العدد دائماً، يجب أن ينظم الزواج على أساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد. وإذا كان هناك نقص في المواليد، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج. وإذا لم يوجد ورثة، فيجب تبني أفراد من أسر أخرى لكي يكونوا الحافظين لهذه الثروة. وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب. فممنوع منعاً باتاً ملك المقولات إلا ما يحتاج إليه الإنسان، وممنوع منعاً باتاً على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة؛ لأنها وسيلة للتعامل فحسب، وليس غاية تطلب لذاتها. ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حراً، بمعنى أن تلغى الفائدة إلغاء تاماً.

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوخ، وإنما أصبح زواجاً حقيقياً، بمعنى الزواج المفرد، لكن يجب أن يفيد هذا الزواج تقييداً تاماً، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة. ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فإنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج.

أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة؛ وهم ملك الدولة من البداية، فعلياً أن تعني بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «النواميس» عنها في «السياسة» بعض الاختلافات. فقد كانت التربية في «السياسة» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتسبون إليها: فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش؛ أما هنا فالتعليم عام. وهو إلى جانب التعليم العامي للالعاب والموسيقى تعليم أيضاً للرياضيات؛ وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية، التي سادت فكر أفلاطون في آخر طور من أطوار حياته، واضحة كل الوضوح. فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها، لأنها مصدر الانسجام والانسجام مصدر الخير، فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب.

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية،

إنه قصد فعلاً إلى هذا. وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل - لو توافرت العزائم في النفوس - أن تتحقق هذه المبادئ التي أعلنها من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة، وهو بالفعل قد ذهب إلى صقلية، عند ديون، لتنفيذ مبادئه التي أعلنها في «السياسة». لكنه في الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل غاماً ويش بعد رحلته الثالثة نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل. فكان عليه إذن أن يعدل من هذه المبادئ لكي يمكن تحقيقها في الواقع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن معاودة «النواميس» قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائماً من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ الدولة - كما تظهر في «النواميس» - هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يش من مثله العليا فحاول المسألة ولم يكن هداماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الجماعة، بل كان مسالماً يحاول قدر الامكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية، من حيث إنها طبيعة منحنية يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من العجز. هذا إلى أن طور الشيخوخة يمر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج، وبالتالي النزعة إلى الدين. ومن هنا نجد الروح الدينية، بمعناها الشعبي الساذج، تسود هذه المحاورة. فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون ألا مناص من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التي صورها لنا من قبل في «السياسة» و«السياسة».

تختلف هذه الدولة الجديدة، دولة «النواميس»، عن دولة «السياسة» في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها. فالروح العامة في «النواميس» روح دينية مسالمة واقعية. ويظهر هذا واضحاً أولاً في اختيار المكان الذي ستنشأ فيه الدولة: فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة؛ ويجب أن يكون هذا المكان مما يسكنه الجن كما تسكنه الآلهة. وتظهر هذه الروح الدينية أيضاً في العقاب في الدولة الجديدة، فالجرime الكبرى هي تلك التي تكون ضد الدين، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة. ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس، فيلقن الدين للناس جميعاً، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة.

ولا نطيل في هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية في الفلسفة، ونتقل منها إلى الروح الواقعية. فنجدتها متمثلة في المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التي سيقع بها النظام

التصوف والزهد؛ أما العدالة، وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني، فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب.

أما من ناحية روح المسألة، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع، وبقية الطبقات ستكون مختلطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان أن يفرق بين بعضها وبعض. فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة، لأن الصناعة والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر، وإنما يوكل أمرهما إلى العبيد والأجانب. ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة، مهما كانت طبقته، لأن هؤلاء العبيد إنما يشتغلون في تجارة وصناعة من ينتسبون إليهم من المواطنين الأحرار.

إذاً نظرنّا بعد هذا العرض العام إلى محاوره «النواميس» من حيث المبادئ الفلسفية العامة، وجدنا أنها تفتقر بعض الافتراق، خصوصاً فيما يتصل بمسألة الرياضيات، عن بقية المحاورات. فالعناية بالوجود الرياضي هنا كبيرة إلى حد كبير، والفلسفة قد أصبحت ترجع في الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التي رايناها من قبل، نزعة الفيثاغورية، التي طغت على فكر أفلاطون في أواخر حياته.

أما إذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله قد ودع أفلاطون أحلام «السياسة»، واستعاض عنها بمنشآت «النواميس» العملية، فإن الإجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه. فهو يقول إن الدولة المثلى التي صورناها في «السياسة» دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة. «السياسة» هي في الواقع الصورة العليا لما سماه القديس أوغسطين فيما بعد «مدينة الله». أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادئ التي يبينها في «السياسة»، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الإنسانية كما هي، بما طبع عليه من شر وفساد. فليس معنى وجود دولة «النواميس» بعد دولة «السياسة» أن أفلاطون قد أنكر دولة «السياسة»، وإنما قد حاول فحسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولة «السياسة» مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

وجدنا أنه بدلاً من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين. والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن المشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فحسب، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلومنها، أي أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. ولو أن الرجال العظام أو الحكماء يجب ألا يخضعوا لأي قانون من القوانين، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من الناس، وإنما يوجد فقط أناس في مستوى متوسط، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التي سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث في القوانين، فالحكام محافظون فحسب، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح. وهنا نجد أفلاطون يتأثر بالكثير من نظم اسبرطة، ويتأثر بلوكرجوس وصولون بوجه عام.

والمحاکم والمنشآت السياسية والقضائية التي يقول بها، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية، وذلك لأن الصورة الجديدة التي يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هي مزيج من الطغيان أو الموناركية ومن الديمقراطية. وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين، فسؤدي الحال إلى الظلم، كما هي الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة الموناركية في بلاد الفرس، وسيادة النزعة الديمقراطية في أثينا. وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن: فالواطن في نظره يجب أن يكون حراً، وهذه الحرية لا تتفق مع ما كان يقوله من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة تامة، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشيء من الديمقراطية بمعناها الحقيقي. لكنه كان عليه، من ناحية أخرى، ألا يطلق نهائياً نزعته الأرستقراطية: فإذا قال بالمساواة، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء، وبالتالي يجب أن نقضي على هذا النظام الفاسد الموجود في الديمقراطية، ألا وهو نظام الاقتراع؛ فينتخب الأفراد تبعاً لمؤهلاتهم الخاصة.

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لا زالت هي الفضائل القديمة، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق اختلافاً كبيراً. فالحكمة ليست هي الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي البصر بالأمور، والاحساس بالواقع العملي؛ والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والحراة، والعفة أصبحت أخذاً بشيء من ملاذ الحياة في كثير من

الدين

الترعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون. وهي واضحة على الخصوص في محاوره «النوميس» فإنه يقول في هذه المحاوره إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصورة لا تتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والاحاد. ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالشر، ويؤكد وجود العناية الإلهية في كل شيء: فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب، بل توجد أيضاً في الإنسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية. ويستمر في تأكيد هذه العناية الإلهية، حاملاً بشدة على هؤلاء الذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية في الكون.

فإذا انتقلنا من العناية الإلهية وتأكيد أفلاطون لها، إلى بيان ماهية الألوهية، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أحل بها في هذا الباب: فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد بوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الإله. أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة: فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورانوس إله السماء، أم كانت هذه الآلهة آفة الألب، فإن هذا الإله الذي يعلمها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف. أما هذه الآلهة الشعبية فهي كواكب، أو بعبارة أدق، نفوس الكواكب: فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولاً لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون وفي انسجام بعضها مع بعض. وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفتقر كل الافتراق عن الصانع، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس

الكواكب أي أنه هو الذي يخلق هذه الآلهة. ثم إن هذه الآلهة لا تسمو إلا على الأشياء التي توجد لها، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية، فهي لا تعملو إذن إلا على الإنسان. وعلى العكس من هذا نرى الصانع يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فلا بد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة الآلهة.

لكن، هل هذا الصانع هو الإله الأعلى؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحلي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء؛ وهذا الشيء هو الصور، فكأننا إذن بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهي: أولاً الصور والحلي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غرار الصور والحلي بذاته، وثالثاً الكون أو العالم؛ ثم أرواح الكواكب.

فلنبحث الآن في ماهية هذا الصانع وماذا يفعل. وهنا نرى أن الصانع في «طيماسوس» هو الذي يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات. ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى - بدلاً من هذا الصانع المجسم - عن الفن الإلهي، أي الفن الذي يوجد الأشياء، فكان العلية التي للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعلته يصنع الأشياء، فما الفارق إذن بين هذه العلية التي لدى الصانع وبين العلية التي لدى الصور؟ يمكن أن يقال أولاً إنه لا فارق بين العليتين، وما دام أفلاطون قد فرق بين الاثنين - ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هي - فإننا نستطيع التفوق حينئذ على هذا الأساس، وهي أن الصورة هي التي تعطي المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور أو التشكل بها، والتعين. أما الصانع فهو الذي يصنع بالفعل هذه الصور في المحسوسات، فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطاً بين الصور وبين المادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحسية.

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا، فهل هذه الصور عديدة، أو هل توجد بينها وحدة، أو فوقها جميعاً علة أولى لها؟ مهما يكن من تعدد هذه الصور، فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا، بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور، وهذه الصورة العليا هي صورة الخير. وقد تحدث أفلاطون طويلاً عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور، فهو الذي يهب الصور، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها؛ أي أن الوجود والماهية، بالنسبة إلى الصور، مأخوذان

مباشرة عن صورة الخير. فكأنه من الممكن إذن، عن هذا الطريق، أن ترتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الاله بصيغة التعريف (الـ...). وهذا الاله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة: فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والارادة، كما يصفه بالحياة، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً. وينسب إليه، تبعاً لعلمه، العناية التامة بكل المخلوقات.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله. وإنا لنرى أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون. وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد. فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد. لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها. فللاجابة عن السؤال الذي وضعناه، نجد أولاً أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالاله معرفة لا تقال مطلقاً إلا خاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثاً عاماً. وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون. فإننا نجد من بين الأسباب التي أثارت أفلاطون على ديون، عدم احتفاظ الأخير بالسوفيا يتخص بالمعارف التي أفضى بها إليه أفلاطون، متعلقة بالله. هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من التصورات الحسية والتهاول الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاعتها صاحب هذه الأقوال بالاحاد.

الفن

عل الرغم من أن أفلاطون كان فناناً، وفناناً كبيراً، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لا تكاد تتفق في شيء مع النظرة الحقيقية التي يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه. فنلاحظ أولاً أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل، تختلف عن النظرة العامة، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص، فهو يؤكد أهمية الفن، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال، لكنه يفهم هذا الجمال فيها أخلاقياً بمعنى أنه الخير: فليس الجمال هو الصورة

الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية، وإنما الجمال الحقيقي هو جمال الحق أو جمال الخير. ومصدر هذا نظرية أفلاطون في الوجود. فقد رأينا أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة، أما الوجود الحسي فلا يخلق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقي. فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسي، ويمثله في مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصورة، فالفن إذن تقليد التقليد. أما الفلسفة فأرقى من الفن بكثير، لأنها تتأمل الصور مباشرة، لا تقليدات الصور. ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة، بأن يكون متجهاً إلى الحق وإلى الخير. ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية، ويقوم الفنون على هذا الأساس: فالفن الذي يقرب من العلم ويكون أبعد عن التموه يكون أعلى من ذلك الفن الذي يميل إلى التموه ولا يؤكد جانب الأخلاق. وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هي المقياس الأكبر للفن. فليس الفن إذن للفن - كما يقولون - وإنما الفن للأخلاق. وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن.

فلنبحث في الفنون تبعاً لهذه القاعدة. فنجد أولاً أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة. لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائماً عن طريق الإيهام بالألوان والأصوات، فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذي ينشده الفنان. فذلك الفن قائم كله إذن على التموه.

وبليه فن النحت. وهذا الفن لو روعي فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع ومثلثة له أكبر تمثيل، فإنه يكون حينئذ فناً ذا فائدة. أما إذا لم تراعى فيه هذه القواعد، فحظه من الضعة حظ التصوير.

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية في التثقيف، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الانسانية، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة، فيميل الإنسان تبعاً لهذا إلى أن يراعي دائماً تحقيق الانسجام. وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة، فمن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة. والخلاصة هي أن الموسيقى فن له قيمته في التثقيف. لكن هذا ليس متعلقاً

ويتصل بالفن بوجه عام، فن الخطابة. وقد حمل أفلاطون على هذا الفن، لكنه لم يحمل عليه حلة تامة بمعنى أنه فن مرفوض ابتداء، ولكنه حمل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين، وقال بوجوب تنقيته من ذلك التسميه السوفسطائي. ومع أن الخطابة في مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك، فإنها لازمة لكي يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة، ولكي يستطيع الإنسان أن يقنع الجمهور بالحقائق التي لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق، لعسر فهمه. ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم في الأكاديمية، لكنه حذر دائماً من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة، ومن استعمالها في التفكير الفلسفي بوجه خاص.

مراجع

في كتاب ايرفك ذكر كامل للمراجع التي ظهرت عن أفلاطون حتى سنة ١٩٢٥، ولهذا فلن نورد هنا إلا ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥، وتبدأ أولاً بالمراجع العامة:

نظرية الصور:

J. STENZEL. *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*. 1924. 2 Aufl. 1933.

— Stud. z. Entwick. d. Platon. Dialektik. von Sokrates zu Aristoteles. Arete u. Diaireses. 2 Aufl. 1931.

G. RODIER. «Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon»: «L'évolution de la dialectique de Platon» in. *Etudes de philos. grecque*, 1926.

A. DIÈS. *Autour de Platon*, 1927. Plusieurs études.

K. GRONAN: *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit*. 1929.

W. FREYMAN: *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*. 1930.

F. M. CORNFORD: «*Mathem. and Dialectic in the Republic*», in. *Mind*, 1-4, 1932.

نظرية الأخلاق:

BROCHARD: «*La morale de Platon*», in *Etud. de philos.* pp. 169-220. 1926.

بكل نوع من أنواع الموسيقى، فإن من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض. وإن منها لما يعمل على هدمه. فإذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة، أدت إلى هذا الغرض المطلوب، وهو إحداث الانسجام في النفس؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي: أما أن تكون موسيقى مخنثة، أو موسيقى عواطف صاخبة، فإنها تكون مفسدة أشد الاضرار. فيجب إذن أن تكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين: إما إحداث الانسجام بأن تكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائماً أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إثبات الفعال الجميلة. أما الشعر فيجب أيضاً أن يكون متجهاً هذا الاتجاه، فيحث الإنسان على فعل الخير، ويصور الناس تصويراً ملائماً من شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء. أما الشعر الذي لا يمثل هذه الناحية والذي يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً.

كذلك الحال في الفن المسرحي: فيجب أن تكون الملهاة (الكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً في الملهاة. أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لكي تمثل ما فيها من عواطف نبيلة.

فاذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الإبداعية، فإننا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة في كل من الفلسفة والفن، فهي الحماسة أو الحب بالمعنى الذي حددناه من قبل. ولكن بينما هذه الحماسة تؤدي في حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للمحسوسات، نجد أنها تؤدي في الفلسفة إلى تصوير المعقولات، ومن هنا فإن الحماسة في الفلسفة أسمى بكثير منها في الفن. ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هي الفلسفة، فإنه قد حط من مقام الخيال الشعري وعده تمويهاً وشيئاً مفسداً. وعلى كل حال فكلام أفلاطون في هذه المسألة، أي في مسألة قوة الإبداع الفني، كلام لا يمكن أن نستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الإبداعية.

E. WOLFF: Platons Apologie, 1929.

M. WARBURG: 2 Fragen zum «Kratylos», 1929.

RICK. Neue Untersuchungen zu platon. Dialogen, 1931.

GADAMER, H.G. Platos dialekt. Ethik. Phänomenol. Interpret. «Philobos», 1931:

R.C. LODGE: Plato's Theory of Ethics. Int. Libr. of psychology:

B.M. LAING: «The problem of justice in Plato's Rep.» in Philosophy, VIII, 32, octobre 1933, pp. 412-421.

A.J. FESTUGIERE: Contemplation et vie contemplative chez Platon. 1936.

نظرية الدين :

A. DIES: op. cit. «Le Dieu de Platon» «la religion de Platon»,

A. BREMOND: «La religion de Platon d'après le Xe livre de lois», in, Rech. de. science religieuse. 1932, pp. 25- 53.

B. JANSEN: «Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons», in Gregorianum. Januar 1932. pp. 109- 123.

نظرية الفن :

G. GOLIN: «Platon et les poètes» in REG. XLI, 1928.

A. RIVAUD: «Platon et la musique» in Rev. d'hist. de la philos. 1929.

P.M. SCHUHL: Platon et l'art de son temps, 1935.

R. C. LODGE: Plato's Theory of Art. Int. Libr. of psych. and philos. 1953.

الأفلاطونية المحدثنة

G. RODIER. «Remarques sur le Philèbe» in Etudes de Philos. gr., 1926,

H. Kelsen: «La justice platonicienne» in Revue philos. nov. 1932. pp. 346-396.

A.E. TAYLOR: Plato, the man and his work, 1929

H. LEISEGANG: Die Platon Deutung d. Gegenwart, 1929.

C. RITTER: Die Kerngedanken der plat. Philosophie, 1931.

L. STEFANINI: Platone, 2, vols., 1932, 1935. Padova, Cedam.

E. GRASSI: Il problema della metafisica platonica. Bari. Laterza, 1932.

PAUL SHOREY: What Plato said. Chicago, Cambridge, 1933.

K. HILDEBRANT: Platon, der Kampf des Geistes um die Macht, 1933.

L. ROBIN: Platon, 1935. Paris, Alcan.

المحاورات :

COTSTANTIN RITTER: Platonische Liebe Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des Symposions. Tübingen 1931;

A. HARDER: Platon's Kriton. 1934.

MAX WUNDT: Platons Parmenides 1935.

ERNST MOERIZ MANUSSE: Platons Sophistes und Politikos; Berlin 1927.

P. GUIFFRIDA. «Valore e significato del Meneseno». in Giorn. Cri. d. filos. ital., 1937.

W. JAEGER: Paideia; 2nd vol. 1943.

J. WAHL: Etude sur le Parménide de Platon, 1926.

PAUL FRIEDLAENDER: Die platonischen Schriften. Berlin 2: Bde, 1928, 1930.

C. VERING: Platons Dialoge in freier Darstellung, 2 Bde, 1929- 1938.

Platons Staat, 1925.

الأول أو وجود الله، وإن كان هذا الوجود المادي في الطرف الآخر من الوجود العقلي.

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة، أي نظرة في الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيها بينها وبين بعض، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذي يعطيها هذا الاتجاه الجديد، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفي كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً في الوجود، من حيث أنهم لم يبحثوا في هذا الوجود الطبيعي، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعي في الوجود المعقول، من أجل أن يكون بحثهم في الوجود شاملاً لكل أجزائه. وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً في الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه.

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكون من هذه الناحية اتجاهها واضحاً متميزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذي اتجهه هؤلاء المتقدمون. وأقرب من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون، فقد حاول أن يكمل النقص الذي أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين. ففيما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عني بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنساني لكي يبقِيَ لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ اللاوجود أو المادة أو ما هو جدير بالمخلوق وليس جديراً في الواقع بالأول المدع. ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية. وعني إلى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المدع الأول وبين بقية الأشياء: فجعل هناك قوى إلهية، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه - على أرحح تفسير - القوة العليا الإلهية فيها - فإنه لم يزد على ذلك كثيراً. وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيننا مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما؛ بينما الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل

والثاني بعد الميلاد، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية. وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً، ونعني بها شخصية أفلوطين. وقد مهد لهذا التيار فلاسفة سابقون منهم فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد، كما نجد إشارات غامضة إليه في النزعة الفيثاغورية المحدثه ولدى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر وحاولوا أن يجددوا الفلسفة الأفلاطونية. لكن أفلوطين قد بز هؤلاء جميعاً، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون. فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب الواحد أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات، عقلية أو مادية، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المعقولات الأولى. لكن أفلوطين هو الذي استطاع لأول مرة أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء. ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الوجود، وإذا كانوا قد حددوا الله، ولكن بتحديدات أقرب ما تكون إلى صفات السلب، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول في هذه الوسائط، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدرج من الواحد حتى المادة. وإنما أفلوطين هو الذي استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء، يقوم على تصاعد عقلي مرتب، نبينا قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليوناني الشبي في فكرة «الجن». هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادة وأن لا يجعلوها وجوداً مستقلاً بجوار الله، على أساس أن هناك مبدئين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولي، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتي يقوم عليها في الواقع كل هذا البناء، ونعني بها اشتقاق المادة من «الأول» أو من الله، بإفناء الهيولي إفناء تاماً في الصورة. وإنما الذي فعل هذا أفلوطين: فهو الذي جعل الوجود المادي شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود

هذا إلى أن فيلون، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية، كما قال كذلك بفكرة «الكشف» والوجد وعُدَّ التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا - فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية، ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده، وعلى أي نحو يكون، ولم يبين بوضوح - لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية - حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين. أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثير بالأخلاق الرواقية، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية، تجربة الوجد، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية: فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة، وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة، وأن يحددها كل التحديد، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله.

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متميزاً تمايزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة، وأنه يجب أن يوضع في تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع، هو تيار الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية. إلا أن هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية. فاللأورخون جميعاً - تقريباً - قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً منطقياً للفلسفة اليونانية في المتقدمة مباشرة، وبالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية، بوجه عام. وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسلر، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك - لما له من تشابه كبير مع الأفلاطونية المحدثة - بقيام هذه الفلسفة الجديدة. ولكننا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة

أن يكون معيناً على الحقيقة الدينية؛ فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل، وما الفلسفة إلا خادم للدين. وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمة تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله الشخص التي قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يسمى، لأن أي نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة. وكان من شأن هذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً، لأنها خليط من التصور اليهودي، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف. كما أن فيلون قد خضع في تأثره، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية، والمذهب الأول مذهب تصوري يبني الثاني مذهب ديناميكي فعلي، ومن هنا كان الاختلاط الذي سنشير إليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله. وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة «النوس» الكلي أو العقل الكلي عند الرواقين، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية. هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداءً من الله أو المبدع الأول، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود، فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله، وهذا رأينا تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله، وبالتالي لا تنفصل عنه، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه أقتوماً؛ وهذا الاقتوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه. ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين «الصوفيا» وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية «صدور» الموجودات عن الله، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية في الأشياء، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء.

فإنها ذاتية مع ذلك، إذ ليس ثمة محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج - نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية.

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفي، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية. وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية. فلئن عني أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو، ولئن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية؛ فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة - عند أفلاطون أو عند الرواقيين - فلسفة دينية بالمعنى الذي نريده حينما نعت فلسفة أفلوطين والأفلوطينية بأنها دينية. إذ إن فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية، كانت شيئاً مضافاً، وأقرب ما تكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية. لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً. هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» (في ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ - ١٨٥١) يقول: إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة، فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية. وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة، وثانياً في أن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة «الصدور» خصوصاً، كل هذه أفكار شرقية من الفها إلى يائها. ففكرة الصدور - وهي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في

الجديدة، فإن الفروق بين الاثنين، مما يمس جوهر كل واحدة منها، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر: ذلك أن الرمز الأولي للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يطبع بطابعه كل اجزاء الفلسفة الجديدة، وما هنالك من مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة. هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولي لروحها في صفاته وعمومه، وإنما قد دخلت في هذه الحضارة الظاهرة التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذ ضغطت الحضارة القديمة، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة. وهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية. ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقية، بهذا الجانب الذاتي. وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارة - وذلك في «التساعات» الرابعة - «يجب علي أن أدخل في نفسي ومن هنا استيقظ، وبهذه النقطة أتحد بالله...» وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى: «يجب علي أن احجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيى وحدي في النور الباطن». ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبرقلس فنراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، والمعرفة الذاتية هي كل شيء. ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي على نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه وبطل منها على العالم الخارجي. ولهذا، ومن أجل هذا الطابع طابع الذاتية المطلقة والتي وإن اتجهت في النهاية إلى الله،

إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي، وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء.

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثه. وإنا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثه. فالمسيحية وإن كانت قد نشدت، كالأفلاطونية سوا، بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها، بل ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين. أما الأفلاطونية المحدثه فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من أجل هذا مذهبا في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحدث. ثم إنا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلاطونية المحدثه فيما يتعلق بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل «الأول» أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلاطونية المحدثه: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية. ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم، حتى إنا لنجد أن كثيراً من الجهد قد انفق هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية. وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثه وبالتالي إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوروريوس، متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى إنه ليتمكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثه قد كونت أصول مذهبها كنتيجة لردّها على المسيحية. ثم إن

كل اجزائها - فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية، وإن كانت أوضح في المذاهب الهندية. ولئن قيل حينئذ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة، إذ لم يسافر إلى الهند، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية، فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية. فقد كانت هذه العناصر الشرقية تخلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص، وكانت متشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية، في هذه الأوساط، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثه بالعناصر الفكرية الشرقية.

وإنما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثه. فالتاس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تنصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة. فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية. هذا إلى أنه، خصوصاً ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً، وكل هذا ينهض دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلي فيقول: إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثه، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلقُ نفوس كل الذي يقطنون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمة شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة

الله أو المبدع الأول أو الواحد. ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون، على طريقتهم الرمزية الأسطورية، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة؛ فيصورون المسألة كالولادة تماماً، ويتحدثون عن ذلك بلغة الولادة. ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة «الصدور» فإنهم لم يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين.

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم، هنا أيضاً يتحدثون بلغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهولي ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فهمها قليل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبيين كانوا متعاصرين، بل لا ندري على وجه التحقيق: هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة: فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وأفلاطونية مجددة، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الإسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون. . . وسواء أكان هذا التأثير بطريق مباشر أم غير مباشر، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك.

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، وتسلسلاً يميل إلى إرجاع التأثيرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة، ثم أفلاطون وأرسطو، وأخيراً فيلون. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التي قامت

الاختلاف بتضح ذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث في المسيحية، وبين ما نجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن «تاريخ مدرسة الاسكندرية» (في جزئين؛ باريس سنة ١٨٤٥): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً بيناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين، وإن فليس ثمة تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وثمة عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويحصى بالذكر منها «الغنوص» γνῶσις، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى مسألة «الواحد» بوصفه مفارقاً لكل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانياً مسألة «الصدور» وثالثاً وأخيراً مسألة الهولي أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد. فإن أصحاب مذهب الغنوص؛ وخصوصاً الزعة التي قال بها منهم فلتيانوس؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات. ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قوهم بأن «الموناس» Μονάς أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين في فكرة

عليها النظرة الوجودية الجديدة في الحضارة السحرية العربية.

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة إلى الحديث عن تطورها، وجدنا أن الأدوار التي مرت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة: فالدور الأول هو دور وفيه وضعت

قالت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها كما تحددت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين العلم. وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر. ولكن يأتي بعد ذلك الدور الثاني فتقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول في تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد بامبليخوس؛ وفي الدور الثالث الذي يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية، فكان من نتائج هذا التأثير أن أصبحت أكثر تنظيمًا وأحسن تناسباً في الأجزاء، وأدق في التعبير، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة، إنما نجدها عند أبرقلس، لأن أفلوطين لم يترك لنا في الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء، بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً.

أفلوطين: والشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة هي أفلوطين الذي ولد بمصر في مدينة ليقيوبوليس على حد قول بعض المؤرخين، وإن كان فوفوريوس الذي ترك لنا المصدر الأول الرئيسي عن حياة أفلوطين في كتابه «حياة أفلوطين» لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول: إن أفلوطين كان يعني دائماً بالألا يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آباءه وأسرته، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متقدمة وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد. وقد حاول أن يرحل إلى الشرق، واتجه إلى الغرب، فذهب إلى روما، وهناك عني بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكاس، وهو كان يقول دائماً إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس. والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التي نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء

أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير، أما المذهب الكامل فإننا نجده عند أفلوطين. ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح في روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على معرفة الرجال، كما امتاز كذلك بالغة التي حاول أن يشبه فيها بفيثاغورس. وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جداً في الوسط الذي وجدت به. وتوفي أفلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد.

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور متأخر، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظماً لمذهبه، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع، في الغالب، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله. ولهذا كان يبدو عليها طابع التأثير والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص. وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فوفوريوس.

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفتاء الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد. أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناهٍ وكل موجود ما خلا الله متناهٍ زائل، وبالتالي لا قيمة له. فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه. ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية

على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون، فبدلاً من أن يقول مع أفلاطون فيما يتصل بالهوية بين العالم المحسوس والعالم المعقول، إن هذه الهوية تامة، بمعنى أن هناك مبدئين أصليين: هما المعقول والمحسوس، ولا يرد الواحد إلى الآخر، نجد أفلوطين يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين المعقول والمحسوس، أعني أن هناك ترتيباً ونظاماً قمته المعقول من حيث أنه الأول، ثم تتلوها بقية الأشياء، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة الصرفة، أي أن المادة تشق في النهاية من الأول. كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكار في عقل الله، وبالتالي هي الله عند أفلوطين، بل نجد أن الأشياء ترتب بحيث يكون «الأول» في القمة، يليه «العقل الأول»، ثم بقية العقول.

ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات، فإن هناك مع ذلك هوية غير معبورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. وهذا يظهر لنا شيئاً، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله، وصلته ببقية الأشياء من معقولات ومحسوسات. وعلى كل حال، فإن وضع المذهب الوجودي عند أفلوطين هو على النحو التالي: فترى من ناحية أن هناك عالين بينهما هوية من ناحية، وبينها ترتب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب المعقولات ثلاثة مبادئ، أو إن شئنا أقاليم، هي الله والعقل والنفس. والله هو الأول، الواحد، المبدع، اللامتناهي. والعقل هو صور الأشياء الموجودة، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكون في الواقع وسطاً بين فعل «الأول» وتحقق «العقل» بوصفه صوراً.

فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة. ولنبداً بالله، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذي به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين هو أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل. وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. ونرى في هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين

والكشف. ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة، بل يفترض ابتداء الموقف الشككي، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق. ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإننا سنجد فلسفته تنقسم في الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: الأول العالم المعقول، والثاني عالم المحسوسات، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول.

العالم المعقول:

١ - الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالمين هو عالم النفس أو النفس. فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور؛ ثم العالم المادي أو الذي تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره؛ ثم النفس.

أما أفلوطين فإنه وإن أخذ بجزء من هذا التمييز، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله؛ فإننا نراه يفرق أولاً بين عالين: عالم المعقول وعالم المحسوس؛ ولكننا نجده بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه أخص. فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشق من مبدأ أعلى منها، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال، أي بمعنى أن هناك هوية غير معبورة بينها وبين بقية الصور. أما أفلوطين فقد علا بفكرة «الأول» أو المبدأ، علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوية لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها، ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيد لوجود هذه الهوية في حالتين: أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس - نقول

ننعت الله إلا بالصفات السلبية. وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول، وهي أنه لامتناهٍ واحد خبير، أي أننا سنضطر في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية، منها سنستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله. ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف، فكيف وصح هذا، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة، ولا يناله علم، وإلا لم يكن أول؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما، على حد تعبير النص. وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً: اللاتناهي - الوحدة - الخير - أو بتعبير آخر: اللامتناهي والواحد، والخير؛ وقد يضاف إلى هذا، الفعل أو القدرة.

فلننظر أول الأمر في صفات السلب، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة، وهذا يتناقض مع المبدأ الأصلي في صفات الله ونعني به الوحدة والبساطة. وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة، لأن ماله صورة محدد، والله - كما قلنا - لا يقبل التحديد، لأنه لامتناهٍ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة. وإذا لم تكن له صورة فليس بذئ جمال، أي لا يمكن أن يقال إن الله جميل، لأن الله هو الجمال، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها؛ بل أكثر من هذا، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادي، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال. وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلاطون مباشرة، وهو ديينيس الأريوباغي المزعوم. وكذلك لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقدراً لأن المقدار يتناقض مع اللاتناهي: فإن أي مقدار مهما كان، لا يمكن أن يتصور غير متناهٍ في نفسه. كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة. كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلاطون، وهي الصفات المعنوية المعروفة. فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة، لأنه إذا كان مريداً، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره، والاحتياج يتناقض مع

السابقين؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخبير، ولئن قال بالوحدة، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه «فكرُ الفكر»، وأنه غني مكتفٍ بذاته، فإننا نجد أفلاطون لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة. ففكرة الوحدة في الله، هي الأساس في نظرية الله عند أفلاطون، ولهذا نجد أفلاطون يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار، أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم، حتى مجرد وهم، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فنجد أنه ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة. فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط.

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلاطون أن ننقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «التساعات»:

«كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراباً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح. [و] ذلك أن منها ما هو ثانٍ بعد الأول، ومنها ثالث؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد). و ينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط)، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً؛ وأن لا يكون له صفة، ولا يناله علم التثنية، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك إنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول التثنية» - («التساعات»، ٤ : ١٥٦ إلى ١٦٢).

ففي هذا النص نجد أفلاطون يعرض لنا صفات الله، سواء الصفات السلبية، أو الصفات الإيجابية: ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً، أعني أن نقال عليه صفة إيجابية، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن

أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب: فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم، وإنه حياة فوق الحياة، وإنه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار.

فكان الصفات السلبية لله تنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية، بل لا بد، مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع. وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقين: الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي، وهي أن الله في مقابل كل فإن وكل حادث، أي أن الله هو اللامتناهي. واللامتناهي هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب، وعدا ذلك من الصفات التي لا تليق إلا بما هو فإن. والطريق الثاني أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير. ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين: الواحدية والخير، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشيء لطريقة أفلوطين الخاصة.

وأفلوطين يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب، وأنه الذي لا يقبل التجزئ في مقابل الكثرة، وأنه الأول في مقابل التالي والمشتق، أعني أننا لا نستطيع في الواقع أن نحدد ماهية هذه الصفة، صفة الواحدية إلا بصفات سلبية، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية سنحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبية، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزئ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة، رياضية كانت أو عقلية، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة، فإنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب. وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خير بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير. وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو في داخلها، وتكون محمولة عليه أي أعم منه. فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد. ولهذا

الوحدة والبساطة في الأول، بل لن يكون حينئذ أول، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع. هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع، أي على أساس أنه يتغير من حال إلى حال، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً. كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات، وبمجموعها يكون الحياة، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالي الحياة. ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضي القسمة، أي يتناقى مع البساطة، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معاني جزئية لاستخراج معنى كلي. وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمعقول، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً - أي عالمًا ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلاً، والعاقل بوصفه معقولاً، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة، أي أن ننفي هنا البساطة. كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر، لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر، والأثر المباشر يقتضي النقل من أحوال إلى أحوال، وهذا بدوره يقتضي التغير، أعني يقتضي في النهاية الكثرة والتركيب، أجل، إن الله يؤثر في الكون بقدرته، لكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو في سكونه وثباته. وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية، فعلينا أن ننفي عنه كذلك صفة الوجود، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً، أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، وما هو خاضع ومتأثر متغير، أي لا يمكن أن يكون بسيطاً؛ كما أن الموجود لا بد له من مبدأ للوجود، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود، فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً، وهذا يتناقى مع كونه أول. ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها. وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية، فعلينا

حالة تأثر دون تغير في المؤثر، وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التي تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحريك السماء الأولى بواسطة المحرك الأول: فحالة العشق التي بها تتجه السماء الأولى إلى المحرك الأول، فتتحرك دون أن يتغير هو، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء، تشبه تماماً هذه الحالة، حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين. فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته، وإنما يحدث وجوداً في الخارج فحسب؛ وظاهر أنه كما قلت الوسائط بين الأول وبين الحادث، أعني كلما اقترب الحادث من الأول، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي، يبدأ من الأول حتى يصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة، وقابلاً لأن يتخذ أية صورة. والذي يحدث في هذه الحالة، هو أن الأول يعطى الثاني صورته، والثاني يعطى الثالث صورته، وهكذا باستمرار حتى يصل إلى آخر الأشياء. وآخر الأشياء لن يكون محدثاً لأية صورة، وتبعاً لهذا لن يكون مالِكاً لأية صورة، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدّد الصّرف، أي هو الهولي، والمادي.

وهكذا نجد أن الوجود كله، ابتداءً من الأول حتى آخر الأشياء، يكون وحدة تامة، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح، وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوّرة المرتبة الأدنى منها، وهكذا باستمرار حتى يصل إلى شيء يُوهب الصورة، ولا يهب الصورة. فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية، أو على أساس فكرة التحريك، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال.

ولكي يفهم أفلوطين هذه الأشياء التي يعسر جداً أن يعبر عنها بـ «بلغة العقل، يلجأ إلى لغة القلب، أي إلى الأمثال والتشبيهات، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن ينبوع دون أن يتغير ينبوع، فالخلق بالنسبة إلى الخالق هو كشمع الشمس بالنسبة إلى الشمس. وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً،

سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستتحلّ في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة، وهذه القوة تفيض بما فيها منتج الوجود. ولكن هذا الفيض كما سترى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها في الخارج، أو على الخارج، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها، وتكون العلية عندها أن تبدل آثارها لا أن تبدل جوهرها. وهنا الفارق الكبير بين العلية حينها تقال على الله أو على الأول، وحينها تقال على بقية الأشياء، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً، ومستصبح فيها بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار، إن في المسيحية أو في الإسلام، أو في كل المذاهب التي تنتسب إلى الأفلاطونية، وتناثر بها في الفلسفة الحديثة، ونعني بها «فكرة الكمال». فالعلة هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة عما في الداخل لكي ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير في الممنوح، لأن جزءاً منه هو الذي سيتكون منه الممنوح؛ فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية، إذ أن أي شيء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر. ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات. إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته، فالعلم الذي عندي وأنتقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل؛ وإنما يظل العلم عندي كما كانت عليه الحال من قبل، إن لم يكن أكثر، لأن الفيض في هذه الحالة، أعني الفيض الروحي، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر، وإنما يكون دائماً على صورة حصول تأثير في الخارج؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشيء آخر هي حالة العلية، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادي. وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أياً كان: يظل كما هو في استقلاله وكماله وذاته، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثير الشيء الخارجي، أو بتعبير أدق، بأن يحدث تأثير خارجي، وهذا التأثير الخارجي الذي يحدث يكون وجوداً ليس منتزِعاً، وكأنه جزء من الوجود الأول، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشيء آخر. والعلية مفهومة على هذا النحو هي التي تضاف وحدها إلى الله؛ وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية المحدثة وفي كل المذاهب التي تقوم لعل التسلسل العلّي الذي يظهر واضحاً عند أرسطو، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك، وإنما تقوم على فكرة الكمال، بمعنى وجود

نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج.

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد. ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً في الكثرة، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حينئذٍ بمذهب وحدة الوجود، وإنما هو مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد، وهذا يتنافى تمام التنافي مع فكرة أفلوطين).

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة، كثرة العالم المحسوس، موجودة في الواحد.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكُون وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول بحسبانه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيها عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله، أي تنقوم بقوته. ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد، أعني أنه يقول إن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة. أما وحدة الوجود بالمعنى العام، فهي القول بالاثنتين معاً أي الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد. والفارق هو في نقطة البدء: هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونرتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى

يؤذن، لو أنه أخذ بحروفه، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدُّد للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة، أعني أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء، والقوة الحائلة منه في جميع أجزاء الوجود، سيقضي لو أنجز بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد ونعته في الأشياء. ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعتراض المنطقي العقلي إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعيان. وأحسن التشبيهات التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول في الكون كحلول الروح في البدن، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن تتصور الروح حالة في مكان وتعمل بالذات، ولهذا تعدُّ الروح في هذه الحالة حالة في جميع أجزاء الجسم، مع عدم تبيد أو تكثر. والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير، عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقُّ عن لغة العقل. وعلى كل حال، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولاً أو متعلقاً في وجوده بالأول. وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطائية، وإنما يقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ، وإنما عن طريق التأثير فحسب: فالحادث في حالة تأثر بقوة المحدث، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول.

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو، فهل يجب أن نفهم منها ما نفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيه بما فيه على الخارج، بمعنى خروجه منه إلى الخارج، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور انكاراً تاماً، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه. وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً. ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين. ولكننا لا نستطيع أن

يتوقف على الأعلى، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالي: الجسم يشترك ويتعلق بالنفس، والنفس تشترك وتتعلق بالعقل، والعقل يشترك ويتعلق بالاول الواحد. فإذا كنا قد انتهينا من البحث في الاول الواحد، فلنتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه، ونعني به العقل.

٢ - العقل الاول $\nu\omicron\varsigma$

إذا كنا قد وصفنا الاول بأنه الواحد وميزناه هذا التمييز الحاد، فمن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الاول ليس متميزاً بميزة الوحدة، وإنما فيه ثنائية؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الاول. ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني على أساس انها تقوم بالوحدة؛ أعني أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالآب، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للآب، وهذا الطابع هنا هو الوحدة. فالواحد الاول يطبع ابنه، أي الثاني، بطابع الواحد، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني، لأن الوحدة في الثاني في مرتبة ادنى من الوحدة في الاول. وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الاول على أساس أنه فوق العقل، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عال كل العلو، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل، ما دامت الميزة الاولى للواحد بحسبانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل، فكأن الثاني إذن هو العقل. ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الاول، فهذا الثاني هو عقل من ناحية، من حيث أن الاول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الاول ويكون الاول - كما قلنا - من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً - والكل بمعنى واحد. ولكن باعتبار الصلة من الاول بأزاء الثاني، سيري أن الثاني يقوم بالاول، بمعنى أن وجود الثاني لكون الاول (الكون هنا بمعنى الكينونة)، فهو إذن وجود. وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية خصوصاً ابتداءً من أفلاطون. إذ نجد أفلاطون أولاً يقول في «السياسة» إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل،

وصورة الوجود؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً. وثانياً نجده في محاوره «السوفسطائي»، يبحث كثيراً في الصلة بين الفكر وبين الوجود، فينتهي حينئذ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً. ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول: إن العقل الذي هو عقل - عاقل ومعقول معاً، ومعقول لذاته في نفس الآن، إنما هو جوهر، أي أن فكر الفكر جوهر، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات. فكان هذه خطوة أيضاً في عد الوجود والفكر شيئاً واحداً. ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح - وإن صيغ بصيغة رياضية - عند الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة - فنجد حينئذ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطين قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول، أو الفكر، لا من أجل جعل العقل هو الأصل في الوجود، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل وأن العقل هو الأصل في الوجود وأن لا وجود إلا للعقل، وفي هذا نرى الطابع الذاتي الذي يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين.

وهذا العقل، الذي هو الثاني بالنسبة إلى الاول، يعقل على طريقة أرسطر، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للاول الذي صدر عنه. فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكري البرهاني، وإنما يشاهده ويعاين ويكشف ويتدقق فحسب، ولهذا كان من العسير أن نعبّر باللغة عن طريقة عيان الثاني للأشياء التي يعاينها، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الاول الذي صدر عنه بأن يتأمله وفي تأمله للاول يكون وجوده من حيث هو فكر. فهو موجود باعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الاول، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقة وجدانية، وأن موضوع هذا التعقل هو الاول.

إلا أن العقل حينها يتعقل، إنما يتصف بصفات، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة. فالعقل - وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً - له من ناحية الفكر ثلاث مقولات: الفعل والحركة والتغير؛ ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان. وهنا نرى

أرجح تفسير لرأى أفلوطين في هذا الصدد - يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد، والصور لا توجد للأشياء، بل توجد للأفراد، وحينئذٍ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لا متناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر. ومن ناحية كون هذه الصور، أي انتسابها إلى الأشياء التي هي صورة لها، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شيء صورة، حتى الأشياء الفكرة والدينية، وما أشبه ذلك. أما أفلوطين فينكر ذلك، ويعمل الصور التي للموجودات المحسوسة في المرتبة العليا، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هي في الواقع الوجود، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين - كما قلنا منذ قليل - واحد، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور، التي نجدها عند أفلاطون، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو في المرتبة.

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور، كما يقول عن العقل بوجه عام، إن بها اختلافاً وتميزاً. وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية، كما أن التغير الذي يضاف كمقولة إلى العالم المعقول يقتضي كذلك وجود الحدوث والإمكانية. والحدوث والإمكانية معناهما في الواقع وجود المادة أو الهوى، لأن الهوى معناها الإمكانية المطلقة، وحيث توجد الهوى توجد الإمكانية، وحيث توجد إمكانية توجد هوى. وعلى هذا فإذا كان ثمة إمكانية في العقل، فثمة هوى. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهوى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادي. بل يجب أن يميز بين نوعين من الهوى عند أفلوطين، فهناك هوى معقولة، وهوى محسوسة. وكلتاها تكاد تكون في تعارض تام مع الأخرى: فالهوى المعقولة تمتاز بالثبات، بينما الهوى المحسوسة تمتاز بالتغير، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين. ولكن هذا الفارق عنه يتعلق بجوهر فكرة الهوى في ذاتها. ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل: أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهوى المحسوسة والهوى المعقولة، اللهم إلا في الاسم؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذي يميز بين هذين النوعين من الهوى. وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من

أفلوطين يحمل بشدة على مذهب أرسطو والرواقين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطائية على أساس أن فكرة الوحدة حينها تقال على العالم المعقول، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد، على النحو الذي رأيناه. والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول، لأن الكم، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصلي، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف: الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً، فلا يمكن أن يعد أصلاً ومحمولاً أصلياً، أي مقولاً عليه؛ وكذلك، وبمثل هذا، يقال عن بقية المقولات الأرسطائية. كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير، فيجب حينئذٍ أن نميز، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير؛ ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير، وحينئذٍ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول. وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها، هي تلك التي تحدثنا عنها، وأعني بها من ناحية العقل أو الفكر: الفعل والحركة والزمانية، ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم التغير، وعدم الحدوث في الزمان.

والعقل حينها يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة. وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل، أي إنها أفكار في العقل، وليست أشياء تختزن في العقل، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلوطين أنها فاعلة؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذي للصور عند أفلاطون. ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذي تحدث به أفلاطون عن صورته في آخر حياته؛ أي بوصفها أعداداً. وقد كان العصر الذي نشأ فيه أفلوطين عصرًا يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية في كل تفكيره، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد. ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها: فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين - وهذا

بالفعل هنا المعنى العادي - أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل.

وهذا الثالث هو النفس. فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات، أعني قربها من العالم المحسوس، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم - مما هو معقول - وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس. وحينما يتحدث أفلاطون عن النفس، فلإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية، كما هي عند أفلاطون: فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس. ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلاطون بدرجة أعمق، وجدنا أنه يلجأ إلى القول أولاً بشائية في هذه النفس، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل. فلا بد له من القول، تبعاً لهذا، بنوعين من النفس: نفس عليا، ونفس دنيا. أما النفس العليا فهي أقرب ما تكون إلى العقل، ولذا كانت أبعد ما تكون، بالنسبة إلى بقية النفوس، عن إحداث المحسوس. وأما النفس الدنيا، فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة. ولهذا نجد أن أفلاطون لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً، بل قال به مزدوجاً. وأكثر من هذا نجده يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع، ويقول بوجود عدد كبير جداً من النفوس. وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد. وهو هنا يلجأ من أجل هذا إلى عدة تشبيهات: فيشبه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم، أو بالأفكار المختلفة في داخل المذهب، أعني أنها تكون كلها وحدة واحدة، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة.

وتأتي بعد ذلك، فيما يتصل بالنفس، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس. فكيف يمكن النفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك - وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً - كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها؟

هنا نجد أفلاطون يجيب عن هذا بأن يقول: إن

درجات العالم المعقول، وهي درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً، وأن فيه تمايزاً، مع ذلك، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه. هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول، فإنه أبدي لا يفنى.

٣ - النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث. وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها في هذا الثالث، فلم يعد غير المحسوس في الوجود. وكما أن الثاني في مركز وسط بين الأول وبين ما يليه، كذلك هذا الثالث في مركز أوسط فيما بين الثاني والعالم المحسوس. وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذي أقمنا عليه فكرة الثاني هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقي الدقيق إلا في الأول، وكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت في الثاني، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور في الثاني أو في العقل، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر في هذا الثالث.

وهذا الثالث وإن كان في مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس، فإن قربه من الثاني أشد من قربه من العالم المحسوس، أعني أنه في صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثاني، أي أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوه. ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك في الثاني، وبدرجة أكبر في العالم المحسوس؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها - كما هي الحال في العقل - وحدة، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة، كما هي الحال في العقل. هذا إلى أن الصفات أو المقولات التي نسبناها إلى العقل نجدها كذلك، ولكن بدرجة أقل طبعاً، في الثالث، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل. وهذه الصفات هي: الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر، والثبات واللازمان من ناحية الوجود. إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس، لأن النفس ستكون في الواقع في مركز البارئ أو الصانع، وهي التي تصنع العالم المحسوس، فمن هنا كانت وظيفة الفعل - ويُقصد

يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعيين مطلق، وتلك هي الهوى أو المادة. فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له، فكذلك نقول عن الهوى في الطرف الآخر المقابل تقابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعيين، وأن ليست لها صفة. إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض، فنقول عن المادة إنها لا تعيين صرف ولا صفة لها، لأنها قابلة لكل تعيين، ولا لتعيين بالذات، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة، لأنه فوق كل صفة، أو لأنه صفة فوق كل الصفات. وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنوع قريبة من هذه، وكذلك أرسطو - وإن كان هذا بدرجة أقل عنده - فإننا نجد أفلوطين يزيد عليها في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عانته الفلسفة اليونانية في التطور السابق مباشرة على أفلوطين، وأعني به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثين؛ وفيلون بوجه أخص. فإن فيلون والفيثاغورية المحدثين قد نظرت تبعاً لتغليب النظرة الأخلاقية - وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية - نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنتع نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر. وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون في الدور المتأخر من أدوار حياته، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر. ولهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهوى شر، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير، أعني أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونفي أو عدم للخير، أي أن الخير، وحده هو الإيجابي، أما الشر فهو عدم الخير، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا. ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث إن المادة هي اللاتعين، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التي أثرت في تصور المادة في الفلسفة اليونانية في هذا الدور.

وحينئذٍ يجب أن نسأل - خصوصاً وقد عني أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفي لديه - : هل لم

النفس لما رأت اشتياق الهوى إلى وجود صورة لها، منحتها هذه الصورة، فأضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة. وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها، لأنها إنما تحمل في المادة - والمادة كثرة - محفظة مع ذلك بما لها من وحدة، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن: لا يمكن القول بأنها في محل بالذات، وإنما حالة في البدن كله، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها، ويتقوم في الواقع بها.

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم، عالم النفس، إلى ما يليه، كان لدينا العالم المحسوس.

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الوجود، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس. وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أي أن إضعافاً مستمراً للعقول. هنالك لا بد للإنسان أن ينتهي إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل، فيتكوّن عن ذلك مزيج هو المحسوس. وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم معها تعاقب عليه التغير، لنفس الأسباب التي ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعني المادة. فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد، وهذا المحل هو المادة.

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التي يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة، وهو يغالي في إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة، وأعني بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف، ولا تعيين خالص. وذلك أن ما اضطّر أفلوطين إلى القول بوجود المادة، هو أن المادة هي الحد النهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولي للقوة العاقلة، فالقوة العاقلة - أو العقول - يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد، ولا بد أن ينتهي في النهاية إلى شيء هو في أدنى درجة من العقولية، أو بعبارة أوضح: في درجة خالية من كل معقولة. ويقصد بالخلو من المعقولة هنا الخلو من الصورة تماماً، لأن الأصل في العقول هو الصورة، وما يتبقى عنه صفة العقول يكون خالياً من الصورة. أي

المحسوس هو كالأشعة بالنسبة إلى الشمس أو كفروع الأنهار أو النهرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عني بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول؛ فحينئذ لا يشك في أن الصورة التي في المرآة، وإن لم تكن هي الأصل، فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل. هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تعكس شيئاً واحداً، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء. ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشوهاً كبيراً على أقل تقدير، في الصورة المتكونة. وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال. فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين: إما أن نقول الأصل شر، فالصورة شر كذلك، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل، وهو الواحد الأول الأكمل... الخ هو الخير، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً، أي في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد.

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول بأن العالم خير، ويعني هنا خصوصاً وفي عبارات خلافة شعرية بتمجيد هذا العالم الخير، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض. ويعني أخيراً بمسألة العناية الإلهية: إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر، أعني الجبر والضرورة. ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذلك، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو، تسوده الصدفة، لأنه صورة لمعقول، والمعقول يسوده العقل، أي تتنفي معه الصدفة والاتفاق. ويرد على أصحاب الرأي الثاني بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكد بها الإنسان؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو

يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها، لكنه لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد، وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولي للمعقول، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهي إلى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول، وهذا الشيء هو الهولي. ولما كانت هذه الهولي مبدأ السلب، فهي بالتالي مصدر السلب، والسلب هو الشر، فكان الهولي بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما، هي مصدره وهو الشر.

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة. فنراه من ناحية، وتبعاً لنظريته في الوجود، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة، وينعته بأنه شر، ويأن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر لكل فساد، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - في كلمة واحدة - شر. ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول: إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وذلك الموقف الثاني قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلاً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداء: فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا... فكان عليه لكي يعارضهم من هذه الناحية ولكي يكون من ناحية أخرى مخلصاً لأبائه الروحيين، أعني الفلاسفة اليونانيين بوجه عام، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير في هذا العالم. ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب الرأي القائل بأن العالم المحسوس شر، فيقول أولاً: كيف يحق لكم أن تمنعوا هذا العالم بأنه شر، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو الله، وأنتم تقدسون هذا الإله؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذي أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول، وقد أنتجه على صورته، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب؟ وهنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة؛ فيمثل بالشمس؛ قائلاً إن عالم

بالنفس الإلهية، روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان، لأنها توجد أبدية، أبدية المعقول أو النفس الكلية، وهي لا تقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتقص، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء، والربط بين شيئين، كما هي الحال في الفكر، لأن إدراكها وجداني مطلق، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال، لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول. وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النوس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس إنسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن، أي ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن. وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن، بل وينكر أن يكون لها خلود. وأما أفلوطين، فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس. فما دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن، وستكون بعد مغادرتها للبدن، وخلود النفس بالتالي مؤكد.

وأيّ ما كان، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلاً رئيسياً لإثبات خلود النفس فنراه يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في «فيدون» دون أن يضيف إليها شيئاً يعتد به. وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شيء

الخير، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها. أما العناية الفردية، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة، فينكرها أفلوطين لأنه يابى أن يضيف إلى الله، أو الأول، أن يعلم كل هذه الجزئيات التي تحدث تغيراً في طبيعته وكثرة فيها، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض، من أجل تحقيق انسجام في الكون.

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية.

أما العلة في أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسماني فإنها هي ذاتها العلة التي بها نشأ النوس كشيء صادر عن الواحد الأول، والنفس الكلية كشيء صادر عن النوس. فالنفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي تصدر بها النفس الكلية عن النوس. وهنا يجب أن يفرق في داخل النفس الكلية، كما قلنا من قبل، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقي، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد في العالم المحسوس بالذات. فكما أن النفس الكلية هي المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل، فلا بد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التي تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه. وهنا نجد النفس الكلية ستقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة: فهي من ناحية تشارك النفوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن، فتكون أبعد ما تكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية.

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسمى كما فعل الرواقيون، فإن أفلوطين يكرس فصلاً مهماً من «التساغات» من أجل تنفيذ هذه النظرية، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم، ويستعيز عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس، خصوصاً فيما يتصل

الوجد يدرك الصور كما هي في النفوس، فإن الإحساس يدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر. إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة، أي أنه لا ينسب إلى الإحساس تلك القيمة التي نسبها إليه أرسطو، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدل، ويجب على الإنسان في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدل المتكرر المتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات. لا بد إذن من التخلص من درجة الإحساس والارتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هي درجة النظر، ونقصد بها الدرجة التي فيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها وبعض، ويربط فيما بينها من أجل البرهان. وأفلاطون يعتقد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون. إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات، وفي حالة الديالكتيك تكون في حالة ثنائية، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات. وفي هذا كله نجد النفس الإنسانية لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلياً أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة، وأن ترتفع إلى درجة أعلى من المعرفة: فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها؛ وعلياً كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما بحسبانها وجوداً أو اتحاداً وهوية، أعني أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدل والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة. وهذه الحالة هي حالة «الوجد».

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر. وفي هذه الحالة

يتصل بالبدن. وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معين إلى أن تتخذ هذا المظهر. وهنا نجد أفلاطون ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية، ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج، فإنها هنا تكون حرة ومسؤولة عن هذا الفيض، أي عن حلولها في البدن. ولكننا نجد أفلاطون من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن، ويقول إن ثمة وقتاً لا بد أن يأتي وتضطرب فيه النفس إلى أن تحل في البدن. فهنا حرية من ناحية، وجبر وضرورة من ناحية أخرى.

لكن في وسع أفلاطون أن يتخلص من هذا التعارض، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله، وهو أن كل شيء أعلى مما يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى - هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعني أن تحل به، بينما كانت الناحية الأخرى، ناحية الشر الذي يحل بالنفس من جراء تعلقها بالبدن - خصوصاً وأن أفلاطون قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض، وذلك يفسر بأن أفلاطون قد وجد أننا هنا ننقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض - نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلاطون أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه، وبالضرورة ستضطرب النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان عليها أن تنزل به، ومن هنا كذلك اضطرب إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين.

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط في النظر، وينتهي إلى الوجد. فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة، ويقول عنه أفلاطون إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس. ولو أننا نجد أفلاطون مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمة ليست بالقليلة، فيقول عنه إنه صورة للمعقول، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو

والروح الشرقية. وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية. إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء. وهذا الإبقاء للموضوع في الذات، وهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع، ينتهي الفكر القديم.

نشرة «التساعات»

خير نشرة نقدية لـ «التساعات» هي التي قام بها: P. Henry و F.R. Schwyzer في أكسفورد سنة ١٩٥١.

أما الترجمات فنذكر منها:

١ - إلى الفرنسية مع النص اليوناني، ترجمة

E. Bréhier عند الناشر Les Belles-Lettres في باريس.

٢ - إلى الإنجليزية، ترجمة S. Mackenna و B.S. و

Page، في ٥ مجلدات، سنة ١٩٢٦ - سنة ١٩٣٠. أما ما ترجم منها إلى العربية في القرن الثالث الهجري فقد نشرناه في كتابنا:

عبد الرحمن بدوي: «أفلوطين عند العرب»، ط١

القاهرة سنة ١٩٥٥؛ ط٢، القاهرة سنة ١٩٦٦؛ ط٣، الكويت سنة ١٩٧٧.

مراجع

- W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 1918.
- A.H. Armstrong: Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, 1940.
- E. Bréhier: La Philosophie de Plotin
- G. Mehlis: Plotin, 1924.
- Hans Oppermann: Plotins Leben, 1929.
- Jean Guitton: Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, 1933.
- Marcel de Corte: Aristote et Plotin, 1935.

أفانارس

Avenarius

هو مؤسس النزعة النقدية التجريبية.

ولد في براغ (تشيكوسلوفاكيا) في ١٩ نوفمبر سنة

يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً؛ فتكون النفس حينئذٍ في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عياء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء». وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا تعيناً صرفاً، وأصبح فناء مطلقاً؛ إذ أنه هو اللائق بالصرف في هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد، فيكون في حالة تسراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدري بعد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل. فإذا ارتفع من هذه المرتبة، مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله. والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمة ذات وموضوع، بل أن تكون الذات هي الموضوع، والموضوع هو الذات، فتكون بين الاثنين هوية مطلقة.

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في حالة طمأنينة خالصة فيها يسمونه باسم «حالة النفس المطمئنة» عند المتصوفة المسلمين، أو «حالة الاتحاد بالله»، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية، أو حاصللاً على الذات الإلهية، أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً. وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذٍ سلبية صرفة، هي حالة القبول أو التلقي للممدد الوارد من جانب الواحد.

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، ولا يكون ثمة انسجام بين الاثنين ولا تفرقة، وإنما يكون محو لعالم الموضوع في عالم الذات، فننتقل حينئذٍ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فضلاً تاماً، أو شبه تام بين الروح اليونانية

١٨٤٣ . وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٨ أغسطس سنة ١٨٩٦ .

تعلم في جامعة ليبتيك وعين معيداً فيها سنة ١٨٧٦ . وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة زيورخ ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته . أهم مؤلفاته كتابه « نقد التجربة المحضة » (في مجلدين ، سنة ١٨٨٨ - سنة ١٨٩٠) . وفيه وضع أساس النزعة النقدية التجريبية التي هاجمها خصوصاً لينين .

تقوم هذه النزعة على أساس أن مهمة الفلسفة هي أن تصنع تصوراً طبيعياً للعالم قائماً على التجربة المحضة . ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الاختصار على ما يعطيه الإدراك الحسي المحض مع استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية التي أدخلها الإنسان - بإسقاط باطل - في التجربة إبان فعل المعرفة ، وإلغاء التمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي ، والاستغناء عن التفسيرات المادية والمثالية على السواء . إنها إذن عودة إلى الواقعية المباشرة الساذجة التي تمثل بداية التفكير العقلي (راجع كتابه : « التصور الإنساني للعالم » ط ٢ ص ٤) . إن النقدية التجريبية هي إعادة بناء وحدة التجربة الأصلية التي فيها الأنا ، والبيئة المحيطة ليسا أمرين منفصلين ، بل مجريان على سواء وهي تؤكد للطابع الموحد غير المتفاضل للتجربة .

وفي هذا يتفق مع أرنست ماخ . فكلاهما يتفق مع الآخر في نظريته إلى العلاقة بين الظواهر الفيزيائية والظواهر العقلية ، وفي المعنى الذي يفهمان به مبدأ « الاقتصاد في الفكر » ، وفي تأكيد أن التجربة المحضة يجب أن تعد المصدر الوحيد المقبول للمعرفة . واستبعاد الإسقاط الداخلي العقلي عن التجربة هو عينة محاولة ماخ لاستبعاد كل عنصر ميتافيزيقي عن المعرفة التجريبية . بيد أن كليهما وصل إلى نفس النتائج بطريقة مستقلة الواحد عن الآخر .

وأفانريوس يقيم تصوره للتجربة المحضة على أسس بيولوجية . فهو يرى أن كل فعل من أفعال المعرفة يجب أن يفسر على أساس الوظيفة البيولوجية (الحيوية) التي يؤديها ، وهذا وحده يمكن أن تفهم . وهذه الوظيفة تقوم بدورها على فكرة اعتماد الإنسان اعتماداً كلياً على البيئة المحيطة به ونقطة انطلاقه من الزعم أن هناك تنسيقاً مبدئياً بين الفرد والبيئة . ونتيجة لذلك فإن كل فرد يجد نفسه في مواجهة بيئة تتألف من عناصر متعددة متباينة ، وبإزاء أفراد آخرين يقررون تقريراتهم عن هذه البيئة .

ويصف أفانريوس التجربة المحضة على أساس مفترضات سابقة بيولوجية ويقول إن مصمونات تغيرات الفرد ويرمز إليها بالقيم λ تتوقف على تغيرات الجهاز العصبي المركزي - ورمزه λ - وهذه التغيرات تتوقف بدورها على الوسط ورمزه R وعلى تغذية الفرد (ورمزها S) . والتوازن الحيوي للفرد يتوقف على عيّنات تكيفها البيئة والتغذية ، ويرمز إليها أفانريوس بالرمز الرياضي للدالة الرياضية $f(R)$ و $f(S)$ وفي كل مرة تختلف فيها $f(R)$ عن $f(S)$ يكون هناك اتجاه نحو التدمير ، بينما إذا اتجهت الدالتان نحو التعادل فإن هذا يدل على المحافظة ، ولا يمكن الوصول أبداً إلى التعادل التام ، بسبب التغيرات التي تحدث في R (= البيئة) . ومن بين العناصر المكونة لـ R توجد عناصر تتكرر دائماً وتعود ، والنمو المتوقف على λ (= الجهاز العصبي المركزي) يتعين خصوصاً بهذه العناصر . وبدلاً من التيار المتغير لقيم E ، ينتج وسط (بيئة) ثابت فيزيائي أو اجتماعي ، وألفة المهيجات تحدث نوعاً من الأمن وتعمل المعرفة إلى إلغاء الشعور بعدم الإلفة الذي بمقتضاه يبرز العالم لغزاً .

وهكذا فإن التجربة المحضة يدخل في تركيبها أمران : عناصر ، وخصائص . فالعناصر هي الإحساسات (ساخن ، حلو ، إلخ) والخصائص هي أحوال علاقات التوقف بين R و S . و « الفيزيائي » و « النفسي » هما خاصيتان للتجربة المحضة ولا يناظرهما أية ثنائية في الواقع .

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ « الاقتصاد في الفكر » يدعونا إلى أن نستبعد من الصورة العقلية كل العناصر غير الموجودة فيها هو معطى ، ابتغاء أن نفكر فيها لنقاه في التجربة بأقل جهد من الطاقة نبذله ، وبهذا نصل إلى التجربة المحضة . والتجربة وقد نظمت من كل الإضافات المشوهة « لا تحتوي إلا على عناصر التجربة التي تفترض عناصر البيئة وحدها . وكل ما ليس من التجربة المحضة ، أي ما ليس خاضعاً للبيئة ومتوقفاً عليها ، يمكن استبعاده .

وتصور العالم إنما يتوقف على « المجموع الكلي لعناصر البيئة » ويتوقف على الطابع النهائي لنظام λ (أي للجهاز العصبي المركزي) . ويكون هذا التصور طبيعياً إذا تجنب خطأ الإسقاط الباطن introjection ولم تزيفه الاندساسات التشبيهية animistic إن الإسقاط الباطن يتحول الموضوع المدرك إلى الشخص المدرك له . وهو يشق عالمنا الطبيعي إلى شقين : باطني ، وخارجي ، ذات وموضوع ، عقل ومادة . وهذا هو

العقيدة، وبعد ذلك صار برتبة Prieur في أرفورت ونائباً كهنوتياً Vicaire عن مقاطعة تورنجن في سنة ١٢٩٨. وفي سنة ١٣٠٠ سافر إلى باريس لإتمام دراسته، مع بقاءه بلقب «قارئ للكتاب المقدس» Lector biblicus وكان ذلك إبان النزاع بين البابا بونيفاس الثامن وفيليب الجميل ملك فرنسا. واختلف الرأي هل كان في صف البابا أو صف فيليب. ومن يؤكدون الرأي الأول يؤكدون أنه حصل على الدكتوراه من البابا الذي استدعاه إلى روما، والقائلون بالرأي الثاني يقولون أنه حصل على كل شهاداته من جامعة باريس.

وعين مرشداً عاماً للدومينكان في مقاطعة سكسونيا. ثم عينه المجمع العام للدومينكان مرشداً للطريقة في بوهيميا سنة ١٣٠٧ ثم أرسل مرة أخرى للحصول على درجة أستاذ في اللاهوت. ومن ثم سافر إلى استراسبورج ولم يبق هنا طويلاً لارتباطه بجماعة البجاردين Beghards، فارتحل إلى فرنكفورت، ويبدو أنه وقع في مشكل هناك أيضاً فارتحل للتدريس في كولن. Köln. وفي سنة ١٣٢٦ حوكم أمام محكمة التفتيش الأسقفية في كولن - إذ استدعاه أسقف كولن، هينرش فون فرنبورج Heinrich von Virneburg، للمحاكمة متهمًا إياه بالهرطقة. فاحتج إكهرت على هذا الاتهام قائلاً إن الآراء التي أبداه ليست من الهرطقة في شيء. وفي ١٣/٥/١٣٢٧ أعلن في كنيسة الدومينكان في كولن براءته عما نسب إليه من تهم كان يقرأ نصها اللاتيني أولاً، ويتلوه بشرح باللغة الألمانية أمام الشعب الحاضر في الكنيسة. وأرسل التماساً إلى البابا، يوحنا الثاني والعشرين، لكن هذا رفضه. غير أن قضيته عرضت على الهيئة البابوية Curie romaine. بيد أن إكهرت لم يعش ليرى نهايتها، إذ توفي في سنة ١٣٢٧، ولم يصدر الحكم من الديوان البابوي إلا في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩، وفيه أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون إدانة ثمان وعشرين من القضايا التي تفتّوه بها إكهرت على أساس أن ١٧ منها هرطقة، والباقي غير لائفة وجسورة ومتهمة بالهرطقة.

مذهبه

لفهم مذهب إكهرت عامة ومعرفة الأسباب التي من أجلها اتهم بالهرطقة، يحسن بنا سرد القضايا الثماني والعشرين التي كانت عناصر اتهامه في القرار البابوي الذي أصدره يوحنا الثاني والعشرون في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩:

١ - لما سئل: لماذا لم يخلق الله العالم قبل اللحظة التي فيها خلقه، أجاب: إن الله لم يكن يستطيع أن يخلق العالم قبل أن

الأصل في نشأة المشاكل الميتافيزيقية (مثل مشكلة خلود النفس، ومشكلة التوازي بين البدن والنفس...) والمقولات الميتافيزيقية (مثل الجوهر) - وكلها مشاكل ينبغي استبعادها وبدلاً من الإسقاط الباطن ينبغي أن نقول بالتنسيق المبدئي النقدي التجريبي وبالتصور الطبيعي للعالم الذي يقوم عليه.

مؤلفاته

- Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinen Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876.

« الفلسفة بوصفها تفكيراً في العالم بحسب مبدأ أقل قدر من الطاقة. مدخل إلى نقد التجربة المحضة ».

- Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. Leipzig 1888- 90

« نقد التجربة المحضة »

- Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1891

« التصور الإنساني للعالم »

مراجع

- Oscar Ewald: Richard Avenarius als Begründer des Empiriokrizismus. Berlin, 1905

- V. Lenin: Materializm i Empiriokritizism. Moscow, 1900

- F. Raab: Die philosophie von Richard Avenarius. Leipzig, 1912.

- Jules Suter: Die philosophie von Richard Avenarius. Zurich, 1910.

إكهرت (السيد)

Meister Eckhart

فيلسوف صوفي ألماني كبير. ولد في Hochheim (بالقرب من Erfurt) أو في جوتا Gotha حوالي سنة ١٢٦٠، وتوفي سنة ١٣٢٧. والتحق بالطريقة الدومنيكانية في وقت لا نعرفه، وبدأ رهبانيته في دير أرفورت Erfurt وفيه أتم دراساته الدينية الأولى. ومن ثم ارتحل إلى كيلن (كولونيا Köln) لدراسة

لارادة الله، بحيث يريد كل ما يريده الله : ولأن الله أراد، على نحو ما، أن أخطئ ، فإني أنا لا أريد ألا أخطئ ، وتلك هي كفارته الحقيقية .

١٥ - الانسان الذي يكون قد ارتكب ألف خطيئة مميتة، هذا الانسان لو كان طيب الاستعداد لما كان ينبغي له أن يريد ألا يكون قد ارتكبها .

١٦ - الله لا يأمر بالفعل الخارجي بالمعنى الصحيح للكلمة .

١٧ - الفعل الخارجي ليس خيراً ولا اهلياً، وبالمعنى الصحيح الله لا يفعله ولا ينتجه .

١٨ - لنتيج الثمرة لا من الأفعال الخارجية التي لا تجعلنا اختياراً، بل من الأفعال الباطنة التي يفعلها الله المقيم في داخلنا .

١٩ - الله يحب النفوس، لا الأفعال الخارجية .

٢٠ - الانسان الخير هو الابن الوحيد لله .

٢١ - الانسان النبيل هو ذلك الابن الوحيد لله الذي ولده الأب منذ الأزل .

٢٢ - الله يلدني أنا ابنه كما ولد «ابنه» . وكل ما يفعله الله واحد . ولهذا فهو يلدني أنا ابنه الذي لا يتميز في شيء عن «الابن» .

٢٣ - الله واحد من جميع النواحي وفي جميع الأحوال، بحيث لا يمكن وجود أية كثرة فيه، واقعية أو عقلية، ومن ير ثنائية أو تمييزاً لا ير الله . لأن الله واحد خارج كل عدد ولا يؤلف وحدة مع غيره . والنتيجة هي أنه لا يمكن وجود أي تمييز في الله .

٢٤ - كل تمييز غريب عن الله، سواء في الطبيعة وفي الأقاليم، لأن الطبيعة نفسها واحدة وهي هي الله، وكل أقنوم هو واحد، وهو الطبيعة عينها .

٢٥ - معنى هذه العبارة : «يا سيمون، هل تحبني أكثر من هؤلاء» - وهو: أكثر من هؤلاء - معنى حسن ولكنه ليس كاملاً، لأنه في الأول والثاني، في الأكثر والأقل، توجد درجات وترتيب، لكن في الوحدة لا يوجد درجات ولا ترتيب . ولذلك فإن من يحب الله أكثر من القريب يجب حبا حسنا ولكن ليس بعد كاملاً .

٢٦ - كل المخلوقات عدم محض : ولا أقول انها شيء حقير أو شيء ما، بل أقول انها عدم محض .

٢٧ - يوجد شيء في النفس غير المخلوقة وغير القابلة أن تخلق : لو كانت كل النفس هكذا، لكانت غير مخلوقة ولا قابلة

بوجود هو، ولهذا فإنه لما وجد الله خلق العالم فوراً .

٢ - وبالمثل يمكن القول بأن العالم وجد منذ الأزل .

٣ - وفي نفس الوقت الذي وجد فيه الله ولد ابنه الاله، فإنه مساوق له في الأزلية ومساو له في كل شيء، وكذلك خلق العالم .

٤ - وكما في كل عمل، حتى الرديء، أقول: الرديء، بما فيه من ألم وخطيئة، كذلك فيه يتجلى مجد الله .

٥ - ومثلما أن من يلوم الغريب لارتكابه الخطيئة، فإنه يحمده الله بخطيئته نفسها، ويقدر ما يلوم ويخطئ، فإنه بالقدر نفسه يحمده الله .

٦ - كذلك يحمده الله من يجذف على الله .

٧ - كذلك من يطلب هذا وذاك يطلب شراً وشرّاً، لأنه يطلب نفي الخير ونفي الله، ويطلب من الله أن ينفي نفسه .

٨ - من لا يسعون إلى الخيرات، ولا إلى التشريعات، ولا إلى المنفعة، ولا إلى التقوى الباطنة، ولا إلى القداسة، ولا إلى المثوبة ولا إلى ملكوت السموات بل زهدوا في هذه الأمور كلها حتى فيها هو ملك سم، هؤلاء هم الذين فيهم يمجّد الله .

٩ - حديثاً فكرت في الأمر التالي : هل أود أن أتلقى شيئاً من الله أو أن أشتاق إليه؟ هنا لا بد من التفكير جيداً، وذلك لأنه في الحالة التي أتلقى فيها من الله شيئاً، فإني سأكون أدنى من الله، خادماً له أو عبداً، وسيكون هو سيّداً باعطائي إياه وما ينبغي أن نكون هكذا في الحياة الدائمة .

١٠ - نحن متحولون تماماً إلى الله ومتغيرون فيه، كما يتحول الخبز - في الافخارستيا إلى جسد المسيح، وهكذا أنا أتحوّل في الله، لأنه يجعلني وجوده الواحد وليس مجرد شبيه به، وبالله الحي، من الحق أنه لن يكون هناك تمييز .

١١ - كل ما أعطاه الله لابنه الوحيد من الطبيعة الانسانية - كل هذا أعطاني الله إياه : ولا أستثني من هذا شيئاً، لا الاتحاد ولا القداسة، بل أعطاني كل شيء كما أعطاه له .

١٢ - كل ما قاله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كله على كل انسان خير إلهي .

١٣ - كل ما هو خاص بالطبيعة الالهية خاص أيضاً بالانسان العادل الالهي . ولهذا فإن هذا الانسان يفعل كل ما يفعله الله، وقد خلق مع الله السموات والأرض، وهو والد «الكلمة» الالهية، ولا يستطيع الله بغير هذا الانسان أن يفعل شيئاً .

١٤ - يجب على الانسان الخير أن يجعل إرادته موافقة

والله صورة الألوهية. لكن لكي يصير إلهاً حقاً، فيجب عليه أن يتعرف نفسه فيها بوصفه إلهاً أو الله. والله من حيث يعرف فهو الأب، ومن حيث يعرف ذاته فهو «الابن» أو «الكلمة». أما الروح القدس فهي رابطة المحبة التي تربط بين الذات والموضوع في المعرفة. وفوق «الابن» يوجد عقل الأب، وللاب والابن إرادة، وهذه الإرادة هي الروح القدس.

والأب بولادته للابن يهب نفسه للوجود. واتحاد الأب والابن هو وحدة العقل. والأب هو الذات، والكلمة هي الموضوع. والأب هو القدرة، والابن هو الحكمة. وكل ما يستطيع الأب أن يفعله ينطق به في الابن، الذي هو حقيقته: إنه يرى فيه نفسه وكل الأشياء. والكلمة هي المرأة السرمدية التي تتجلى فيها الألوهية لنفسها في هائنها. والأب هو الصانع الإلهي لهذا التجلي. «إن الله، في كل زمان، يفعل في اللحظة فعله في السرمدية، وفعله هو لطف الابن، أنه يلد في كل زمان. وفي التكوين يجري كل شيء، وهو يستلذ هذا التكوين إلى درجة أنه يستنفذ فيه كل قوته. إن الله يلد نفسه مطلقاً في ابنه ويقول كل شيء فيه» (Pf. 254, 8).

والله ليس هو كل الموجودات، وإن كل الموجودات هي في الله ولا يفصل الخالق عن المخلوقات شيء. وفعل الخلق أزلّي ومستمر. وتلك هي القضية الثالثة بين القضايا الثماني والعشرين المدانة والتي أوردنا نصها من قبل. والله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر. فالله يخلق العالم الآن كما خلقه في اليوم الأول.

(ب) النفس:

والنفس تستمد من الله وجودها. وهي ليست قطعة منعزلة بين الموجودات بل طبيعتها هي طبيعة الله نفسه. وتبلغ النفس أعلى مراتب الكمال حين تدرك هذه الهوة بينها وبين الله. وفي النفس يلد الله نفسه حتى إن الإنسان يعد ابن الله، بل هو الله ما دام يلد الله من نفسه. وهذا الميلاد هو السعادة الدائمة والنفس تصحب الله في عودته إلى ذاته بعد خروجه منها لفعل الخلق.

إن النفس بطبيعتها إلهية وما هو إلهي يستطيع الصعود إلى الله، ولا يوجد بين الله والنفس هوة لا نهائية لا يمكن عبورها إلا بمعجزة.

إن العالم يرقد في حضن الألوهية وهو في طمأنينة الأزلية، والنفس تقيم فيها الألوهية. إن أساس النفس هو الألوهية

لأن تخلق وهذا هو العقل Intellectus.

٢٨ - الله ليس حسناً، ولا أحسن، ولا الأحسن. وفي كل مرة أصف الله بأنه حسن فإني أسيء القول كما لو كنت أقول عن شيء أسود أنه أبيض.

تلك هي العبارات التي من أجلها أدين مذهب إكهرت. فما هي المقالات الرئيسية في هذا المذهب؟

(أ) الله والخلق:

الله - عند إكهرت - فوق الوجود، لأنه إذا كان خالق الوجود، فيجب أن يكون خالياً من كل وجود. فبماذا نصفه إذن؟ أنه عقل محض، والعقل فعل محض، ولهذا فإن فعله هو جوهره *eius actio est ipsius substantia*.

وتفسير ذلك أن الله ليس هذا الوجود أو ذاك، بل هو ملاء الوجود. ولا يمكن تعريفه، لأن كل تعريف حدّ وبالتالي نفى وسلب ولهذا يقول: الله هو سلب السلب *negatio negationis*، وهو اللامتناهي الذي يتميز من كل متناه، ويتجاوز كل متناه، ولهذا فإن الله عال على كل موجود لأنه سند كل موجود متناه. *Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne esse, est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia* (In Eccl., 5-4). إلى القول بأن «الله لا يمكن وصفه ولا الاطاعة به، وفيه كل الأشياء لا يمكن وصفها».

ويميز إكهرت بين الألوهية *Divinitas* وبين الله *Deus*. أما الألوهية فهي القاع المظلم الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. إنها الطبيعة غير المطبوعة. إنها تنسكب في نور لا يصل إليه أحد، لأنها وراء كل غريبة وعلاقة. أما الله *Deus* فهو طبيعة مطبوعة. إنه الأبوة، والخصوبة، وهو الماهية مع العلاقة *essentia cum relatione* إن الألوهية لا تعرف نفسها، وفيها يختفي كل تمييز، فحوضها المطلق لا يتعكر أبداً إنها صحراء صامتة لا يعلو فيها صوت، غارقة في الظلام باستمرار، ترقد فيه وقدة أبدية. (Pf. 242-266). والألوهية لا تخرج من ذاتها، لتخلق العالم خارجها، ويمكن القول على وجه الإطلاق أنها لا تخلق شيئاً، لأن الخلق هو من عمل العقل، والألوهية لا عقل لها. ومن المستحيل أن تخرج إلى خارج ذاتها، إنها منطوية دائماً على نفسها. لكن من هذا الانطواء نفسه تنبثق الشرارة التي تجعلها تظهر. وعدم قدرتها على الخروج من ذاتها هو الذي يجعلها منطوية على نفسها دائماً.

الله . وهكذا تنفى النفس في العدم الالهي . فيعود العالم إلى ينبوعه، والوجود إلى أصله، وتبدأ الحياة السرمديّة وتمتد في سكون بغير نهاية .

مؤلفات إكهرت

يمكن، بطريقة تقريبية، ترتيب مؤلفات إكهرت على النحو التالي :

(أ) حوالي سنة ١٢٩٨ :

- 1) Reden der Unterscheidung
- 2) Collatio in libros sententiarum
- 3) Tractatus super oratione dominica

(ب) بين سنة ١٣٠٢ - ١٣٠٤ :

- 4) Utrum in Deo
- 5) Utrum intelligere Angeli
- 6) Utrum laus Dei

(ح) بين سنة ١٣١١ - ١٣١٤ :

- 7) Aliquem motum
- 8) Utrum in corpore Christi
- 9) Buch der göttlichen tröstung
- 10) Von dem idealen Menschen

(د) سنة ١٣٢٣ :

- 11) Opus tripartitum

(هـ) على فترات متباعدة :

- 12) Opus expositionum

نشرات مؤلفاته

كان الفضل الأكبر في اكتشاف ونشر المؤلفات اللاتينية لإكهرت هو لدينفله Denifle، الذي نشرها في «محفوظات أدب وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى Arch. f. lit. u. Kirchengeschicht in Millelalter سنة ١٨٨٦ صفحات ٤١٧ - ٦٥٢، ٦٧٢ - ٨٧١، وقد أعيد طبعها بالأوفست في Graz سنة ١٩٥٦ .

أما مؤلفاته باللغة الألمانية فقد نشرها Pfeiffer مجلدين جيتنجن ١٨٥٧ في الجزء الثاني من Deutsche Mystik-

نفسها وهو لا يمكن التعبير عنه، مثل الله تماماً بنفس الدرجة . والتقدم الأزلي يتحقق في الله . يوجد العالم مع الله فيستيقظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، والخلق ينمي درجاته : وفي الصورة الالهية يستشعر ذاته ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، أي «كلمة» تنقذ في عالم المخلوقات والحياة اللاهائية تدور، ويتنشر الوجود من كائن إلى آخر . وحركة الله في العالم هذه هي النفس : وهي مع الله، ومع الأشياء في وقت معا .

«وللنفس وجهان أحدهما يتوجه نحو هذا العالم ونحو البدن، حيث تلد الفضيلة والصناعة والآخر يتوجه نحو الله ويدخل في داخله» والقوى العليا للنفس تمسّ الله، والقوى الدنيا تمسّ العالم .

(ج) مدارج الحياة الروحية :

والنفس تصاعد من تلقاء نفسها - ودون حاجة إلى أمر خارق - نحو الألوهية . والضرورة تحملها في داخلها وتنشرها في أنحاء العالم، ومن طبيعتها أن تعلق على الصيرورة . صحيح أن الموجودات بعيدة عن الله، لكن الله فيها أو بالأحرى هو يحفظها في داخل ذاته . والطريق إلى الله مفتوح واسع، والمخلوقات تصبو إليه .

ومعرفة الذات لذاتها هي الوسيلة الكبرى لصعودها إلى المعرفة العليا . لكن الإنسان مشّت من جراء حواسه وقواه، ولهذا ينبغي له أن تحشد ذاته حتى تستطيع أن تبدأ حياتها الروحية الحقة . والصلاة لا جدوى منها لها، سواء تمت في الغابة أو في المرتفعات العليا، فإنها لا تحل بمادية الطقوس . والایمان يبدو لها درجة دنيا من اليقين كما أن اللطف موهبة عامية . والمسيح نفسه في "ناسوته يبدو لها عائقا أكثر منه عوناً، لأن المسيح في آلامه إنما نشد الله والله وحده . وهو حين شاهد أن ناسوته قد حجب حقيقته عن حواريه، اختفى بناسوته وذهب إلى الله ليلحق به في سرمديته .

لا بد إذن من التخلي عن هذه الدنيا وشؤونها، وبهذا تتحقق الطمأنينة والسيان . والإنسان الذي يعتزل الدنيا يعتزل الزمان ويصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، وتبقى روحه صامتة متطلّة، وطبيعته ساكنة . لقد صار مبعوث الله .

وإذا بلغ هذه الدرجة شعر بأن العالم والله صاروا واحداً، وكل الناس صاروا إنساناً واحداً، وهذا الإنسان الواحد هو

- M. Bindschedler, M. E.s Lehre von Gerechtigkeit, in «Studia philos.» 1953, pp. 58- 71;
- G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik M. E. s. Eine Untersuchung zur Phänomenol. und Typol. der Mystik, Bonn 1954;
- J. Kopper, Die Metaphysik M. E.s eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation, Saarbrücken 1955;
- J. Ancelet Hustache, Maître E. et la mystique rhénane, Parigi 1956;
- G. Lüben, die Geburt des Geistes. Das Zeugnis M.E. s, Berlino 1956;
- M. Morard, Ist, istic, istikeit dei M. E.', in «Freib. Ztschr. f. philos. u. Theol.», 1956, pp. 169- 86;
- G.M. Gierath, Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des XIV. Jahrh., Düsseldorf 1956, (con antol).
- Th. Kaeppli, Praedicator monocolus, in «Arch. Fratrum Praed.» 1957, pp. 120- 67;
- J. Koch, Zur Analogienlehre M. E.s, 1959;
- e in Altdeutsche u. Altniederländ. Mystik, ed. K. Ruh, Darmstadt 1965;
- ID., Kritische Studien zum Leben M. E. s, in «Arch. Fr. Praed.», 1959, pp. 5- 51; 1960, pp. 5- 52;
- V. Lossky, Théol. négative et connaissance de Dieu chez M. E. (Etudes de philosmed.», 48), Parigi 1960;
- A. Dempf, M. E., Friburgo i. B. 1960.
- M. E. der Prediger, Festschrift edd. U. M. Nix e R. Oechslin, Friburgo - Basilea- Vienna i1960
- H. Wackerzapp, Der Einfluss M. E. s auf die ersten philos. Schriften des N.Von Kues 1440/ 50) («Beiträge», 38, 3), 1962; H. Ebeling, M. E.s Mystir. Studien zu d. Geisteskämpfen um d. Wende d. 13 Jhdts, Aalen 1966 (ripr.; Stoccarda 1941).
- Cfr. inoltre: R. L. Oechslin, s. v. in «Diet. despir. it.», IV (1958), coll. 94 - 116;
- I. Degenhardt, Studien zum Wandel des E. bildes, L'Aia 1967.

er der XIV. jahrh
وأعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٢.

وجمعت المؤلفات اللاتينية والألمانية في طبعة كاملة بدأت سنة ١٩٣٦ في اشتونجرت وبرلين واستؤنفت بعد الحرب، تحت عنوان Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke ويشرف عليها K. Weiss J. Koch, K. Chinso وغيرهم.

المراجع

- H. Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle. Paris, Acan. 1907.
- E. Mugler, Die katholische Kirche und M. E., Stoccarda 1931;
- B. Peters, Gottesbegriff M. E.s, Amburgo 1936;
- A. Jonas, Der transcend. Idealismus A. Schopenhauers und der Mysticismus d. M. E. s, in «Philos. Monatschr.», II; per l'interpretazione esistenzialistica: K. Oltmanns, M. E., Francoforte s. M. 1935;
- per l'interpretazione nazista: A. Rosenberg, Der Mythos de XX. Jahrh., Monaco 1930.
- Per la terminologia: B. Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache M. E.s, Heidelberg 1952.
- Inoltre: J. von Bach, M. E., der Vater der deutschen Spekulation, Vienna 1864;
- ripr., Nuova York- Francoforte 1964;
- W. Bange M. E.s Lehre v. göttl. u. geschöpflichen Sein, Limburgo 1937;
- O. Spann, M. E.s mystische Philosophie, Vienna 1949;
- M.A. Lücker, M.E. und die Devotio moderna, Leida 1950;
- H. Schlötermann, Vom göttlichen Urgrund, Amburgo 1950;
- G. Della Volpe, E. o della filosofia mistica, Roma 1952;
- K. Heussi, M. E., Berlino 1953;
- K. Weiss, M. E.s Stellung innerhalb der theolog. Entwicklung des Spätmittelalt. ivi 1953;

ألان

Alain = Emile Auguste Charles

اسم «ألان» يكتب به أميل أوجيست شارل، مفكر فرنسي وكاتب ممتاز الأسلوب.

ولد في ٣ مارس سنة ١٨٦٨ في Montagne-au-Perche وتعلم في عدة ليسيهات من بينها ليسيه Vanves حيث تتلمذ على الفيلسوف جول لانيو Lagneau الذي بث فيه «تجربة الروح والسرمدية» كما قال. ثم دخل مدرسة للمعلمين العليا وكلية الآداب بجامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة، ثم حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وفي أثرها عين مدرساً للفلسفة في ليسيهات Pontivy وLorient وRouen.

وبقي في هذه الأخيرة من ١٩٠٠ إلى ١٩٠٣ حيث بدأ يشتغل بالسياسة ويناضل في صف الحزب الراديكالي والنزعة الراديكالية السياسية بعامه. ثم نقل إلى باريس حيث قام بتدريس الفلسفة. في ليسيهات: كوندورسيه وميشليه، وهنري الرابع ولما قامت الحرب العظمى انخرط في الحرب في قسم المدفعية من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩١٧، وبعدها الحق بأعمال أقل عنفا. ثم سرح من الخدمة العسكرية في أكتوبر سنة ١٩١٧.

وكان منذ سنة ١٩٠٧ يكتب «خواتره» Propos الشهيرة التي بدأها في جريدة Dépêche de Rouen، وبعد تسريحه من الحرب استأنفها، واستمر فيها حتى وفاته في ضاحية Vesinet (بالقرب من باريس) في ١٢ يونيو سنة ١٩٥١.

وكان بين الحين والحين يجمع خواتره هذه في كتب يعطيها عناوانات مختلفة. لكنها جميعاً تدخل في باب واحد هو «خواتر ألان».

وأسلوبه رائع، يتميز بالجمال القصيرة، والمعاني الدقيقة. و«خواتره» متعددة الموضوعات، تميل إلى النزعة الأخلاقية، وإن كان الشطر الأكبر منها يدور حول السياسة، سياسة الانسان بوجه عام، على النحو الذي قرره أفلاطون مفهوماً لسياسي وللمواطن.

وفيهما يلي نستخلص أهم أفكاره:

١ - ضد السلطة:

كان ألان شديد الكراهية للسلطة، أيّاً كانت،

وخصوصاً السلطة السياسية في الدولة المعاصرة. وهذا كان خصماً عنيدا للطغيان والطغاة؛ يرشقهم دائماً بسهام نقده اللاذع المسموم. ذلك أنه كان ضد كل سلطة لا يحكمها العقل. ومضى كانت السياسة محكومة بالعقل؟! إن في السلطة تتجسد بهيمة الانسان، يقول عن السلطة، هذا اللوثان على حد تعبير هوبز: «إنها ليست جميلة ولا عاقلة إنها التجمع، إنها المكتب، إنها الرئيس، إنها الرأي العام المشترك الذي ليس رأي أحد، وليس شيئاً. إنها الاحصاء، إنها المتوسط الحسابي la moyenne، إنها النظام والانضباط. إنها محاكاة الجميع للجميع، إنها الروح العقيم للأمر والطاعة، إنها العلاقة الخارجية التي تجعل من كل إنسان شيئاً (مادياً) une chose، السلطة: إنها الجاويش «Sergent-major».

وبالجملته فإن السلطة هي ما يسحق الانسان، ويسلبه إنسانيته وحرية وكرامته، إنها الجماهير والحكومة، الجماهير التي تصنع الحكومة بأن تخضع لها وتتعبدها.

٢ - الحرية:

لكن الحرية التي يدعو إليها ألان وبمجدها ليست الحرية بالمفهوم الليبرالي المعروف. إنها ليست الحجة لتبرير ثراء الأثرياء، أو تمجيد روح المبادرة والمغامرة والمنافسة الطفيلية. فالألان يعرف جيداً مساوئ هذا المفهوم للحرية.

لكن ألان لا ينقاد للفوضى، ولا يدعو إلى الثورة، ذلك لأنه يطبع العقل، ويطبع الطبيعة. ذلك أنه يرى أن التعارض بين الحرية والسلطة ليس تعارضاً بين قيمتين متساويتين، بل هو تعايش بين ضرورة واقعية ومقتضى روحي: فالسلطة ضرورة، ولكنها حافلة بالأخطاء وأمام الضرورة ما على الانسان الا أن يخضع ويطيع، لكن ينبغي على الطاعة أن تسعى لتبديد الأخطار.

لا بد من الطاعة، لأن كل ثورة تولد زعماء متعطشين لمزيد من السلطة، ومثيرين لمزيد من المخاوف بدعوى المحافظة على مكاسب الثورة، فيتحول الاستبداد الذي قامت الثورة للقضاء عليه إلى استبداد أشد وطأة بيررونه بالمحافظة على الثورة ضد أعدائها.

ولهذا لا يميل ألان من الدعوة إلى الطاعة، مهما اتهمه خصومه بالمحافظة، لأنه أدرك أن العصيان عقيم، ويولد الطغيان والطغاة. عقيم لا لأن التقدم، كما يرى أوجيست

«البرتس الكولوني» Coloniensis.

وتراجم حياته ترجع إلى الربع الأخير من القرن الخامس عشر (بطرس البروسي) سنة ١٤٨٧، رودلف من تيمخن، سنة ١٤٨٨) بيد أنها تستند إلى مصادر أقدم. لكنها مع ذلك حافلة بالتناقض وعدم التدقيق والتناقض فيما بينها. إذ تختلف في تحديد عمره (البعض يجعله يعيش ٨٧ سنة) وسنه حين انضم إلى طريقة الدومنيكان (البعض يقول ١٦ سنة). والشئ المؤكد هو أنه ولد في مدينة لونجن Luiningen على نهر الدانوب (في إقليم اشفاين في جنوب ألمانيا)، وأنه ارتحل في شبابه المبكر إلى إيطاليا، ودرس في جامعة بادوفا، حيث درس مبادئ فلسفة أرسطو. وقد استطاع رئيس الطريقة الدومنيكية واسمه جوردان السكسوني، أن يضمه إلى طريقته في سنة ١٢٢٣ أو سنة ١٢٢٩، وبعث به إلى كولونيا لدراسة اللاهوت.

ومنذ سنة ١٢٣٣ نجده يقوم بالتدريس في دير الدومنيكان في مدينة هلدسهم (في ألمانيا) ثم في فرايبورج - في برسجاو (جنوبي ألمانيا) واسترتابورج.

وطلبا لمزيد من الدراسة ارتحل إلى باريس في سنة ١٢٤٣ - سنة ١٢٤٤. وهنا ألقى محاضرات، بوصفه baccalaureatus (حاصل على الاجازة) عن كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وفي سنة ١٢٤٦ صار «معلما» Magister theologiae. وفي سنة ١٢٥١ قام بالتدريس في «المعهد العام» studium generale المنشأ حديثا في كولونيا لتأهيل الرهبان الدومنيكان، وهنا تلمذ عليه القديس توما الأكويني. ومن سنة ١٢٥٤ إلى سنة ١٢٥٧ كان مرشدا إقليميا لاقليم نوتونيا. وفي سنة ١٢٦٠ صار أسقفا لراتسبون. وشارك في السنوات التالية في عدة مجامع خاصة بطريقة الدومنيكان، كما قام ببعض المهام التي كلفه بها البابا اربان الرابع ومنها الدعوة إلى الحروب الصليبية. وتوفي كما قلنا في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. وفي سنة ١٩٣١ منحه البابا بيوس الحادي عشر لقب قديس وعالم من علماء الكنيسة، وفي سنة ١٩٤١ منحه البابا بيوس الثاني عشر لقب «حامي العلماء».

مؤلفاته

كان البرتس غزير الانتاج جدا، حتى لو استبعدنا الكتب الكثيرة المنحولة عليه. ومؤلفاته - وبعضها بقي ناقصا، أو دون مراجعة وتنقيح - تشمل كل فروع المعرفة في عصره، لهذا بلق «العالم المحيط» doctor universalis.

كونت، يفترض وجود نظام سابق. فليفكر عقلك في هذه الحقيقة دون انفعال، ليفكر أيضا في هذه الحقيقة الأخرى الأقل ظهوراً وهي أن كل عصيان للعدالة يطيل من عمر المساوئ (في استعمال السلطة) «Abus».

٣ - النزعة العقلية:

وألان يجد العقل، ويرد إليه كل القيم. فنراه يقول: «الحق معقول، والجميل معقول... إن الجميل والحق، في كل شي»، هما نورا الإدراك السليم».

وألان يرى في العقل البينوع لكل حياتنا الأخلاقية، والوسيلة لتطهير شهواتنا الانفعالية وهو يتحدث عن سلطان العقل المستقيم على حركات القلب، أي الشهوات.

نشرة مؤلفاته

جمعت كل خواتمه ونشرت في ثلاثة مجلدات في مجموعة La Pléiade عند الناشر جاليمار (باريس) تحت عنوان Oeuvres Complètes.

مراجع

- A. Bridoux: Alain, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, 1964.

— M. Jouffroy: La Pensée Politique d'Alain, these, Montpellier, 1953.

اعداد خاصة من المجلات التالية:

— a) La Nouvelle Revue française, sept, 1952

b) Mercure de France, decembre 1951.

c) Revue de Metaphysique et de Morale, Avril, 1952.

البرتس الكبير

Albertus Magnus

فيلسوف لاهوتي كبير، كان أستاذا للقديس توما الأكويني. ولا نعرف تاريخ ميلاده بالذقة، أما وفاته ففي كولونيا (ألمانيا) في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. أما لقبه بـ «الكبير» فنجدته في مخطوطات من القرن الرابع عشر، لكنه في مواضع أخرى بلقب بـ «البرتس التيتوني» Albertus Theutonicus أو

ان نيسر لاتينيين فهم كل ما قيل في مختلف الفروع». وهو في سبيل ذلك لا يكتفي بإيراد تلخيص لما كتبه أرسطو، وشراحه اليونانيون والمسلمون بل يشرح ويكمل ويعدل. وفي ميدان العلوم الطبيعية قام بأبحاث شخصية، وكشف عن روح ملاحظة نادرة في ذلك الوقت في العصر الوسيط في أوروبا. وهو يقول عن الطريقة التي اتبعها إزاء نصوص أرسطو وشراحه: «في عملي هذا سأتابع نظام أرسطو وفكره، وسأقول كل ما يبدو لي ضروريا لتفسيره ولإثباته. وإلى جانب ذلك سأقوم باستطرادات، ابتغاء إبراز الشكوك التي يمكن أن تتجلى للذهن وإكمال بعض المناقص التي جعلت فكر أرسطو غامضا لدى كثير من الأذهان. وتقسيم مؤلفاته كلها سيكون التقسيم الذي تدل عليه عناوانات الفصول: وحيث العنوان يدل فقط على موضوع الفصل، فهذا يدل على أن الفصل ينسب إلى سلسلة كتب أرسطو، لكن حينما يدل العنوان على استطراد، فذلك معناه أننا أضفناه على سبيل الإكمال أو من أجل إيراد برهنة وفي سلوكنا على هذا النحو سنكتب من الكتب بقدر ما كتب أرسطو، وبفلس العنوانات. وإلى جانب ذلك سنضيف أقساماً إلى الكتب التي بقيت ناقصة كما نضيف كتباً بأكملها تنقصنا، أو أغفلت، أما لأن أرسطو نفسه لم يكتبها، أو كتبها لكنها لم تصل إلينا».

وفي مسألة الصلة بين العقل والنقل يمثل ألبرتس تقدماً ظاهراً على أسلافه. إذ هدف إلى تحديد ميدان كليهما تحديداً واضحاً، وجعل أنواعاً من الحقائق تنسب إلى الواحد ولا تنسب إلى الآخر. وفي هذا يقول: «فيما يتعلق بالدين والأخلاق، إذا اختلفت أوغسطين مع الفلاسفة فينبغي تصديق الأول دون الآخرين. لكن إذا تعلق الأمر بالفيزياء، فإنني أصدق أرسطو، لأنه كان يعرف الطبيعة خير معرفة».

ومع ذلك فإنه لم يطبق هذا المنهج بدقة، بل كان يضطر إلى الأخذ بما يقوله النقل حين يتعارض مع العقل. فيقول مثلاً بالخلق من القدم، لا بفكرة الصدور التي قال بها ابن سينا، وكان العالم له بداية في الزمان، ولا يقول بقدم العالم كما قال أرسطو وشراحه والفلاسفة المسلمون.

على أنه حاول مع ذلك إيجاد مزيج من المسيحية والأفلاطونية المحدثة على نحو قريب مما فعله ابن سينا. إذ نجده يتحدث عن العلة الأولى، وأنها نور أول، يهب الصور للمادة، إنها حياة ونور لأنها نوع من الحياة لكل موجود، وهي النور

(أ) أول إنتاجه هو رسالة «في طبيعة الخير» De natura bene وهي رسالة غير تامة.

(ب) يتلو ذلك رسائل صغيرة عن مسائل في العقيدة المسيحية.

(ج) ثم شرح كبير على كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي هو ثمرة محاضراته في باريس.

(د) وفي كولونيا بدأ (أواستأنف) شرحه على الكتب المتحولة على ديونوسيوس الأريوفاغي. وألقى محاضرات عن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، حضرها القديس توما.

(هـ) ومن ثم بدأ في تلخيص مؤلفات أرسطو الصحيحة وبعض المتحولة. وقد بدأ بكتاب «الطبيعة» وتلاه بكتاب «الكون والفساد». و«السما والعلو». و«طبيعة الأماكن» (وهذان الملخصان الأخيران يوجد منها نسخة بخط ألبرتس نفسه) و«الأثار العلوية» و«الأحجار» و«النفس» و«التغذية» و«الحس والمحسوس».

(و) وفي سنة ١٢٥٨ ألف كتابه «مسائل في الحيوان». وفي نفس الوقت بدأ في كتابة كتابه الضخم «في الحيوان» De Animalibus وهو تلخيص واف جداً وموسع لكتب أرسطو الثلاثة في الحيوان (ويوجد منه نسخة بخط المؤلف في كولونيا، بمقالاتها التسع عشرة) استناداً إلى ترجمة ميخائيل أسكوت.

(ز) كذلك لخص كتب أرسطو المنطقية، مبتدئاً بكتاب «الكليات الخمس» المنسوب إلى فورفوريوس أو إلى بونتيوس.

(ح) ومن مؤلفاته الخاصة كتاب عن «وحدة العقل ضد الرشديين» وفيه يدافع عن القول بتعدد النفوس الفردية.

وقد طبعت مجموعة مؤلفاته للمرة الأولى في ليون سنة ١٦٥١ في ٢١ مجلداً بإشراف P. Jammy لكنها ناقصة. وتلتها نشرة في ٣٨ مجلداً، في باريس سنة ١٨٩٠ - سنة ١٨٩٩. ومنذ سنة ١٩٣١ يتولى معهد البرتس ماجنوس في كولونيا الإشراف على إصدار نشرة نقدية مخصصة لمجموع مؤلفاته، بدأت تحت إشراف B.Geyer ولا تزال مستمرة في الظهور حتى اليوم.

والمهمة الرئيسية التي عني بانجازها ألبرتس الكبير كانت تقديم التراث الفلسفي اليوناني والعربي لأوروبا في القرن الثالث عشر، في كل فروع العلم الممكن آنذاك، في الفيزياء، والرياضيات، وما بعد الطبيعة وفي هذا يقول: «إن غرضنا هو

على أن المعنى لهذا اللفظ الأوروبي يتضمن عدة مقاصد، تدخل تحت تمييزات:

(أ) فهناك أولاً التمييز بين الاحاد العملي، والاحاد النظري. والأول هو موقف من يتصرف كما لو لم يكن هناك إله، فهو يقر بوجود إله، ولكنه ينكر الله في سلوكه في الحياة - أما الاحاد النظري المطلق فلا يقر بوجود إله ولا بوجود أمور إلهية. وينقسم بدوره الى سلبى، وإيجابى: السلبى هو الذي ينكر وجود الله والأمور الإلهية، أما عن جهل بالله (مثل «المتوحش» الذي يتحدث عنه جان جاك روسو) أو لعدم اكتراث بالله (مثلما هو موقف هيدجر وبندو كروتشه)، - والموقف الإيجابى هو الذي ينكر وجود الله لأسباب يتدرع بها (مثل موقف الماديين من أمثال أبيقور، ولا ميري La Mettrie وفيورباخ، وكارل ماركس، أو نيتشه واشترنر). - وهناك الاحاد النظري النسبي الذي لا يقر بوجود الله، ولكنه يقر بوجود أمور إلهية ويندرج تحت موقف المذهب الوضعي Positivism وموقف اسبينوزا في بعض التأويلات، ومذهب القائلين بوحدة الوجود، ومذهب المؤلفة déistes اللذين يقعان على حافة الاحاد والايان بوجود الله.

وأول تحليل لمعنى الاحاد نجده في المقالة العاشرة من كتاب «النواميس» لأفلاطون حيث يذكر ثلاثة أشكال للاحاد:

١- الأول انكار الالهية،

٢ - والثاني الاعتقاد بوجود الالهية مع انكار العناية الإلهية بالشؤون الانسانية،

٣ - الاعتقاد بأن الالهية يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات: والشكل الأول هو الذي نجده عند السابقين على سقراط من الفلاسفة الماديين الذين وضعوا الماء أو الهواء أو التراب أو النار مبادئ للأشياء («النواميس» المقالة العاشرة ص ٨٩١ ج وص ٨٩٢ ب). وأفلاطون يرد عليهم ببيان أن النفس تسبق الطبيعة.

والشكل الثاني من الاحاد يفسره أفلاطون بقوله ان هذا المذهب يعادل القول بأن الالهية عاجزة، كسلى، لا تهتم بأتمام العمل الذي بدأنه، وكأنها أقل مكانة من الانسان الذي يعمل دائماً على اتمام عمله واتفانه.

لكل معرفة والعقل لكل شيء». والعقل الالهي يحتوي على «الصور» الأولى. والله يهب الهولي صوراً متميزة، ليست إلا صور الكليات الالهية. واشعاعات نور العقل الفعال الكلي، الذي هو الله، تسري في الهولي، حيث توجد الجواهر العينية.

ويهاجم ألبرتس، مع ذلك، نظرية ابن سينا وابن رشد في العقل الفعال. ويستقصي هذا الموضوع في كتابه «خلاصة اللاهوت» Summa Theologiae، ويسرد ثلاثين حجة لصالح إثبات وحدة العقل الانساني، لكنه يتلوها بسبب ثلاثين حجة ضد وحدة العقل الانساني، وهذه الزيادة في الحجج يرجح بطلان القول بوحدة العقل الانساني. ويقر أن لكل نفس عقلاً بالقوة، وعقلاً بالفعل خاصين بها. ذلك لأن النفس الانسانية ليست مجرد صورة لجسم، بل هي جوهر روحي، ولهذا الجوهر قواه المستقلة الخاصة به والضرورية كي يؤدي مهامه.

لكنه يبادر بفريط بين النفس الانسانية وبين الله، إذ هي صورة له، ولهذا فإنها مفتوحة لقبول الاشراقات الالهية، وهي بمعرفتها للمعقولات تتشبه بالله.

مراجع

قام اسخويانس بتصنيف بيليوجرافيا عن البرتس الكبير:

— M. Schooyans: «Bibliographie Philosophique de Saint Albert-le-Grand» R. Univ. Catol. S. Paolo, no 21, 1961.

— A. Garreau. Saint Albert le Grand. Paris, 1932.

— A. Schneider: Psychologie Alberts des Grossen, Münster in West F. 2 vols, 1903, 1906.

الإلحاد

Athéisme, Atheism

كلمة «الاحاد» في اللغات الأوروبية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين: α = سلب، نفي + θεός = اله. ومن هنا كان معناها الاشتقاقي: نفي الله. أما في العربية فكلمة الحاد عن = انحرف عن. ومن هنا فليس ثمة تطابق دقيق بين اللفظ الأوروبي، واللفظ العربي. وفي تحليلنا هنا سنقتصر على ما يدل عليه اللفظ الأوروبي.

من اهتموا بالاحاد انكاراً لوجود الله: لا عند ابن الراوندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند المعري، وهم أشهر من يهتمون بالاحاد في الاسلام.

هذا اذا فهمنا الاحاد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي حددها أفلاطون. أما بالمعنى الثاني، وهو اثبات الألوهية مع انكار العناية الالهية بالشؤون الانسانية، فالاحاد موجود ليس فقط عند هؤلاء الثلاثة، بل وأيضاً عند ابن سينا وعند ابن رشد، إذ أنكر هؤلاء جميعاً أن يعلم الله الجزئيات، وبالتالي أن يعنى بأفراد الناس. وهذا أحد الأمور الثلاثة التي كفر بها الغزالي الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة».

أما بالمعنى الثالث، فربما نجد الحاداً في بعض أقوال المعري. ومن عده لا نجد لديهم أقوالاً صريحة في هذا الموضوع.

كذلك أطلق «الكفر» على مذاهب القائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفية مثل الخلاج، ومحي الدين بن عربي، والصدر الرومي، والعفيف التلمساني وابن الفارض والبلياني.

(راجع عن هذا كتابنا: «من تاريخ الاحاد في الاسلام» القاهرة سنة ١٩٤٥، «تاريخ التصوف الاسلامي في القرنين الأول والثاني»، الكويت سنة ١٩٧٥).

أما في العصر الحديث في أوروبا فقد ارتبط الاحاد بالمادية في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، خصوصاً عند جاسندي (Gassendi) ولامتري ودولباك D'Holbach وارانست هكل Ernest Heckel وفيلكس لو دانتك Feleix Le Dantec. فهؤلاء جميعاً لم يقرّوا بغير المادة، وبالتالي لم يحتاجوا الى مبدأ روحي لتفسير الظواهر.

وارتبط الاحاد أيضاً بالزعة الانسانية المطلقة، كما هي الحال عند لودفيج فويرباخ (راجع كتابه: «ماهية المسيحية»، وكتابه: «مبادئ فلسفة المستقبل»). وعند باور Bauer (راجع كتابه: ... Posaune des jungsten Gerichts wider Hegel) وكارل ماركس ويندتو كروتشه (راجع كتابه، Croce Conversazioni Critiche IV. Bari, 1932) الذي قال: «لا يمكن أن نحب الله حباً حقيقياً ومخالصاً إلا بمعنى واحد فقط وهو- كما يحدث دائماً - أن نحب أنفسنا وأن نحب في الله خير ما في ذاتنا نحن،

ويدفع أفلاطون الشكل الثالث من الاحاد، لأن أصحابه يجعلون الألوهية شبيهة بالكلاب التي يمكن استرضائها بتقديم الطعام اليها وبالمرتشين من القضاة والموظفين الذين يمكن إفساد ضمائرهم واحساسهم بالعدالة عن طريق الرشاوى والهبات. وأفلاطون يحمل بشدة على هذا الشكل الثالث من الاحاد، ولهذا يحرم القرابين الفردية، ولا يقرّ إلا تلك التي تقدم على المذابح العامة ووفقاً لطقوس وشعائر محددة («النواميس» المقالة العاشرة، ص ٩٠٩ د).

والاحاد بالمعنى الثاني عند أفلاطون قد ناصره وأكدّه أبيقور: فلكي ينزع عن الناس، خوف الموت، وضع الالهة بين العوالم intermundia واعتبر الله غير مكتسب بالانسان. واستدل على ذلك بما في العالم من شرور قائلاً: إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم لكنه لم يقدر، فسيكون عاجزاً، وإذا كان قادراً ولم يرد ذلك، فسيكون حسوداً شرساً، وإذا أراد ذلك وكان قادراً عليه، فلماذا لم ينزعها؟ (راجع «شذرات أبيقور» نشرة Usener، الشذرة رقم ٣٧٤) وقد أعاد ذكر هذه الحجة لوكريتيوس (في كتابه «في طبيعة الأشياء» م^٢، البيت رقم ١٠٩٣ وما يتلوه) ..

وبعد أبيقور مباشرة كان الشكك اليونانيون التابعون للأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرينادس القسرينائي (٢١٤ - ١٢٩ ق. م.) الذي أكد ضعف البراهين التي تساق لاثبات وجود الألوهية، وبين الصعوبات القائمة في تصور الألوهية نفسها. فهو يقول: «إذا كان الآلهة موجودين، فلا بد أن يكونوا أحياء والحيّ يحس... فإذا كانوا يحسّون، فإنهم يعانون اللذة والألم. وإذا كانوا يتألمون، فإنهم قابلون للتغير إلى ما هو أسوأ، وهكذا يكونون فانيين» (سكستوس امبريكوس: «ضد المعلمين» ١٠ : ١٣٩ - ١٤٠).

كذلك يذكر من بين الملحدّين، في تلك الفترة تيودورس، وذيوجانس الأبولوني واوبهميرس. وينسب الى الأخير نظريته في تفسير أصل الالهة، بأنهم كانوا أناساً ألهمهم الناس لأنهم كانوا سادة أو أبطالاً (راجع شيشرون: «في طبيعة الالهة» ١ : ١١٩).

أما في الاسلام، فإن كلمة «إحساد» و «ملحد» و «ملاحدة» قد اطلقت بتجاوز شديد: إذ لا نجد عند احد

- F. Mauthner: Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Vols. Stuttgart und Berlin, 1920- 23, re-progr. Aufl. Hildesheim, 1963.
- A. B. Drachmann: Atheism in Pagan Antiquity, London 1922.
- Q. Richard: L'Athéisme dogmatique, Paris 1923.
- H. de Lubac: Le Drame de L'humanisme athée.
- L'Ateismo, a cura di G. Ricciotti, Roma 1950.
- L. Brunschvicg: De la vraie et de la fausse conversion, suivi de la querelle de L'athéisme, Paris, 1951.
- J. Lacroix: Le sens de L'atheisme contemporain, Paris, 1958.
- Il Problema dell' ateismo, atti XVI Conv. Centro Stud: Filos. di Gallarte, Brescia 1962.
- A. Del Noce: Il problema dell' ateismo, Bologna, 1964.
- C. Fabro: Introduzione all' ateismo moderno, Roma, 1964.
- W. Gent: Untersuchungen zum Problem des Atheismus. Ein Beitrag zur weltanschaulichen situation unserer Zeit, Hildesheim, 1964.
- W. Luypen: Phenomenology and Atheism, Pittsburgh, 1964.

الكسندر (صمويل)

Samuel Alexander

فيلسوف أسترالي، يهودي الديانة. ولد في سيدني (أستراليا) في سنة ١٨٥٩ وتوفي في سنة ١٩٣٨.

ارتحل إلى انكلترا، في سنة ١٨٧٧ حيث درس في أكسفورد على يدي جرين وبرادلي وتأثر بهما. لكنه تحول بعد ذلك إلى اعتناق مذهب التطور، واهتم بعلم النفس التجريبي. ثم تأثر بعد ذلك بمور Moore وبرتراند رسل Russell وبالواقعية الأمريكية الجديدة.

وفي سنة ١٨٨٢ اختير زميلاً في كلية لنكولن بأوكسفورد. ويبدو تأثير نظرية التطور في أول كتاب نشره

أعني الحق في أنفسنا والكلّي والمثل الأعلى» (ص ٢٤٨ من هذا الكتاب). - فهذه النزعة الإنسانية تقوم على أساس أن الدين الحق هو دين الإنسانية وأن الله الحق هو الإنسان، لأنه لا يوجد في الوجود ما هو أسمى منه. والإنسان يستطيع أن يفرض على الطبيعة قيمه وغاياته الخاصة.

كذلك ارتبط الاتحاد في القرن الماضي وهذا القرن بنزعة اللادينية Agnosticism ويمثلها خصوصاً هربرت اسبنسر وتوماس هكسلي Thomas Huxley (في كتابه Col-lected Essays, V, P. 237 ff: اتخذ بحلول غير معتمدة على المنهج الوضعي في حل المشاكل الميتافيزيقية والدينية. وتبعاً لهذا قال أصحاب هذه النزعة (ومنهم داروين) أنهم «لا يدرون» شيئاً عن هذه الأمور التي مثل: المطلق، الله، اللامتناهي، وما شابه ذلك من أمور. وحاول هربرت اسبنسر في الجزء الأول من كتابه «المبادئ الأولى» (سنة ١٨٦٢) إثبات عجزنا عن بلوغ الحقيقة النهائية، أي القوة المستترة التي تتجلى في كل الظواهر الطبيعية.

ومن أشكال الاتحاد المعاصر: التحليل النفسي الفرويد، لأنه يفسر فكرة الوجود الأعلى بأنها مستمدة من ثنائية الاتجاه العاطفي المؤلفة من الحب والخوف والحاضرة في العلاقة بين الابن والوالد (راجع لفرويد: «الطوطم والطابو»، فيينا، سنة ١٩١٣، وراجع ليونج C. Jung: «علم النفس والدين»، زيورخ سنة ١٩٤٠، ولارش فروم E. Fromm: «التحليل النفسي والدين»، نيويورك سنة ١٩٥٢).

ومن أشكال الاتحاد المعاصر أيضاً «الوضعية المنطقية» عند كارناب Carnap ومدرسة فيينا بعامة إذ يرون أن كلمة «الله» هي مجموع من الحروف (راجع: R. Carnap: Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, 1931)، ويقررون أن قولنا «الله موجود» يساوي تماماً قولنا «الله غير موجود» لأن كلتا العبارةين خلو من المعنى (راجع A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, (London, 1936).

مراجع

- R. Flint: Antitheistic theories. Edinburg, 9th ed, 1917.

في المكان» («المكان والزمان والألوهية» ص ٦٠). ومعنى هذا أن الزمان والمكان كليهما معاً يكونان وحدة واحدة وحقيقة واقعية واحدة، هي «متصل لانهائي من الحوادث المحضة أو الأناث النقط» (ص ٦٦). وكل شيء في التجربة هو مركب من النقط الأناث أو الأناث النقط.

٢ - المقولات:

ثم يأخذ الكسندر بعد ذلك في البحث في الخصائص الأساسية لتصل المكان - الزمان مثل: الهوية، الاختلاف، الوجود، الكلية، الجزئية، الإضافة، الخ. ويحدد السبيل بهذا أمام بيان خصائص الواقع التجريبي ومستوياته ابتداء من المادة حتى النشاط العقلي. وهو ينظر إلى المقولات على أنها التحديدات الأساسية للموجود. وينبغي ألا يخلط بينها وبين الصفات (أو الكيفيات) Qualities، لأن الصفات - في نظره - عارضة ومتغيرة بينما المقولات Categories، كلية وجوهرية. وهي أي المقولات، قبلية a Priori بمعنى أنها تنطبق، مقدماً، على كل شيء موجود، وهي قسماً صحيحة للواقع، وليست مجرد اطارات في العقل كما يقول كنت. ولهذا لا يحاول الكسندر أن يستنبطها بواسطة أية ضرورة: منطقية كانت أو آلية. ويبين الكسندر أن المقولات هي خصائص أساسية لتصل المكان - الزمان «فلا ينبغي، مثلاً، أن ننظر إلى الهوية والاختلاف على أنها خاصة للعقل الانساني ولا أشكال نموذجية تعين حدود كل موجود بل ينبغي أن ننظر اليهما على أنها خصائص أولية لتصل «النقطة - الآن». فالزمان يكشف عن الهوية بوصفه مدة، ويكشف عن الاختلاف بوصفه توالياً. والمكان يكشف عن الوحدة بوصفه متصلاً، وعن الاختلاف بوصفه مؤلفاً من نقط. ويقرر الكسندر أن المكان هو الذي يعطي للزمان وحدته، وأن الزمان هو الذي يعطي للمكان اختلافه، وإلا لكان الزمان مجرد توال، وكان المكان وحدة بيضاء فارغة.

والوجود هو - في نظر الكسندر - اسم آخر لهوية المكان والزمان. والاضافات relations تعبر عن متصل الزمان - المكان. وهو لا يرجع كل العلاقات الفيزيائية إلى علاقات زمانية مكانية، لكنه مع ذلك يرى أنه في نهاية التحليل نجد كل العلاقات (الاضافات) تتوقف على علاقات زمنية - مكانية. والجوهر هو علاقة (إضافة) بين عناصر زمانية ومكانية في مقدار محدد من المكان - الزمان. والعلية، بوصفها

وعنوانه: «النظام الأخلاقي والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية» (سنة ١٨٨٩). وفي تفسيره للمعاني الأخلاقية سار في أثر هربرت اسبنسر. وللسي استيفن. فإنه نظر إلى الصراع من أجل البقاء في المجال البيولوجي يتخذ في المجال الأخلاقي شكل صراع بين المثل العليا الأخلاقية، وكذلك نظر إلى قانون الانتخاب الطبيعي، في مجال الأخلاق، على أنه يعني أن ما يسود في مجال الأخلاق هو مجموعة المثل العليا التي تقود إلى حالة توازن أو انسجام بين العناصر والقوى المختلفة في الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والبيئة.

وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة ملبورن. وفي السنوات ١٩١٦ - ١٩١٨ ألقى محاضرات جفورد في جلاسجو (اسكتلندا) وقد حررها ونشرها في سنة ١٩٣٠، تحت عنوان: «المكان، والزمان، والألوهية».

فلسفته

١ - الزمان والمكان:

يرى الكسندر أن الحقيقة الواقعية النهائية، أعني رحم الأشياء كلها، هي متصل الزمان والمكان. وقد أخذ هذه الفكرة، كما صرح هو، عن منكوفسكي H. Minkowski الذي قال بها في سنة ١٩٠٨، كذلك يشير إلى لورنتس Lorentz واينشتاين Einstein، وكذلك استلهم نظرية برجسون في الزمان الحيوي، لكنه رفض دعوى برجسون أن المكان خاضع للزمان. وهو بهذه النظرية في «الزمان - المكان» يعارض رأي برادلي القائل بأن الزمان مجرد مظهر appearance ورأي متجرت Mc Taggart القائل بأن الزمان ليست له حقيقة واقعية. كذلك يرفض الكسندر الرأي الشائع في الزمان والمكان أنها وعاء: الأول تتعاقب فيه الأشياء، والثاني توجد فيه الأشياء معاً إلى جوار بعضها بعضاً، لأن هذا الرأي يفترض أن الأشياء موجودة قبل الزمان والمكان، بينما يرى الكسندر أنها أسبق من الأشياء، أنها الأرحام التي تتكون منها الأشياء الموجودة والأحداث، وهما الوسط الذي فيه يلقي بالأشياء والأحداث وفيهما تبلور. ولو نظرنا في كل واحد منها على حدة، لوجدنا أن أجزاءه لا يتميز بعضها عن بعض، أنها متجانسة. لكن «كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بأن في الزمان، وكل أن من الزمان يتحدد بموضعه

وإنما نظرية المعرفة فصل من فصول الميتافيزيقيا، وحالة خاصة يبين فيها كيف تقوم العلاقة بين الكائن الحي وبين بيئته. ومعروف أن كل أمرين مترابطين فإن بينهما علاقة ليس فقط عليّة مكانية - زمانية، بل وأيضاً وفق طابعها الخاصة بهما. وهذه الأخيرة توجد عاملاً للاختيار خاصاً، له أهمية في تفسير الادراك الحسيّ. فالأعصاب البصرية تستجيب لبعض الصفات دون البعض الآخر. لكن المعرفة لا تتم إلا في مستوى الوعي.

وهنا نلتقي بمشكلة: هل موضوعات الادراك الحسيّ صفات للشيء موضوع الادراك، أو هي من نتاج نشاط العقل؟ وموقف الكسندر من هذه المسألة هو أنها الاثنان معاً، ولكن من نواح مختلفة. ومن أجل ايضاح رأيه هذا يستخدم تسميات خاصة: فيسمى شعور العقل بالنشاط العصبي: «استمتاعاً Enjoyment»، ويسمى شعور العقل بصفات الشيء المدرك: «تأملًا Contemplation». وهدف الادراك الحسي ليس احداث تغيير في الجهاز العصبي، لكن عملية المعرفة هي تغيير في الجهاز العصبي. وبلاستمتاع بالمعرفة يتأمل العقل الأشياء. ويشير الكسندر أنه في هذا يتفق مع رأي سبينوزا حين قال ان «العقل فكرة للجسم».

والاحكام فيما يتعلق بالقيم، لها ميزة خاصة تنفرد بها، وهي أنها ظواهر اجتماعية، ذلك لأنها تعبر عن معايير، والمعايير إنما توضع من خلال الاتصال الاجتماعي والاختلاط بين الناس. ذلك لأنه قد يصدر المرء أحكاماً تقويمية وهو معزول عن الناس، ولكنه لن يتنبه الى ما فيها من خطأ (أو صواب) إلا إذا اصطدام حكمه بحكم الآخرين في نفس الموضوع.

٥ - الألوهية:

عند الكسندر أن «الألوهية Deity هي الصفة التجريبية التالية في العلو لأعلى صفة نعرفها» (ج ٢، ص ٣٥٥). ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف ما هي هذه الصفة، بيد أننا نعلم أنها ليست من نوع أية صفة نعرفها.

لكن، هل معنى هذا أن الله لن يوجد إلا في المستقبل، بوصفه المستوى التالي لمستوانا الحالي بوصفنا كائنات متناهية، وأنه سينبثق خلال عملية التطور؟ وجواب

مقولة، تعبر عن المفهوم الأساسي في متصل المكان - الزمان، لأن في هذا المتصل كل حادث هو متصل بما قبله وبما يتلوّه.

٣ - العقل والحياة

ويبحث الكسندر في التضاييف بين الجهاز العصبي والعقل. فيقرر أن العقل شيء جديد على الحياة، لكنه ليس كياناً مستقلاً. إن العملية العصبية إذا صارت ذات تركيب من نوع خاص وشدة وارتباط مع عمليات وتركيبات أخرى، فإنها تتخذ خصائص جديدة بحيث تصبح عقلية، مع بقائها في الوقت نفسه حيوية.

وهنا يستعين الكسندر بآراء لويد مورجن Lloyd Morgan خصوصاً في تمييزه بين الصفات الجمعية additive والصفات الانشاقية emergent. ومفادها أن بعض التركيبات في الطبيعة كمية خالصة، مثل الأوزان الجزيئية molecular. لكن ثمة تركيبات أخرى تؤدي الى نشوء تغييرات في الكيف، مثل خواص الماء، فإنها لا يمكن أن تستخلص من خواص كل من الاوكسجين والهيدروجين على حدة. وهنا يقتبس الكسندر أبياتاً مشهورة للشاعر الانكليزي روبرت براوننج Browning في قصيدته التي بعنوان Abt Vogler وفيها يروي قصة موسيقار استخرج من ثلاثة أصوات - لا صوتاً رابعاً، بل نجمة! فشبه هذا ما يحدث في الحيوانات الفقرية العليا حين ينبثق العقل، وهذا هو ما يفسر كون بعض الحركات يؤدي الى نشوء مادة كيماوية، وحينها تؤدي بعض التركيبات الكيماوية الى نشوء الحياة. لكن الكسندر لا يذهب مذهب الحيويين، وخصوصاً برجسون الذين يذهبون الى أن الحياة شيء جديد تماماً وليست مجرد ناتج لعمليات كيماوية. وإنما يؤكد أن الحياة أساساً كيماوية، لكنها درجة خاصة من المادة تكشف عن خصائص تتحدى الوصف بلغة كيماوية. والحال مع الحياة كالحال مع المادة: فإن المادة هي حركة ولا شيء غير الحركة، ومع ذلك فإن لها خصائص (مثل الصلابة، اللون) ليست لسائر انواع الحركة.

٤ - نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة يبدأ الكسندر فيقرر أن من الخطأ الزعم - كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين - بأن نظرية المعرفة هي أساس الميتافيزيقيا.

انتقل إلى جامعة نابولي وظل فيها حتى سنة ١٩٥١.

بدأ أليوتا تطوره الفلسفي من علم النفس التجريبي، كما يظهر في كتابه «القياس في علم النفس التجريبي» (سنة ١٩٥٥)، ولكنه في الوقت نفسه كان يلحظ الجانب الروحي في النفس، ونظر إلى المنهج التجريبي على أنه تعبير عن قدرة العقل على البناء.

وفي سنة ١٩١٢ نشر تحليلاً نقدياً شاملاً للمذاهب الفلسفية المعاصرة بعنوان: «ردّ الفعل المثالي من العلم». وفيه دافع عن الروحية المونادولوجية ونزع نزعة مؤلهة.

ولما بدأت الهيكلية الجديدة في إيطاليا، على أيدي كروتشه وجنتيله، تسود الفكر الفلسفي في إيطاليا، اتخذ أليوتا موقفاً مناهضاً لها. فنقد علم الجمال كما تصوره كروتشه. فرفض فكرته في إبداعية الروح *creativita dello spirito*، كما رفض فكرة نمو الحياة الروحية في وظائف يستبعد بعضها بعضاً على التبادل وتعود بطريقة دورية. فتأثر بشلنج وبرجسون، فقرر أن التطور خلاقي في أعمال الطبيعة. ولم يعد يتق بالآلية، وبدأ يفقد الثقة بالعلم والمعرفة العلمية.

وفي بحث بعنوان: «مخطط نظرية روحية في العالم» (ظهر في العدد ٢ من *Cultura filosofica* سنة ١٩١٣) أكد - ضد الهيكلية الجديدة - موضوعية الطبيعة بحيث لا يمكن ردها إلى مثالية، لكنه أكد في الوقت نفسه أن الطبيعة تتسامى في الإنسان إلى مراتب عليا. وانتهى إلى «نسبية ديناميكية» تؤكد أن الذات باشكالها المقولية، والطبيعة، والله تكون حدوداً لفعل تجريبي، موضوعي ذاتي معاً، في علاقة متحركة جداً، وفي إثراء مستمر.

وفي المرحلة الناضجة من تطوره اتجه في نظرية المعرفة إلى جعل الإضافة *relazione* هي الأساس، والقول بتعدد مراكز التجربة وتقدمها التدريجي نحو المزيد من التناسق في وحدة مثالية. ويمثل هذه المرحلة الكتب التالية:

- ١ - «نظرية اينشتاين والمنظورات المتغيرة للعالم»، بليرمو سنة ١٩٢٢.
- ٢ - «النسبية والمثالية»، نابولي سنة ١٩٢٢.
- ٣ - «مشكلة الله والتعددية الجديدة»، مدينة الكستلو، سنة ١٩٢٤.

أما في المرحلة الأخيرة من تطوره فكره، وهي التي تتمثل في كتابه: «التضحية بوصفها معنى العالم» (روما سنة ١٩٤٦) فقد.

الكسندر عن هذا السؤال بالنفي. انه يقرر أن الله موجود حالياً بالفعل، لأن الله هو الكون، انه متصل المكان - الزمان. يقول: «ان الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية. وبوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهي بنزوعه نحو الألوهية، او - اذا استعربنا عبارة لليبنس، العالم في حالة حمل (حمل) بالألوهية» (ج ٢ ص ٣٥٣). وهذا الحمل مستمر لن يوضع ابداً، يقول: «ان الله، بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار الى الألوهية لكنه لن يبلغها أبداً: انه الله المثالي في حالة جنين *The ideal God in embryo* (ج ٢ ص ٣٦٥). والدين «هو الشعور بأننا منجذبون الى الله ومنخرطون في حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى» (ج ٢ ص ٤٢٩).

مؤلفاته

- Moral order and progress. 1880
- Space Time and Deity . 1920.
- Beauty and other forms of value, 1933.

مراجع

- P. Devaux: Le Système d'Alexander. Paris 1929.
- J. W. Mc Carthy : The Naturalism of Samuel Alexander. New York, 1948.

أليوتا

Antonio Aliotta

فيلسوف تجريبي إيطالي. ولد في بليرمو في ١٢ يناير سنة ١٨٨١، وتوفي في نابولي في أول فبراير سنة ١٩٦٤.

إلتحق أولاً بكلية الآداب في جامعة بليرمو ثم عدل عنها في السنة التالية إلى كلية الفلسفة في فيرنسه. حيث حصل على الليسانس في سنة ١٩٠٣ ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٢ قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس *libera docenza* في سنة ١٩٠٥ في علم النفس التجريبي. وفي سنة ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة النظرية في جامعة بادوا واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٩ حيث

- 1936, n. 2;
 - M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, 2^a ed., I, Milano 1947, pp. 470-90;
 D. Scolerri, A. A. e il sacrificio come significato del mondo in «Historica», 1948 n. i;
 - A. Guzzo, Un'etica del sacrificio, in «Rass. Sc. filox.» 1948, n. i;
 - P. Di Lauro, *Evoluzionismo e spiritualismo*, Giugliano 1949;
 Lo sperimentalismo de A. A., Napoli 1951 (volume celebrativo del settantesimo compleanno del maestro, a cura di Carbonara, Filiati - Carcano, Lazzarini, Martano, Musatti, Petruzzellis, Sciacca, Stefanini);
 P. Filiati Carcano, *Il pensiero filosofico di A. A.*, in «Riv. ros.», 1952, pp. 179- 85, 251 - - 65;
 Sciacca, I, pp. 179- 83;
 D. Gentiluomo, *Il relativismo sperimentale di A. A.* nel suo svolgimento storico, Roma 1955, pp. 171- 87;
 - G. Galli, *La cultura, la logica, il sacrificio del prof. A. A.*, in *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*, Torino 1958. Alla morte dell'A., ne hanno rievocato la figura e il pensiero (1964): A. Guzzo, in «Filos.», pp. 278-88;
 N. petruzzellis A. e il pensiero del suo tempo, in «Rass. Sc. Filos.», P. Piovani, in «Atti dell'Acc. Pontaniana», n. s., XIII;
 - C. Carbonara, in «C. Carbonara, in «Atti dell'Acc. di sc. morali e polit. della Societ/ naz. di sc., lett. e arti in Napoli», vol. 75;
 N. Abbagnano, in «Riv. Filos.», pp. 442- 48.

أمبادقليس

Empedocles of Adragas.

فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط.

- من مدينة اكراجاس أو اجميتم في جزيرة صقلية.
 لا تعرف تاريخ ميلاده، لكن نعلم بأنه زار توريثي Thuri
 بعد تأسيسها بقليل وهذه المدينة تأسست في سنة ٤٤٤ -

اتجه أليوتا إلى روحية مسيحية، فيها الايمان، مفهوما بمعنى الفكر
 الفعال، هو الأساس في التفلسف، مع تقرير مصادرات عامة
 مثل: واقعية التغير، وجود نظام في العالم، تعدد الشخصيات،
 تلقائية الارادة، الامكانية الخلاقة للفعل. والمصادرة العليا بين
 هذه المصادرات العامة هي «الشعور العالي»، والله الذي تمتد
 حياته بالعباء والحب.

وهكذا تغلبت النزعة الروحية الايمانية في المرحلة الأخيرة
 من تطور فكر أليوتا، بعد أن كان في البداية تجريبيا حريصا على
 المنهج العلمي التجريبي.

نشرات مؤلفاته

- قامت دار النشر Perxella في روما بطبع مجموع مؤلفاته
 الكاملة في ستة مجلدات. من سنة ١٩٤٢ إلى سنة ١٩٥٤ هكذا:
 - L'estetica di Kant e. degli idealisti romantici, 1942;
 - Il sacrificio come Significato del mondo, 1946 (2^a de. 1959);
 - Il problema di Dio e il nuovo pluralismo, 1949;
 - Critica dell'esistenzialismo, 1951 (2^a ed. 1957);
 - L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo italiano, 1951.
 - Scetticismo, misticismo e pessimismo, 1947;
 - Evoluzionismo e spiritualismo, 1948;
 - Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo, 1950;
 - Pensatori tedeschi dell'Ottocento, 1950.
 - Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo, Roma 1954.

مراجع

- Autopresentaz. in *Filosofital. contemporanei*, de. M. F. Sciacca, 2^a ed., Como 1946. - G. Gentile *Lo scetticismo antico e moderno secondo A.*, in «Crit.», n. 4;
 - S. Caramella, *Relativismo, scienza e filosofia*, in «Educazione nazionale», 1922, n. 3;
 - U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930;
 - T. Bartolomei, *La teoria dell'esperienza del prof. A.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1933, n. 3;
 - C. Rho, *Sullo sperimentalismo di A.*, in «Criterion».

وستهدئ غضب الرياح الهائجة التي لا تكل.
والتي، بهيوها، تدمر الحقول
وفي مقابل ذلك ستقدر على بعث الرياح النافعة كما تشاء
وتتبع الأمطار المظلمة بالجو الصحو
وتعطي الناس، بدلاً من الصيف القاطط،
الأمطار المفيدة التي تهطل في الصيف
وترجع الميث من العالم الآخر لترد إليه قواه.
(راجع ذيوجانس ج ٢ ص ١٤٥).

أما عن موته فهناك حكايات طريفة غريبة، من أشهرها أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان أتنا Etna ليلظن الناس أنه مضى إلى السوء فيعيدوه بوصفه إلهاً. لكن لسوء حظه ترك إحدى نعليه على حافة الفوهة ولما كان قد اعتاد لبس نعال من البرونز، فقد أمكن التعرف على فردة نعله بسهولة. وهرميفوس يروي الحادث هكذا: «عالمج أمبادقليس امرأة تدعى بانثيا Pantheia كان الأطباء قد يشوا من علاجها، فشفيت وأقامت لهذا مآدبة ودعت ثمانين شخصاً. ويروي هيوبوت Hippobote أنه نهض من عند المائدة ومضى في اتجاه (بركان) أتنا Etna، وفيها يبدو، حين وصل إلى هنالك ألقى بنفسه في فوهة البركان وسط النار، واختفى، وقد شاء بهذا أن يؤيد ما اشتهر بأنه إله. وقد عرف الأمر فيها بعد، لأن إحدى نعليه قدفها البركان، وكان من عادته أن يلبس نعالاً من البرونز. غير أن بوسنياس Pausanias انكر صحة هذه الرواية إنكاراً شديداً» (ذيوجانس، ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩) كذلك أنكرها طيماوس في «تراجمه» وأكد أن أمبادقليس ارتحل إلى إقليم البلونينز (في جنوب بلاد اليونان) ولم يعد من رحلته هذه أبداً إلى وطنه في صقلية.

فلسفته

وكما قلنا، عبر أمبادقليس عن فلسفته في قصائده، شأنه شأن برمنيدس، وقد بقيت لنا منها شذرات نشرها ديلز في كتابه العظيم: «شذرات السابقين على سقراط».

كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت، وأنكر التغيير والتعدد، وكان هرقليطس - على العكس من ذلك - قد قال بالتغير الدائم والكثرة المطلقة، فجاء أمبادقليس وجمع بين كلا المذهبين المتعارضين، فجمع بين وجود ثابت يصفه بما يصف به برمنيدس وجوده، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه

٤٤٣ قبل الميلاد. وأشارك في السياسة في مدينة أجريجنتم، ويقال أنه كان زعيماً للحزب الديمقراطي فيها. ويروى الكثير من الأخبار عن قيامه بأعمال السحر والمعجزات. من ذلك ما رواه ذيوجانس اللائوسي (ترجمة فرنسية ج ٢ ص ٤٦ باريس سنة ١٩٦٥) من أنه حدث يوماً أن هبت الرياح الأتينية هبوباً شديداً جداً لدرجة أنها انتزعت الثمار من الأشجار. فجاء أمبادقليس بحمير وسلخ جلودها ونشرها على الروابي وقمم الجبال لوقف هبوب الرياح. فتوقفت الرياح فعلاً، ولهذا سمي «واقف الرياح».

وينقل ذيوجانس (ج ٢ ص ١٤٤) بأن طيماوس (في «أخباره» المقالة التاسعة) يذكر أن أمبادقليس كان من تلاميذ فوثاغورس، وأنه أدب بسرقة الخطب، فمنعه أصحاب فوثاغورس من المشاركة في أحاديث هذه الفرقة، وهو أمر قد وقع أيضاً لأفلاطون. ويقول نيانث Neanthe أنه إلى عهد فيلولائوس وأمبادقليس كان الفوثاغوريون يجرون أحاديثهم في الهواء الطلق، أمام عامة الناس، لكن لما أشاع أمبادقليس آراءهم شعراً وضعوا قاعدة صارمة هي ألا يلقنوا آراءهم لشاعر.

ويقول تيوقراسطس أنه كان قوي الاتصال ببرمنيدس وأنه حاكي أشعار هذا الأخير. وبرمنيدس، كما نعلم، كتب كتابه «في الطبيعة» شعراً، وأمبادقليس قصيدة طويلة في الطبيعة. لكن هرميفوس ينكر صحة القول بأن أمبادقليس كان تلميذاً لبرمنيدس، ويقول أنه كان تلميذاً لأكسينوفان، وحاول محاكاة قصائده الملحمية.

وقد ألف مسرحيات مأساوية (تراجيديات) بلغ عددها في بعض الروايات (راجع ذيوجانس ج ٢ ص ١٤٥) ثلاثاً وأربعين على الأقل.

ويقول عنه ساتيروس في «تراجمه» أنه كان طبيباً بارعاً وخطيباً جيداً. وقد تلمذ عليه جورجياس، السوفسطائي الكبير. وقد روى جورجياس عن نفسه أنه كان يتردد على أمبادقليس حين كان يمارس السحر، أما عن اشتغاله فعلاً بالسحر، فيدل عليه قوله في إحدى قصائده:

«كل الأشربة التي بها تنقي الشيخوخة والأمراض
ستعلمها، لأنني سأنبئك، انت وحدك، بنبيها

أن يجعل التغير ممكناً.

الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلازم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبثقة من العنصر الآخر. فهناك إذا مسام، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزيئة المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير، فهو اجتماع جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر أو انفصالها؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في الكيف بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أمبادوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب، أي في داخل الكل الأكبر بينما نحن نجد عند برميندس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل، وفي أجزاء الوجود.

والآن، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد أمبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير، فلم تكن نظريته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدأ الحركة وإنما قال أمبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ يخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد. ولما كان التغير على نوعين: تغير اتحاد وتغير انفصال، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين: مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال، فمبدأ الانفصال سماه بالكراهية. ومبدأ المحبة هو الذي يجمع بين الأشياء، بينما مبدأ الكراهية هو الذي يفرق بينها. وهنا نعتزنا مشكلة مهمة، وهي: هل هذان المبدأان مبدآن مجردان عقليان، يمكن أن يتصورا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس، أو هذان المبدأان هما مبدآن مادبان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية، أو علة صورية، بل يتصورهما أمبادوقليس على أنها مكونان من مواد.

وعلى كل حال فيظهر أن رأي أرسطو هذا أرجح الآراء، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة. ولهذا فإنه يدخل في

جاء أمبادوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير، كما قال برميندس، لأن التغير هو إما إلى فساد وإما إلى كون. ولما كان الوجود واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك كون، لأنه لا يمكن تصور أن يضاف شيء إلى الوجود، إذ الوجود هو الكل، وليس ثمة إلا الوجود. كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود، إذ يقوم السؤال: إلى أين سيذهب هذا الجسم الفاسد، أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد؟ ونتيجة هذا يجب أن نفر بأن الوجود أزلي أبدي. لكن كان عليه بعد ذلك أن يفسر التغير، فقال: إن مبادئ الوجود ليست واحدة، وإنما مبادئ الوجود كثيرة، وذلك ليستطيع أن يفسر كيف يتم التغير ومن هنا كان مبدأ أمبادوقليس مبدأ كثرة، لا مبدأ وحدة. فقال بمبادئ للوجود عديدة، هي العناصر الأربعة المعروفة.

ولا شك في أن أمبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما مبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولوس. أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب، فأول من قال به هو أمبادوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استويحيون» (أستقُس) لم يكن أمبادوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محاوره «تيتاتوس».

وقد أضاف أمبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برميندس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف. والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آلياً، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزيئات صغيرة، وبين كل جزيء وجزيء توجد مسام. ويتم الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد كميّاً أم آلياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين

فيه المحبة وحدها؛ وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون، الذي هو المحبة، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط الأول ويحدث انفصالاً تاماً بين جميع الجزئيات، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت ويدخله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى.

تلك هي النقط الرئيسية في مذهب أمبادوقليس في الطبيعة. ولا تعيننا بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب، كما أنه لا يعيننا أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة، ولأن أمبادوقليس الفضل الأول في أنه وجه عناية كبرى إلى علم الحياة، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برُنت إلى القول بأن أمبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة، وأن الأحياء قد تطورت عنها، وإنما يعيننا فقط في هذا الباب كلام أمبادوقليس عن المعرفة.

يلاحظ أن أمبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها ببعضها ببعض. لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألّفة تمام التألف في جسم الإنسان؛ وهذا الاجتماع في أعلى صوره في الدم، والدم مركزه القلب. ولذا جعل أمبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداها. وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبعثة متفقة مع المسام التي ستقبلها، نرى أمبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر. وكما نأثر برميندس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى أمبادوقليس يشور من جديد على المعرفة الحسية، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ويحمل على التصورات الشعبية، ولأن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أمبادوقليس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة. وتفسير المؤرخين لمذهب أمبادوقليس يختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود، مثل

هذين المبدئين الكثير من التصورات الأسطورية لأن أمبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذين المبدئين؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له، من ناحية أخرى.

أما فيما يتصل بنشأة العالم، فيلاحظ أن أمبادوقليس قال بأن هذين المبدئين أزليان أبديان، يتناوبان السيادة في الكون: فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية، وطوراً تأتي حالة بين بين، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين - ولو أن أمبادوقليس يميل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متغلباً على مبدأ الكراهية. وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات. وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام: ففي القسم الأول تكون ثمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية، وبلي ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد: وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار. وكذا تتوالى الدورات.

وهنا نلاحظ أن أمبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أمبادوقليس قول هرقليطس من قبل. كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد. أما القسمان الآخران، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة، فليس فيها وجود بالمعنى الحقيقي - والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (μῆγμα).

وأمبادوقليس يسمي هذا الخليط تارة باسم الواحد، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها برميندس، وتارة يسميه باسم الآلهة، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذي يسود فيه. كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة، لأنه في الكرة لا يوجد تنازع، بل كلها استواء في استواء. وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة

الجمال، ثم للفلسفة بعامة، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في جنيف سنة ١٨٨١.

وتقوم شهرته خصوصاً على «يومياته» التي بدأها سنة ١٨٤٧، واستمر في تسجيلها حتى وفاته في ١١ مايو / أيار ١٨٨١ في جنيف، ونشرت بعد وفاته وهي تفيض بالتشاؤم والحزن، لأنه - كما قال عن نفسه - كان يشعر بأنه جريح يشاهد نزيف الدم منه باستمرار.

آراؤه

كانت النزعة الأساسية عند أميل رد فعل ضد طغيان المذهب العقلي والتحليل المنطقي من ناحية، وضد المادية والتشاؤم والعدمية من ناحية أخرى.

يهاجم أميل النزعة الى تحليل كل شيء بواسطة العقل المنطقي، ويدعو الى افساح المجال للعاطفة، وللameقول. يقول: «آه فلنشعر، ولنحس، ولنكتف عن التحليل المستمر. ولكن سذجاً قبل أن نكون متعقلين. ولنعاين قبل أن ندرس، ولنسلم تيارنا للحياة» («يوميات خاصة»، نشرة شيرر جـ ١ ص ٤٨).

وعلىنا ألا نحاول تفسير أصول الأشياء تفسيراً عقلياً «لأن الأصول كلها أسرار، ومبدأ كل حياة فردية أو جماعية هو سر، اعني شيئاً لا معقولاً ولا يقبل التفسير ولا التعريف» (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٩٨).

وفي دعوته هذه الى العاطفة والتجربة الحية، لا يريغ الى النزعة الذاتية. يقول عن نفسه: «إنني من الناحية العقلية ذو نزعة موضوعية واختصاصي المميز هو قدرتي على فهم كل وجهات النظر، والرؤية بكل العيون، أي عدم الانحصار في أي سجن فردي» (جـ ١ ص ٣٥) ذلك أنه يخشى أن تسد عليه النزعة الذاتية الآفاق الرحبة التي نزع بطبعه اليها، أعني: اللانهائي، والسرمدية والكلية والألوهية. ولديه شوق حار عارم الى وحدة الوجود، وهذا الشوق يتخذ شكل وجد صوفي. ولذا لا يشعر بالآلفة والأنس إلا اذا تجرد عن كل ما هو فردي خالص، واتصل بالالانهائي.

والدين - في نظر أميل - هو التحرر من الأنا الحسي الخالص، والمشاركة في حياة الكل. والمتدين يشعر في كل أعمال حياته الخيرة بأن هناك كائناً مطلقاً يعلو عليه. ذلك

كارستن الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ، ولكن هذا الرأي قد عارضه اتسلر اشد المعارضة، وقال إن أمبادوقليس يفرق بفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ المحبة والكراهية.

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهو بلا شك قد تأثر ببرميندس، كما تأثر هرقلطس، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول، لأن أمبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقلطس دوراً كبيراً. وإلى جانب هذا نلاحظ أن أمبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية، لكن يؤخذ عليه - كما لاحظ أرسطو - أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والانصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن عملية اتصال. وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أمبادوقليس هي في أنه قال بأن المبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

نصوص ومراجع

انظر مادة : (الفلسفة) «الأيونية»

أميل

Henri - Frédéric Amiel

فيلسوف وشاعر سويسري، ذو نزعة روحية وعاطفية.

ولد في جنيف في ٢٧ سبتمبر / أيلول ١٨٢١، وينحدر من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب، وعين في سنة ١٨٤٩ أستاذاً في أكاديمية (جامعة) جنيف لعلم

مراجع

- B. Bouvier: La Jeunesse de F. H. Amiel, 1935.
- A. Thibaudet: Amiel, ou la part du rêve, 1929.

أنثروبولوجيا

Anthropologie

كلمة Anthropologie ليست منحدره من اللغة اليونانية الكلاسيكية. صحيح أن أرسطو يستعمل الكلمة $\alpha\nu\theta\rho o\pi o\lambda o\gamma o\varsigma$ (أنثروبولوجس) (راجع «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، ص ١١٢٥ أ س ٥) لكن معناه عنده هو: «ثراث، كثير الكلام عن الناس»، وعندما نجد الفعل $\alpha\nu\theta\rho o\pi o\lambda o\gamma e\iota\nu$ عند فيلون وديدموس السكندري وأنسطاسيوس السيناوي والأريوفاغي وغيرهم من آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى، فإنهم يستعملونه بمعنى «تشبيه الله بالإنسان» واستمر هذا المعنى مستعملاً عند مالبرانش وليبتس في القرن السابع عشر وواثل الثامن عشر، إلى أن نأفسه لفظ آخر بديل هو anthropomorphism فتواري، بينما انتشر وساد هذا اللفظ الأخير، وإن كنا مع ذلك نجد اللفظ الأول لا يزال يرد ذكره بمعنى «التشبيه» عند اللاهوتيين في المعاجم، خصوصاً الفرنسية (لتريه، لالاند). ولهذا ينبغي أن ينتبه القارئ لكتب آباء الكنيسة والاسكلايين وكثير من اللاهوتيين في العصر الحديث إلى أن كلمة «أنثروبولوجيا» تعني: تشبيه الله بالإنسان.

لكن بين القرن السادس عشر والثامن عشر تطور معنى الكلمة إلى معنى: «علم النفس الإنسانية» Psychologia ، كما نجد ذلك خصوصاً عند من كتبوا في الفلسفة من الألمان أمثال M. Hundt و O. Cassman و C. Buthelius وصارت تدل على عنوان علم فلسفي، لا يقتصر على البحث في النفس الإنسانية وحدها، بل يمتد إلى مسائل تتناول أحوال الجسم الإنساني، مثل: الجنس (ذكر وأنثى)، العمر، المزاج، الأخلاق، العرق، الخ. ومن هنا نجد Walch في سنة ١٧٢٦ يقول إن «الأنثروبولوجيا هي العلم بالإنسان... ويتألف من قسمين: فيزيائي ومعنوي».

أن الإيمان بالله - في نظر أمييل - هو الإيمان بالحير وبالنجاة.

وما يجذبه إلى المسيحية هو أنها تدعو إلى غفران الخطايا قبل كل شيء. يقول أمييل: «ما هي الخدمة التي أسدتها المسيحية إلى العالم؟ - الدعوة إلى بشارة طيبة. ما هي هذه البشارة؟ غفران الخطايا - الله ذو القداسة يحب العالم ويتصالح معه، بواسطة يسوع، ابتغاء تأسيس ملكوت الله، ومدينة النفوس، وحياة الساء (الجنة) على الأرض - هذا كل شيء، لكن هذا ثورة كاملة».

لكن ليس معنى هذا أن أمييل يؤمن بالمسيحية الرسمية ممثلة في الكنيسة. كلا! بل هو ينقد الكنيسة الحالية نقداً شديداً وخصوصاً الكنيسة الكاثوليكية.

وهو لا يفهم الخلود بمعنى بقاء النفس بعد وفاة البدن، أو في عالم آخر. بل يؤكد «أن الحياة السرمدية ليست الحياة المقبلة في الآخرة، بل الحياة في النظام، الحياة في الله، وينبغي أن يعلمنا الزمان أن نرى أنفسنا كحركة في السرمدية، وموجة في خضم الوجود» (ج ١ ص ١٩٠).

وكان طبعياً بعد هذا أن ينزع أمييل نزعة عالمية، لا تعرف الأوطان ولا الأجناس وفي هذا يقول: «لا أحس بأي تفضيل للشمال أو للجنوب، وللغرب أو للشرق... إن الشيء الوحيد الذي يترني هو الكمال، هو الإنسان فحسب، هو الإنسان المثالي. أما الإنسان الوطني فإني أحتمله، وأدرسه ولكنني لا أعجب به... إن وطني المختار، كما تقول مدام دي ستايل، يتألف من الأفراد المختارين» (ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣١).

مؤلفاته

- Fragments D'un Journal: intime, 1884, 1887, 1823, 1927, 1923
- Lettres de Jeunesse, 1904.
- Essais Critiques, 1931.
- Œuvres complètes, 3 Vols. Genève 1948, 1953, 1958.
- L'Année 1866. Paris. 1959.

ومن هنا نرى في القرن العشرين صراعاً بين فلسفة التاريخ وبين الانثروبولوجيا الفلسفية، فالأخذون بالأولى ينكرون الثانية. نجد ذلك عند هيدجر في كتابه عن «كنت والميتافيزيقا»: اذ يهاجم فكرة الانثروبولوجيا الفلسفية «(هيدجر: «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» ص ١٩٣ طبعة سنة ١٩٥١). ويقول في موضع آخر: «ان الفلسفة، حين تصبح أنثروبولوجيا تنهار» (راجع كتابه Vorträge und Aufsätze ص ٨٧، سنة ١٩٥٤). كذلك - وفي الطرف المضاد من ذلك - يهاجمها لوكاش Lukacs الماركسي، فيتحدث عن «الخطر العظيم الذي تؤدي اليه كل وجهة نظر انثروبولوجية» ويقرر أن «تحويل الفلسفة الى انثروبولوجيا قد حَجَرَ الانسان الى موضوع، وهذا ألقى بالديالكتيك والتاريخ جانباً» (راجع كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي» ص ٢٠٤، سنة ١٩٢٣).

لقد رأى هيدجر («كنت ومشكلة الميتافيزيقا» بند ٣٧ ص ٢٠٢ وما بعدها، فرانكفورت سنة ١٩٧٥) أن الانثروبولوجيا كما عرّفها كنت تشمل النظر في احوال الانسان البدنية والبيولوجية والنفسية، وهي بذلك: علم نفس، وتحليل نفسي، وعلم أجناس، وعلم نفس تربوي، ومورفولوجيا الحضارات وعلم أنماط النظرات في العالم - في وقت واحد معاً. وهذا أمر غير مقبول سواء من حيث المضمون، ومن حيث وضع المسائل، والتأسيس، والغرض من العرض وشكل التعبير. ولن يؤدي مثل هذا النظر الشامل إلا الى التشويش والفوضى... والانثروبولوجيا لم تعد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم، بل تدل على موقف اساسي للانسان تجاه ذاته وتجاه الموجود كله. ان الانثروبولوجيا لا تبحث في الانسان فقط، بل تسعى اليوم الى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام. انه لم يوجد عصر عرف عن الانسان مثلاً عرف عصرنا. لكن لا يوجد عصر لم يعرف ما الانسان مثل عصرنا الحاضر. ولم يصبح الانسان موضوع التساؤل بالقدر الذي صار به في عصرنا الحالي.

لكن ألا يمكن بذل الجهود لتكوين انثروبولوجيا فلسفية حقة؟ ان ماكس شيلر - هكذا يقول هيدجر - قد تكلم عن هذه الانثروبولوجيا الفلسفية قال: «يمكن ان يقال ان كل المشاكل المركزية في الفلسفة يمكن أن ترد الى مسألة: من الانسان؟ وما مكانته الميتافيزيقية داخل حدود

ثم جاء كنت فعرف الانثروبولوجيا بأنها «مذهب في معرفة الانسان مؤلف بشكل تنظيمي والانثروبولوجيا يمكن النظر اليها من الناحية الفسيولوجية، ومن الناحية العملية Pragmatisch. فمعرفة الانسان من الناحية الفسيولوجية تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالانسان، ومن الناحية العملية (البرجماتية) تتناول البحث فيما صنعه الانسان بنفسه في نفسه بوصفه كائناً حراً أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه» (مقدمة كتاب Anthropologie). وقد عنوان كتابه بساسم: «الانثروبولوجيا من الناحية البرجماتية»، ونشره في كينجسبرج، سنة ١٧٩٨ (الطبعة الثانية سنة ١٨٠٠). وفصوله تتناول: شعور الانسان بنفسه (الوعي) - الحواس في مقابل العقل - في قوة التخيل - في الذاكرة والتذكر - في ملكة المعرفة بوصفها تستند الى العقل - في امراض النفس وأنواع ضعفها - في المزاج (بالحاء المهملة). وفي القسم الثاني من الكتاب يتناول: الشعور باللذة والألم - الشعور بالجسم - التذوق الفني. وفي القسم الثالث يتناول العواطف والألام - وفي النصف الثاني من الكتاب يبحث في الخصائص الانثروبولوجية فيتناول: خلق الشخص - الفطرة - المزاج - الخلق بوصفه لونا من التفكير - الفراسة - أخلاق الجنس Geschlecht - أخلاق الشعب - أخلاق الأجناس العنصرية.

ومن استعراض هذه الموضوعات يتبين ان الانثروبولوجيا عند كنت علم يتناول مزيجاً من علم النفس وعلم الطباع Caractérologie وعلم الأجناس والشعوب.

وجاء هيجل فهاجم هذه النظرة الى الانثروبولوجيا، لأنه رأى أن موضوعها هو ما سماه «الروح الذاتية» der subjective Geist وأدرجها في داخل فلسفة التاريخ، وبرأيه هذا سيأخذ J. E. Erdmann ثم ميشليه Michelet الذي رأى أن فلسفة التاريخ نظرية في الواقع الانساني بوجه عام.

وفي مواجهة هذا يقرر دلتاي أن الانثروبولوجيا ينبغي عليها أن تتخلص من فلسفة التاريخ، وألا تعود الى النظر في الطبيعة الانسانية، لأن هذه هي هي باستمرار، وعلى الانثروبولوجيا ان تبحث عن «الأنماط» في الطبيعة الانسانية بوجه عام.

انتلخيا

entéléchie ἐντελέχεια

هذا المصطلح الأرسطي ترجمه العرب بـ «الكمال»، ومعناه الانتقال من حالة ما هو بالقوة إلى حالة ما هو بالفعل. فهو يدل على الفعل من حيث يتم، أو الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما. ومن ثم تتميز الانتلخيا من الانرجيا (الفعل) ἐνέργια ومن القوة δύναμις، وإن كنا نجد أرسطو أحياناً يعد الانرجيا والانتلخيا هي مجرد تحقيق ما هو في حالة القوة في موجود ما. وفي أحيان أخرى يقصد بالانتلخيا: الصورة εἶδος التي هي في مقابل الهويولي (المادة). والمعنى الأول للانتلخيا، أي تحقيق الفعل يسميه الاسكلايون (= فلاسفة العصور الوسطى) باسم «الفعل الأول» actus primus والمعنى الثاني لها يسمونه: «الفعل الثاني» actus secundus. وفي كتاب «الطبيعة» تبدو الحركة على أنها انرجيا الهويولي، وفي كتاب «ما بعد الطبيعة» تعد الانتلخيا هي الماهية العليا المجردة عن الهويولي. (راجع «الطبيعة» ص ٢٠١ أس ١١، «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٧١ أس ٣٥ وما يليه.).

والمترجمون العرب الأوائل في القرن الثالث الهجري يستعملون كلمة «تامة»، وأحياناً «استكمال» لترجمة كلمة انتلخيا، وشايعهم الكندي على ذلك كما هو واضح من تعريفه للنفس بأنها: «تامة جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة» (راجع رسالة «في حدود الأشياء» ضمن رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ ص ١١٨، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧٨). أما عند ابن سينا فنجد استعمال كلمة «كمال». ففي تعريفه للحركة يقول: «الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة». («النجاة» ص ١٠٥، القاهرة سنة ١٩٣٨)، ويعرف النفس الانسانية بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» («النجاة» ص ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٣٨).

أما في العصر الحديث فنجد ليبنتس يستعمل اللفظ انتلخيات» ليدل بها على «كل الجواهر البسيطة أو الموندات المخلوقة، لأن فيها نوعاً من الكمال ونوعاً من القدرة على

كل الوجود، والعالم، والله» (ماكس شيلر: «مكانة الانسان في الكون» ص ١٥ وما بعدها، سنة ١٩٢٨). لكن شيلر أدرك بثاقب نظره أنه لا يمكن ادراج الانسان تحت تعريف مشترك «ذلك ان الانسان هو من السعة والتنوع والتعدد بحيث يعجز أي تعريف عن الوفاء بتحديدته، ان له غايات متعددة جداً».

وينتهي هيدجر الى القول بأن من الممكن مع ذلك، وضع انثروبولوجيا فلسفية من حيث ان منهجها فلسفي، ويكون موضوعها هو وضع نظرة في ماهية الانسان، وتربيع الى تمييز وجود الانسان من وجود النبات والحيوان وسائر مناطق الوجود. وعلى هذا النحو تصبح الانثروبولوجيا الفلسفية انطولوجيا اقليمية تتعلق بالانسان، الى جانب سائر الانطولوجيات التي تتناول ميدان الوجود. - كذلك يمكن الانثروبولوجيا أن تكون فلسفية اذا جعلت موضوعها «تحديد مكانة الانسان في الكون».

ذلك هو المعنى الحقيقي - والوحيد الصحيح - للانثروبولوجيا. أما ما يسميه علماء الاجتماع المعاصرون بهذا الاسم، فلا شأن له بالانثروبولوجيا بالمعنى الصحيح، انما هو سوء استعمال منهم لهذا اللفظ، مهما ميزوه أحياناً بالوصف: (انثروبولوجيا) اجتماعية.

مراجع

- B. Groethuysen : Philosophische Anthropologie, 1928
- M. Scheler: « Mensch und Geschichte », in Philosophische Weltanschauung, 1929, S. 15 - 46.
- W. E. Muhlmann: Geschichte der Anthropologie, 1948, 1968.
- W. Bruning: Philosophische Anthropologie, 1960.
- G. Marquard: « Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs: « Anthropologie » seit dem Ende des 18. Jahrhunderts » in Collegium Philosophicum (1965), S. 209- 239.

انحراف وهي تسقط، وهذا الانحراف يمكنها من التلاقي الذي عنه تجتمع الذرات لتكون الأشياء المؤلفة من ذرات. ان وزن الذرات يدفعها الى أسفل، والميل يجعلها تنحرف لتجتمع بعضها مع بعض. ويمثل هذا الانحراف ضرباً من الحرية في نظام آلي خالص. وبه يفسر ابيقور وجود الحرية في الارادة الانسانية، بعكس الرواقيين الذين أنكروا هذه الحرية. يقول لوكرتيوس في كتابه «في طبيعة الأشياء»: «وحتى لا تبقى الروح مستعبدة تفعل كل شيء بضرورة باطنة، ولكيلا تبقى مضطرة كشيء مقهور إلى تحمل الأحداث سلباً، فإن لها هذه (القدرة على) الانحراف عن العناصر الرئيسية، حتى لا تكون ملزمة بالذهاب الى محل معين في وقت معين».

انجاردن (رومان) ← ينجاردن

اكسينوفان ← الالية

أنسلم

St. Anselme

هو صاحب «الحجة الوجودية» لاثبات وجود الله، ومن أبرز فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

ولد في أوستا (شمالي إيطاليا) في سنة ١٠٣٣. ودرس في دير بك Bec بأقليم نورمانديا (Le Bec - Helluin) حيث لمعت شهرة مواطنه لانفرانك Lanfranc. وفي سنة ١٠٦٣ صار رئيساً لهذا الدير. ثم عين في سنة ١٠٩٣ رئيساً لأساقفة كانتربري (في إنجلترا) وظل كذلك الى حين وفاته في سنة ١١٠٩، في فترة حافلة بالصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. لكن نشاطه الفلسفي الأساسي جرى في الفترة التي كان فيها يدرس في ديربك. وأهم انتاجه الكتب الثلاثة التالية:

Monologium (١)

Proslogium (٢)

De Veritate (٣)

الاكتفاء بذاتها، مما يجعلها منابع لأفعالها الباطنة، وتصير كائنات آلية automates لا جسمية» («المونادولوجيا» La Monadologie). وفي القرن الثامن عشر نجد علماء الأحياء يستخدمون اللفظ انتلخياً للدلالة على الصورة الباطنة modulus interior كما هي الحال عند بوفون Buffon، وعلى «القوة الجوهرية» vis essentialis عند كرسيتان فولف. ثم يعود جيته إلى المعنى الذي وضعه ليبنتس، اعني الأحاد Monade.

وفي القرن التاسع عشر نجد فلهلم فونت W. Wundt يستخدم الكلمة للدلالة على النفس. لكن عند هانز دريش Hans Driesch تتخذ الكلمة معنى جديداً، وذلك في كتابه: «فلسفة الكائنات العضوية» (ص ٤٣٢ وما يتلوها، سنة ١٩٢١).

مراجع

- Max Wundt: Untersuchungen zur aristotelischen Metaphysik, 1923.

- H. Burchard: Der Entelechie Begriff bei Aristoteleis und Driesch, 1928.

- U. Arnold: Die Entelechie, 1965.

- Hans Driesch: Philosophie des Organischen. 1921, S. 434 ff.

- Hans Driesch: Wirklichkeitslehre, 1922, S. 332 ff.

الانحراف

Clinamen

اللفظ Clinamen (= ميل) اصطلاح وضعه الشاعر الفيلسوف ابيقوري الروماني لوكرتيوس كاروس، للدلالة على ما ذهب اليه ابيقور لمواجهة اعتراض ارسطو على حركة الذرات في مذهب ديمقريطس. اذ قال ديمقريطس أن الذرات تسقط عمودياً في الخلاء بحكم نقلها. فلاحظ أرسطو ان الذرات التي تتحرك عمودياً في الخلاء لا يمكن أن تتلاقى. فكيف تجمع الأشياء اذن من الذرات؟ فاقترح أبيقور، حلاً لهذه الصعوبة، أن ينسب الى الذرات

والكتاب الأول قد ألفه بناء على طلب من بعض رهبان دير بك الذين طلبوا منه أن يؤلف كتاباً عن وجود الله وصفاته لا يحتاج فيه بما ورد في الكتب المقدسة، بل يؤسسه على الاحتجاج العقلي المحض.

وقد نشأ أنسلم في فترة اشتد فيها الصراع بين الديالكتيكيين، انصار الاحتجاج العقلي للعقائد الإيمانية، ومن يسمون «النحويين» الذين انكروا كل قدرة للعقل، وقصروا الأمر على الإيمان الساذج الخالي من كل تفكير عقلي.

وقد وقف أنسلم ضد كلا الفريقين؛ ف ضد الديالكتيكيين قرر أنسلم أنه لا بد من رسوخ الإيمان أولاً، ثم يتلو ذلك الاحتجاج العقلي، أن الإيمان يجب أن يكون المعطى الأول الذي يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر جملة صارت مشهورة وهي: «أؤمن لأن تعقل» Credo ut intelligam «لا أتعقل لأؤمن» neque quaero intelligere. ut credam أن التعقل يفترض مقدماً وجود الإيمان.

وفي مقابل النحويين يقرر أنه لا بأس بمن رسخ إيمانه أولاً أن يتعقل مفهوم الإيمان. وأما ادعاء أن السلف الصالح من الرسل وآباء الكنيسة قد قالوا كل ما هو ضروري، فهذا معناه نسيان أن الحقيقة أوسع جداً من أن تكون قد استنفدها هذا السلف، وأن أيام العمر معدودة، وأنه لو امتد الأجل بآباء الكنيسة لكانوا قد قالوا أكثر مما قالوا، ثم إن الله منير ولا يكف عن إنارة كنيسه باستمرار على مدى الزمان، وخصوصاً في هذا نسيان لهذه الحقيقة وهي أنه بين مرتبة الرؤيا الطوباوية التي نعاين فيها الله وبين مرتبة الإيمان توجد مرتبة وسطى هي الاقتراب من رؤية الله عن طريق فهم مضمون الإيمان.

علينا إذن، في نظر أنسلم، أن نؤمن في مرحلة أولى، إيماناً راسخاً بأسرار العقائد الإيمانية، وفي مرحلة تالية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الإيمانية. أما الاقتصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو إهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل الأولى هو غرور. لهذا ينبغي ألا نقع في الإهمال، ولا في الغرور.

ويبدو كما لو كان أنسلم يظن أن من الممكن أن يفهم الإنسان بالعقل كل الأسرار والعقائد الإيمانية. وأنه لا واحدة منها خارجة عن طور العقل. وهو رأي سيتبين

فيها بعد، لدى ألبرتس الكبير وخصوصاً لدى القديس توما، أنه ساذج.

على كل حال ظن أنسلم أن من الممكن البرهنة بالعقل ليس فقط على وجود الله، بل وعلى عقائد أخرى مثل التثليث والتجسد وقيامة الجسد والمعجزات الأخرى، وهي أمور سيتبين للقديس توما أنها - أو بعضها - لا يمكن البرهنة عليها عقلياً، وينبغي أن تظل في ميدان الإيمان وحده دون التعقل.

وبعد أن قرر هذه القاعدة، اخذ في البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. ولئن كان في براهينه قد استلهم القديس أوغسطين، فإنه في إirاده لها كان أكثر أصالة واحكاماً من أوغسطين.

وتنقسم هذه البراهين على وجود الله إلى تلك التي عرضها في كتابه المونولوجيوم Monolgium وإلى الحجّة الوجودية التي عرضها في الكتاب الآخر: البروسولوجيوم Prosologium. ولنبدأ بالنوع الأول، ويشمل ثلاث حجج، تقوم بدورها على الإقرار بمبدأين: (١) الأول يقول أن الأشياء تتفاوت في الكمال؛ (٢) والثاني يقرر أن كل ما يملك كمالاً متفاوتاً فإنما يستمد من المشاركة في كمال مطلق. وعلينا أن نبدأ من أمور محسوسة عينية لنطبق عليها هذين المبدأين. ولنبدأ مثلاً من فكرة: الخير، وهي فكرة عينية، لأننا جميعاً نطلب الخير. فمن الطبيعي أن نتساءل: من أين جاء هذا الخير الذي نصبو إليه جميعاً؟ اننا نعرف أن ثمة ضروراً متفاوتاً من الخير، ونعرف أيضاً أن لكل شيء سبباً. فلنتساءل: هل لكل خير جزئي سبب جزئي؟ أو لعل لها جميعاً مصدراً كلياً واحداً؟.

أ) من المؤكد يقيناً. هكذا يقول أنسلم - أن الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما إنما يرجع تفاوتها إلى مشاركتها في كمال مطلق. فالأمور المتفاوتة في العدالة إنما يرجع تفاوتها إلى اشتراكها في عدالة مطلقة، وهكذا. إذن كل الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما، إنما تستمد نصيبها من هذا الكمال من كمال مطلق. وهذا الكمال المطلق هو كمال بذاته، وليس فوقه كمال. وإذن فما هو خير على الوجه الأتم هو عظيم على الوجه الأتم. وإذن يوجد موجود أول، أعلى من كل ما هو موجود، وهو الذي ندعوه «الله».

ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة ، - واما أن يرجع الى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كملاً أكبر من كل هذه الكمالات المتعددة. فلا بد إذن من وجود كمال أعلى ، هو الكمال الأول، وهو هو الله.

وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.

بيد أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً، ومعقدة الى حد ما. لهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء الى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل انسان، برهان قبلي *apriori*. وهذا البرهان هو الحجة الوجودية المشهورة. وقد عرضه أنسلم في كتابه *Proslogium*.

الحجة الوجودية: تقوم هذه الحجة على أساس أن لدى كل انسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجود أكمل منه. وهذه حقيقة ايمانية يقدمها لنا الايمان، لكن يبقى علينا أن نثبت ان هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة ايضاً في الواقع. لقد ورد في أحد المزامير (المزمور رقم ١٤، عبارة ١): «يقول الجاهل في قلبه انه لا يوجد إله» والانسان حين يقال له: «الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه» - فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن ان لم يكن موجوداً في الخارج الواقعي ايضاً. ونحن نستطيع أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجوداً في الخارج الواقعي ايضاً، مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة التي سيرسمها. وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط قبل أن تكون موجودة في خارج الذهن. لكن اذا حققها في الخارج فإنه يعلم لها وجودين: وجوداً ذهنياً، وآخر خارجياً. فإن قلنا عن كائن انه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن، فان هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر.

فإذا نظرنا الآن الى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه، وجدنا أننا اذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، لكن هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الخارج الواقعي معاً. وسيكون معنى هذا وجود كائن اكمل من أكمل كائن يمكن تصوره. وهذا حُلف. إذن فالكائن الذي لا يمكن أن

فهذا هو البرهان الأول على وجود الله استناداً الى تفاوت الكمال بين الموجودات.

ب) والبرهان الثاني يستند الى فكرة الوجود نفسها، ان لكل موجود موجد، أي علة. والسؤال هو: هل ترجع الأشياء الى علل عديدة، أو الى علة واحدة؟.

لو كان للكون عللٌ عديدة: فهي اما أن ترجع الى علة واحدة، أو توجد كل واحدة منها بذاتها، أو بعضها ينتج بعضاً. فإن كانت ترجع الى علة واحدة فهذه العلة الواحدة الوحيدة هي إذن علة الكون. واذا كانت كل واحدة منها تقوم بذاتها، فإن بينها وبين بعض صفة مشتركة وهي القيام بالذات، فهذا القيام بالذات هو إذن الذي يوجدها، ولهذا يمكن إذن ادراجها تحت علة واحدة وحيدة. بقي الفرض الثالث، وهو أن ينتج بعضها بعضاً. لكن من التناقض أن يوجد الشيء بواسطة الشيء الذي هو مانحه الوجود، وإلا لكان معنى ذلك أن يكون الأب ابناً لابنه - فهذا محال، ولا يصدق حتى بين المتضايقين: فالعبد والسيد متضايقان، لكن كليهما ليس يوجد بفضل الآخر، والعلاقة المزدوجة بين كليهما لا تلد نفسها بنفسها، بل هي موجودة بين شخصين حقيقيين كل واحد منهما قائم برأسه.

لم يبق إذن إلا الفرض الأول وهو أن كل ما يوجد انما يوجد بفضل علة واحدة وحيدة، وهذه العلة الوحيدة الموجودة بذاتها هي هي الله.

ج) والحجة الثالثة من حجج أنسلم لاثبات وجود الله بطريقة العقل تقوم على فكرة: «الكمال» الذي تحوزه الأشياء. فلا شك أن ثمة تفاوتاً في مراتب الكمال بين الموجودات: فمثلاً الفرس أكمل في الوجود من الشجرة، والانسان أكمل من الفرس. واذا لم يسلم الانسان بهذا، لما استحق أن يكون انساناً. فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال. والسؤال هو: هل ترتفع درجات الكمال الى غير نهاية، أو تقف عند حد؟ وهل توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ ان قلنا ان درجات الكمال ترتفع الى غير نهاية، لوقعنا في تناقض. وان قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال، وليس هناك كائن اعلى في الكمال، فإن ثمة صفة مشتركة وهي أن هذه الكائنات جميعاً أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك: اما أن يرجع الى ماهيتها - وحينئذٍ

- S. Anselmi: Opera Ommia. ed. by F. S. Schmitt, 6 vols. Ediburgh, 1946 - 1961.
- E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age, pp. 240 - 52 Paris, Payot, 1962.
- J. Mc Jntyre: St. Anselm and his critics. Edinburg, 1954.
- R. W. Southern: St. Anselm and his biographer. Cambridge 1963.
- J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911.
- Ch. Filliatre: La Philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. Paris, 1920.
- A. Koyré: L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, Leroux 1923.
- A. Levasti: Sant' Anselmo, vita e pensiero. Bari 1929
- E. Gilson: « Sens et nature de l'argument de Saint Anselme », in Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge, 1934, pp. 5 - 51.

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إقلازومان ، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا ، كي تصبح من بعد المهذ الأكبر للفلسفة اليونانية ، وفي أثينا كان مرعي الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس . إلا أنه حدث قبيل الحرب البلونيزية أن قام خصوم بركلس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالإلحاد عن الآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أمبادوقليس وليوقيس أي انه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برمنيدس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كوناً أم فساداً ؛

يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج الواقعي أيضاً . وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي إذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله . وبهذا ثبت أن الله موجود .

هذه هي الحجة الوجودية المشهورة . ويلاحظ أنها تقوم على أساس فكرة موجودة أعطاها لنا الوحي ، وعلى أساس أن هذا الكائن هو اكمل كائن يمكن تصوره ، وعلى أن هذا الكائن لا بد بالضرورة أن يوجد في الواقع الخارجي .

بيد أن هذه الحجة ما لبثت أن وجدت خصماً لاذع الذهن معاصراً لأنسلم هو الراهب جونيلون Gaunilon الذي رد عليها فقال : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بوجود في الواقع الحقيقي ، وإلا لما أمكن الخطأ . اننا نتصور كثيراً من الأمور التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت وجودها في الواقع . وما مثل من يسير على هذا النحو إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في وسط المحيط حافلة بكل أنواع النعيم فيشذ رحاله إليها ما دام قد تصورها . وهو قطعاً سيعود من رحلته خائباً ولن يجد شيئاً مما تصوره . ان الماهية شيء والوجود شيء آخر ، لأن الماهية تصوّر ، والتصور في ذاته لا يدل على وجود في الواقع الخارجي .

وقد رد أنسلم على اعتراضات جونيلون هذه فقال : حقاً ، ليس كل ما يمكن أن يتصور يمكن أن يوجد بالفعل اذ الوجود ليس هو عين الماهية ، في كل الأحوال . لكن الوجود هو عين الماهية في حالة واحدة ، هي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه .

ومن الواضح أن رد أنسلم ضعيف غير مقنع ، اذ تبدو في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التي بدأ منها أنسلم هي عينها النقطة التي يخلص إليها .

لذا استمر الخلاف حول قيمة هذه الحجة من عهد أنسلم حتى العصر الحاضر .

مراجع

عبد الرحمن بدوي : «فلسفة العصور الوسطى» - ص ٦٥ - ٧٨ القاهرة ١٩٦٠ .

أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أت به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذلك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس νοῦς) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلن يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود . مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كميّ فحسب ولا يؤثر أذن تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذه في جميع الأشياء ، لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي أنه لكي يكون الإنسان مالئاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل ، إذا رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل هو بيان الحركة من

ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أمبادوقليس ، إلا أنه رأى أن أمبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ ، بينما رأى أن الذرين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أمبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عدّه ثانوياً . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياً على هذه الصفات الجديدة التي يستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادئ الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً كل الصفات التي يستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم *ὁμοιομερείαι* ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أم ما ذكره الثقة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميوميريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيها يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيها يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن

وهذا مبدأ آلي صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً ، لهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس في شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل تتم في الخليط الأول الذي اختلطت فيه الهوميومريات هي حركة دائرية يحدثها في جزء من هذا الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميومريات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم على نحو آلي طبيعي .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برمنديس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتد عليها ، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذي يقول إن الشيء يدرك الشبيه - شأن جميع الفلاسفة اليونانيين - فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، وهو هنا يمكن أن يتصور الالم الذي يسبق كل إحساس - وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا تنتقل إلى المذهب الديني لأنكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلة لا يكفي معها أن نبرر أو نفني ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة « أتنيه » على أنها شيء مادي . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة .

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا

ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً . فافلاطون يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو إن أنكساغورس وضع العقل علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علة غائية ، بل استعمله علة فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو محققان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكان فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات ، أعني مجرد حيلة مصطنعة حينما يعوز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطف تنفذ في جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص وعدّ المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللامادة ، بين المهيولي وبين الصورة أو بين المادة والروح . فلذا قارنا هذا المبدأ الذي قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأي أنبادوقليس مبدأن أسطوريين لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة : وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ،

اثلته، يرميه بالهاجرات والمهجرات... الخ. ويدخل في العبارات المركبة التعبيرات المنمقة مثل قول الشاعر الفرنسي أندريه شينييه Chenier عن الندى: هدايا الفجر اللطيفة، أو قول الشاعر الفرنسي ديليل Delille عن «الدجاجة»: زوجة تغني بزوغ النهار.

وقد يستعمل التعبير المركب بدلاً من اللفظ من باب التلطف والتهذيب، مثلاً: «سلم روحه الى بارئه، انتقل الى الدار الآخرة، لحق بالسرفيق الأعلى، لثي نداء مولاه... الخ فهي كلها مرادفة للفظ: مات.

ويذهب بعض اللغويين الى القول بأنه لا يوجد ترادف دقيق، بل يوجد بين ما يسمى بالترادفات فروق في المعاني دقيقة. وكتب «الفروق اللغوية» (مثل كتاب أبي هلال العسكري بالنسبة إلى اللغة العربية، وكتاب Bally بالنسبة إلى اللغة الفرنسية، وكتاب Roget بالنسبة إلى الانجليزية، ودودن Duden بالنسبة إلى الألمانية، إلخ الخ) تهدف إلى بيان هذه الفروق الدقيقة. ويقول لابروير في هذا الصدد: «بين كل التعابير التي تدل على فكرة واحدة، لا يوجد إلا تعبير واحد هو الصحيح».

وثمة مشكلة أخرى هي: السبب في وجود المترادفات - خصوصاً في لغة كالعربية تعد فيها المترادفات ذات المعنى الواحد بالعشرات وأحياناً بالمئات؟ وهي مشكلة لم تحل لها أي حل حتى الآن.

وقد ذهب البعض الى القول بأن الكلمة المرادفة الأحدث ظهوراً إنما وضعت أو استعيرت من لغة أخرى من أجل التعبير عن ظل من المعنى مختلف عما تدل عليه الكلمة الأقدم. لكن هذا القول مشكوك في صحته تماماً، إذ الأرجح أن التفريق بين ظلال المعاني في الكلمتين إنما جاء تالياً - لا سابقاً - لظهور الكلمة الأحدث. يقول Bally في هذا الصدد: «لو ظهرت، في خلال التطور، كلمة جديدة، أما بالخلق أو بالاستعارة من لغة أخرى، كانت تعبر عن معنى مماثل للمعنى الذي تعبر عنه كلمة موجودة من قبل، فإن اجتماعهما يندر ان يصدر عن الرغبة في تمييز وجهين لفكرة واحدة، بل الغالب هو أنه بعد ظهور الكلمة الجديدة يحدث التمييز، وهو تمييز يدعو اليه في المقام الأول حضور الكلمة الجديدة أولى من أن يكون ذلك ناتجاً عن حاجة قائمة في المدلول. فمثلاً كلمة meeting ضيقت من معنى réunion و assemblée،

أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً. وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى مبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح.

نصوص ومراجع

انظر مادة: أيوبيه

(أنواع) الألفاظ

«اللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة: أما أن يقع بمعنى واحد على السواء، وقوع «الحيوان» على الانسان والفرس، ويسمى: متواطئاً.

وأما أن يقع بمعنى متباينة، وقوع «العين» على: الدينار، والبصر، ويسمى مشتركاً.

وأما أن يقع بمعنى واحد لا على السواء، ويسمى مشككاً، وقوع «الموجود» على الجوهر والعرض» (ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٣).

أما اذا وقعت عدة ألفاظ على شيء واحد فإنها تسمى «مترادفة»، مثل: اسد، سبع، ليث، هزير للدلالة على الحيوان المعروف.

وقد اهتم علماء اللسانيات Linguistique اهتماماً بالغاً بهذه الأنواع، وفصلوا القول فيها: وهاك خلاصة أبحاثهم في هذا الصدد:

أ) الترادف: الترادف Synonymie لا يتعلق بالألفاظ المنعزلة وحدها، بل يتناول أيضاً التعابير المركبة. فمثلاً: «مجدح» يرادفها من الألفاظ: يطري، يقرظ، يشيد - يمجّد، يثني على... ويرادفها من التعابير المركبة: خلع على عرضه أجل الحلل، نشر طراز محاسنه، نثر لآلئ وصفه، سير ذكر محامده. - كذلك «يذم» يرادفها من الألفاظ: يثلب، يسب، يعيب، ينتقص، يقدح فيه، يغمز فيه، بطعن فيه، أو عليه، يقع فيه، يشنع عليه. الخ، ويرادفها من التعابير المركبة: يقرع صفاته؛ يغمز قناته، ينحت

أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة. التي بدأت بالجبل الذي يطلقون عليه اسم: جبل «العام الثامن والتسعين»، إدي تلك السنة، سنة ١٨٩٨، وقعت الهزة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وآساسها العنصرية والتاريخية، حتى تستطيع - بفضل هذا الاستبطان الذاتي - أن تتلمس مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن إسبانيا هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية، في معارك أهمها: المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوي، قائد الأسطول الأمريكي، ضد مونتوخو في خليج مانيل (الفلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جنوده! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية، وبهذا فقدت إسبانيا كل مستعمراتها في أمريكا وفي المحيط الهادي، وأضحيت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين: السادس عشر والسابع عشر - سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.

هنالك راح مفكرون إسبانون يتساءلون: ما مصير إسبانيا؟ أمصيرها الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى؟ وإلا، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكي يجيبوا عن هذين السؤالين، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها: ما هي حقيقة إسبانيا؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها؟ وما ذنبها فيها وقع لها؟ وما الذي أفضى بها إلى هذا المصير الأسيان؟

وطبيعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة. وتبعاً لهذا في وصف الدواء. بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة. وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقبول في التاريخ الروحي استخدام كلمة «جبل روحي» وربطه بحادث معين، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨، على ما في هذا التحديد من تعسف لا يقبله منطق التطور ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان. وإلا فأصحاب هذا الجيل أنفسهم قد ترددوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ و١٨٩٨ وعام ١٩١٠/٥/١٩ مقالا في صحيفة «أ. ب. ث» كتب في ١٩١٠/٥/١٩ مقالا في صحيفة «أ. ب. ث» الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف إسبانيا) بعنوان: «جيلين» عدّد فيه أساء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم: بآي أنكلان. بينا بينته، باروخا، أنامونو، مايتشو، وخلفهم

وكذلك كلمة récitation ضبقت من معنى concert (راجع Bally: l' itraire du signe, Le français moderne)

ب) الاشتراك Homonymie: يثير الاشتراك عدة مشاكل، بعضها عام في كل اللغات، وبعضها الآخر خاص بلغات دون أخرى. ومن هذا النوع الأخير: الاشتراك في الصوت، دون الرسم في الكتابة. مثلاً في الفرنسية: Ver (دودة)، Verre (رجاجة)، Vair (فراء نوع من السنجاب الروسي)، Vert (أخضر)، Vers (بيت شعر، تجاه).

كذلك يفرّق بين تعدد معاني الكلمة الواحدة ويسمى Polysemie، وبين اشتراك الشكل بين كلمتين متميزتين. ومن الصعب التمييز، في الاستعمال الجاري الحالي للغة ما، بين كلا النوعين: هل نحن بإزاء كلمة واحدة، أو عدة كلمات ذات شكل واحد في الأصل؟ فمثلاً في الفرنسية الكلمة Louer بمعنى: يمدح، جاءت من الكلمة اللاتينية Laudare (يمدح)، أما كلمة Louer بمعنى: يستأجر أو يؤجر، فقد جاءت من كلمة لاتينية أخرى مختلفة هي Locare (يستأجر أو يؤجر). بينما الكلمة grève بمعنى شاطئ البحر وكلمة greve بمعنى الاضراب عن العمل هي كلمة واحدة في الأصل واختلفتا في المعنى بعد ذلك في تطور الكلمة الأصلية.

ويحدث في هذا التطور للمعنى الخاص بنفس الكلمة أن تتباين معانيها تبايناً شديداً جداً كما هو ظاهر من المثل الأخير، وكما في كلمة «عين» العربية: الباصرة، الذهب، العقار، تساوي كفة الميزان، إلخ... فكلها معاني متباينة جداً.

أورتيجا أي جاسيت

Ortega Y Gasset

«حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة».

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصل، الذي فقدته العالم في سنة ١٩٥٥، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset. إنه أحد

وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسي والاقتصادي والديني، أمثال: أونامونو وصاحبنا أورتيجا، ومنهم من دعا إلى الجامعة الأسبانية ودافع عن فكرة «الأسبانية» دفاعاً مجيداً، مثل ماينثو، ومنهم من داور وحاور وتلاءم مع ملكية ألفونسو الثالث عشر، وديكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل أثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً حُكم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى سنة ١٩٧٥) - ومن ساروا هذه السيرة أثورين وباروخا. لهذا عانى أونامونو النفي من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دي ريفيرا، وأثر أورتيجا لونا من النفي الاختياري قضاه منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ في فرنسا وهولندا والأرجنتين والبرتغال، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضي فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختياري الأخير في البرتغال، حتى وفاته. وكان ماينثو نائباً ملكياً في عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته في أكتوبر سنة ١٩٣٦. وكل هذين على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من «جيل العام الثامن والتسعين» بالسياسة الفعلية واحتماهم لنتائجها العملية العنيفة.

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلي:

١ - احتفال باللغة والأسلوب، فهم سادة في علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الأسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصلية، وتوخي الجرس اللفظي للرّنان.

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية: فأونامونو كان أستاذاً للغة اليونانية في جامعة شلمنقة (سلمنكا) التي كان مديراً لها طوال أعوام عديدة، وكان على علم تام بأدائها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الأسباني كوديرا في جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه في مقدمة كتابه: «حياة دون كيخوته وستشوش» ص ١٠، طبعة أوسترال).

وأورتيجا صاحبنا هنا، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها في أصولها، خصوصاً الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر وساعد - في مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بني قومه. وهذا التفتح على العالم الخارجي كان له بالغ الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي أوجدتها حركة هذا الجيل.

٣ - نزعة ذاتية تتجه إلى حقيقة النفس الانسانية الباطنة بوصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية:

مباشرة أنطونيو متشادو وفيلا سبيرا وانريكة دي ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول: هذا جيل صفته الغالبة عليه: حبه العميق للفن، وتداعبه رغبة شريفة في الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه عن الأقدمين؛ واللحمة البارزة فيه: نزاهة القصد، والمثالية، والطموح والنضال في سبيل قيم سامية، في سبيل شيء لا بالماضي ولا بالوضع، شيء يمثل في الفن أو في السياسة موضوعية خالصة، ورغبة في التفاهم المتبادل، والاصاح، والاكتمال، والايثار. فعمل أصحابه ما في وسعهم من أجل اللغة، واستقصوا خفايا البيئة، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السر والمجهول، وطمحو بأبصارهم إلى التآلق الفكري.

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلّى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨ لارتباطها بكارثة المستعمرات الأسبانية، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له: رمز التفكير في مصير إسبانيا. فكتب (ظهر من بعد في كتابه: «قدماء ومحدثون» مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالا آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العالم الثامن والتسعين فقال:

«إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة؟) والمنظر الطبيعي، ويرمي إلى بعث الشعراء الأولين. ويذكي الحماسة للفنان الجريكو، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا، ويصوح بأنه رومتيكي، ويتحمس من أجل لارا، ويسعى جهده للاقتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفصيلات دقيقة. وبالجمل، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق، فكان فيه صرخة إتشاجري الوجدانية، وروح كامبواأمور اللاذعة، ولولوع جالدوس بالواقع. لقد كان فيه هذا كله، ثم كان حب استطلاع العقل لكل ما هو أجنبي وتأمله للكارثة - التي بها انهارت السياسة الأسبانية كلها - كلاهما قد أرهف حساسته وأبدع فيه لونا لم يوجد في إسبانيا من قبل».

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين، يخوضون غمار السياسة، ويكتوون بنارها الملتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا: فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في إسبانيا حتى انتصر، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١

صاحبنا أورتيجا إي جاسيت، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة، أو وضعه تحت لواء، حتى ليفعل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجهم من بين أبنائه، ولسنا معهم في هذا الاتجاه، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه.

* * *

ولد أورتيجا من أسرة يجري في عروقها من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود، هو جبر الطباغة، حتى قال عن نفسه إنه: «ولد في مطبعة»، لأن أورتيجا مونيا (أبوه) وادواردو جاست (جده لأمه) - ومن عادة الأسبان في أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم: كليهما كان صحفياً ذائع الصيت. فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خوسيه هذه الصفة: الكتابة والصحافة. وكان ميلاده في التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية في كلية اليسوعيين المسماة «ميرافلورس دل بالو» في مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا، ثم قضى بعدها سنة في ديؤستو. ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس في الفلسفة من كلية الآداب. ثم حصل على إجازة الدكتوراه في سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها «مخاوف سنة ألف: نقد أسطورة».

وبعد أن أتم حياة الطُلُب على هذا النحو، بدأ عهد التنقل. فرحل إلى ألمانيا، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبتيك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧. وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين: الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (المتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفي سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ - ١٩١٨) وتراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ - ١٩٠٠)، ثم الكنتية الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة «كُنت» وإنماءها عكساً لفعل فلسفة هيغل وفشته وشلنج، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين: هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ - ١٩١٨)، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ - ١٩٢٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ - ١٩٢٤) وأرنست كاسيرر (سنة ١٨٧٤ - ١٩٤٥) وأرتور ليبيرت (سنة ١٨٧٨ - ١٩٤٦).

وفي ماربرج، كعبة الدراسات الفلسفية في مطلع القرن، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكنتية الجديدة آنذاك.

ثم عاد إلى وطنه ليشغل بالكتابة، إلى أن خلا كرسي ما

السياسية والعنصرية، بل الفكرية التقليدية. وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الإسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر.

٤ - العكوف على الطبيعة الإسبانية «الخالصة» مما يمثل في بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة، خصوصاً في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الإسباني، لا سيما أن قشتالة هي التي كونت الوحدة الإسبانية، وافتتحت الدنيا الجديدة، وجابت الأفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حرصاً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء إسبانيا. فأونامونو يكتب: «خلال أراضي البرتغال وإسبانيا»، و«جولات ورؤى إسبانية»، كما يكتب عن «مناظر الروح» و«من فورفتورا إلى باريس». وأثورين أكثرهم احتفالا بهذا الجانب. فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها في كل ما يكتب، وعلى وجه التخصيص إقليم قشتالة التي يقول عنها «قشتالة: أي انفعال عميق صادق تشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة!» ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن «قشتالة» ضمها إلى كتابه «منظر إسبانيا كما يراه الأسبان» (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان «قشتالة» (سنة ١٩١٢)، كما يخص عاصمتها «مدريد» بكتاب بهذا العنوان، فيه يستعيد ذكريات شبابه. وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس، فيضع «نظرية في الأندلس» (نشرت في كتاب هذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها.

٥ - شك في قيمة التراث الإسباني، ونقد لاذع للقيم التقليدية: الأدبية والسياسية والدينية، وتمرد على جميع السلطات. فأعادوا تقويم هذا كله من جديد: فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دنيا النسيان: ففي الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث وريبيرا وثربران؛ وفي الشعر تفوق جونغورا الغامض، الصانع النحات اللغوي، على الشعراء الرُفاق ذوي البيان الطنان، واحتلت رواية «دون كيخوته» مكان الصدارة عن جدارة في الأدب العالمي كله، لا الإسباني وحده، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة: فكتب أونامونو «حياة دون كيخوته وستنشو» (سنة ١٩٠٥)؛ وأثورين «طريق دون كيخوته» (سنة ١٩٠٥)؛ وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها في كتابه «تأملات كيخوته» (سنة ١٩٤١).

إلى هذا الجيل الثائر الخالق للقيم الجديدة، ينتسب إذن

المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية، وإعلان الجمهورية في ١٤/٤/١٩٣١، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيجا، وأنشأ جمعية للعمل السياسي اسمها: «في خدمة الجمهورية» Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا، ونخص بالذكر منهم: الطبيب العالمي المشهور مارانيون Marañon الحاذق في علم الغدد الصماء، وبيث دي أايالا de Ayala ومايتسو Maetzu (١٨٧٤ - ١٩٣٩) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية، ومن أبرز ممثلي جيل سنة ١٨٩٨، وأنطونيو ماتشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق An.Machado ويوخينودورس Eugenio d'ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني، وبينافنته (سنة ١٨٦٦ - ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الأسباني المعاصر، وفابي أنكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) Val- le- Inclan الشاعر القصصي المسرحي.

ولما أجري الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون، وظفر حزبه هذا باني عشر مقعداً، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١١٧ مقعداً، والراديكالي بـ ٩٣، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيماً، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به. وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا، زعيم حزب العمل الجمهوري، مناصب رفيعة، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب النيابة عن الأمة - عمله أستاذاً في الجامعة، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته: الفلسفية والأدبية. على أن آماله في الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة.

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا، وراح يتجول في فرنسا وهولندا والبرتغال والأرجنتين، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥، فعاد إلى إسبانيا: يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها أن يعود إلى منفاه الاختياري في البرتغال، منصرفاً عن السياسة نهائياً.

وبمناسبة الذكرى المثوية الثانية لميلاد جيته سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهذه الذكرى، والتقى بصنوه

بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون. وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي ريفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات.

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة للمهمة رائداً للنهضة الروحية الاسبانية، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني. واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية.

ودعته جامعات الأرجنتين لالقاء المحاضرات، فزار بوينس آيرس، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨، ونجح نجاحاً هائلاً لهجراته في المحاضرة وروعة أسلوبه، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير.

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ «مجلة الغرب» التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦، وكانت أئمن مجلة أدبية عرفتها إسبانيا، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية في العالم كله، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الاسبانية ومعيناً ثراً للدراسات الأوروبية، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية. فاستطاع الاسبان عن طريقها أن يشاركوا في أجمل ثمار الفكر الأوربي العالي، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي. وإلى جانبها أنشأ دار شعر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لإخراج روائع الفكر الأوربي والاسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات.

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة المناضلة ضد الطغیان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة، وألغى المحاكمة وفقاً لنظام المحلفين، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أقونات على الخزانة، وكان شعاره: «الوطن، الملكية، الدين». ففي مجلة «الشمس» El Sol راح يندد بالنظام الملكي بكل صراحة، ويدعو إلى الجمهورية، ويطالب بإعلان الحريات الديمقراطية، وعودة الحياة النيابية، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر. فكان لهذه

ذلك أنه يرى: «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد - شخص، أو شعب، أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيويًا، على الرغم من أنها في ذاتها بمنزل عن التغيرات التاريخية».

كل نزعة إذن وجهة نظر، ولكل وجهة ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة، أو أنها الوحيدة.

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي داخل النظام الذي انبثقت هي منه، مما يسمح بتحديد إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو الغربية عنها.

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري «عقل حيوي» una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظهر بالحركة وبالقدرة على التحول.

بيد أن تحويل «العالم» إلى «أفق»، أي تحويل «المذهب في العالم» إلى «وجهة نظر» إلى العالم - لا يقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم، بل يقصد منه مجرد رده «الشخص الحي» الذي هذا العالم عالمه، أي يراد به منحه «بُعْدًا حيويًا».

يريد أورتيجا إذن أن يرد الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه، وأن يجعله عضواً حياً لا ينفصل عنه، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي، أو الفرد في مقابل الكون.

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل. وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «موضوع هذا العصر» El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣. «العقل، هكذا يقول (ص ٨٥٩) من مجموع مؤلفاته (Obras)، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة». «ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحياة». «إن الحياة خصائص وتبادل ونمو وتطور: وفي كلمة واحدة: الحياة تاريخ» (ص ٨٧٦).

وهنا قد يقال له: ولكن وجهة النظر متغيرة، فهل الحياة أو الكون متغيران في وقت واحد معاً؟ وجوابه بسيط واضح: «إن وجهة النظر perspectiva هي أحد مقومات الواقع، وليست تشويهاً له، بل هي تنظيم. ذلك أن الواقع الذي يبدو هو

الفيلسوف الوجودي الأكبر: مارتن هيدجر. ومضت أخريات حياته على هذا النحو: متقللاً بين مدريد والبرتغال، إلى أن أصيب بالسرطان، وبرحت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفي في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكثا Monte Esquinza في المدينة القديمة من مدريد.

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متشعبها، أتقن الثقافة الألمانية، وعُدّها أثمن دم يمكن أن يجدد به شباب الثقافة الإسبانية، وهُدّاته الروحيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية، وخصوصاً جيت ونيتشه ودلتاي واشبنجلر، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى إسبانيا.

وأورتيجا يعشق النور ويكره الظلام، ويعشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت، أينما كان، حتى إنه حين قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر، وهو مليء بمعاني «القلق» و«الوجود للموت»، نبذه قائلاً إنه زاهر بحب الموت! De-masiada necrofilia.

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتانيف! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً: فقد كان أبوه صحفياً، وهو سيرت هذا النوع الأدبي، فلا تراه يكتب غير مقالات، ولهذا عُدّ كاتب «المقالة»، وجاءت كتبه كلها في الأصل مقالات؛ بيد أنها «المقالة» في أسمى صورة أدبية، أعني البحث الصغير التام في ذاته، العميق في تحليله، اللامع في عباراته.

ولكنه كان في الوقت نفسه رجل فكر ورجل فعل معاً، شارك في المعتزك السياسي الحافل الذي تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن، وكان على شعور تام بالرسالة الكبرى التي نيط به تحقيقها: رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي نام مع أوروبا كلها، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها.

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

فلسفة أورتيجا وتمرد الجماهير:

وليس لأورتيجا إي جاست «مذهب» فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، بل إن نزعته الروحية يتنافى معها أن يكون له «مذهب».

النتيجة هي تركيب نفساني جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد:

(١) أن الحياة سهلة، غنية، وأن الشخص العادي يحس في داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء.

(٢) وهذا يدعو إلى تأكيد ذاته، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حسن وكامل، وهذا الرضا عن الذات يجعله على أن يُغلق على نفسه دون أية سلطة خارجية، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد، وألا يضع آراءه موضع الشك، وعلى أن يتجاهل وجود الغير، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم.

(٣) ويتدخل في كل شيء فاضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا روية وبالجملة يعمل وفقاً لنظام «الفعل المباشر».

ومثل هذا الموقف يقود حتماً إلى البربرية، لأن البربرية معناها انعدام المعايير، والسير وفقاً للآراء الشخصية. «فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها. وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدل» (ص ٨٩).

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود «الصفوة» التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها. وواضح هنا تأثيره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص.

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا. فعلى إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها «الصفوة» وقال: «إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة، وسيطرة الجماهير باستمرار. لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول، ألا وهو: واجب الاصطفاء».

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه: «موضوع هذا العصر»، ألا وهي فكرة «الجيل». وعنده أن «الجيل» ليس زمرة من الناس المتمازين، وليس أيضاً جمهوراً؛ بل «الجيل» بنية اجتماعية مغلقة على نفسها فيها أقلية جلييلة وجمهور، تسير في دائرة الوجود في اتجاه وبسرعة حيوية محددة من قبل. و«الجيل»، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد، هو المعنى الأهم في التاريخ. وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه. إنه فضيلة إنسانية

مشاهدتها أكبر حشد من الجمهور هي الأرفع مستوى؛ والصحيفة الأكثر قراءة هي الأفضل، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس.

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة على الشذوذ، بل على سوء الطبيعة! «فمن ليس مثل الناس يجازف باستعباده» (ص ٤٧ - نشرة أوسترال).

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر، وهي أمر جديد تماماً أنت به مدنيتنا الحالية، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل، إلا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير.

على أن هذه الظاهرة إنما هي عرض لواقعة أشمل وأكمل، وهي أن العالم قد غمأ، وغمأ معه وفيه الحياة: كماً وكيفاً، مكاناً وزماناً. فلم يعد ثمة إنسان يمحصر تفكيره في نطاق مدينته، أو وطنه، بل ولا قارته، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي. وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب! وكذلك من حيث الزمان: لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى. وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح ببصرها إلى أقصى مدى في المكان وفي الزمان. وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف المرات عن ذي قبل، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض.

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان والمكان علامة قوة، لا علامة انحلال، ولهذا فإن «تمرد الجماهير» علامة تقدم: «إن حياتنا، بوصفها ينبوعاً من الإمكانات، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في التاريخ. ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادئ والمعايير والمثل التي خلفها الماضي. إنها أكثر حياة من كل الحيات، وبهذا كانت أشد إشكالاً وتعقيداً. لا تستطيع التوجه في الماضي، بل عليها أن تختار مصيرها» (ص ٧٠).

لكن لـ «تمرد الجماهير» هذا وجهه الآخر السيئ فقد أصبح الحكم في توجيه الأحداث هو المعايير التي يضعها الجمهور. وأصبح رجل الشعب هو الذي يحكم العالم ويقوده، بعد أن كان هو الذي يقاد. فما نتيجة هذا الحدث الكبير؟

التاريخية المنوطة بها لا يمكن أن يذهب دون أن يلقي أصحابه عنه العقاب. إنهم يسقطون عن عجلة الحياة في دورانها على مدى التاريخ.

تلك فكرة «الجيل» كما حللها أورتيجا، تحليلاً يثير أعظم التأملات. فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران!

مجموع مؤلفاته

— Obras completas, 3ª edición, 6 vols. Madrid, 1953.

مراجع

- J. Barel: Raison et vie chez Ortega y Gasset. Neuchatel, 1959
— Charles Casades: L'Humanisme d'Ortega Y Gasset. Paris, 1958
— Alain Jury: Ortega y Gasset, critique d'Aristote, Paris, 1963
— Julian Marias: Ortega circunstancia y vocacion. Madrid 1960.
— Santiago Ramirez: la filosofia de Ortega y Gasset. Barcelona, 1958.

أوغسطين

Aurelius Augustinus

لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد في تاغشت Tagaste وتعرف اليوم بسوق الأحراس في شرقي الجزائر، في ١٣ نوفمبر سنة ٣٥٤، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونه في غربي تونس) في ١٤ أغسطس سنة ٤٣٠. وكان أبوه وثنياً، بينما كانت أمه - مونكا - مسيحية. وكان شمال أفريقية آنذاك ولاية رومانية، يحكمها من قبل روما بروقنصل يقيم في قرطاج، بينما كانت تحمي نوميديا (الجزائر حالياً) وموريتانيا بقسميها (المغرب حالياً) حاميات رومانية من قوات مساعدة.

ودرس أوغسطين النحو في تاغشت، والفنون الحرة في مدور، والخطابة في قرطاج في سنة ٣٧٠. ويصف أوغسطين أحواله في تلك السنة، وهو في السادسة عشرة من عمره، فيقول

بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة. وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات غوزجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق. وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصوم لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض. لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف المرء مشابهة في الموقف! إنهم جميعاً أبناء عصرهم، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم. إن بين التأثير والرجعي في القرن التاسع عشر مثلاً تشابهاً أكبر مما بين تأثير في القرن الماضي وتأثير في القرن الحالي، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر.

والجيل الثاني يجد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منها مناسبة ذات بُعدين: فالجيل يتلقى من الماضي ما حي من قبل من أفكار وقيم وأنظمة، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه. ولهذا فإن موقفه مما هو له، غير موقفه مما تلقاه. وفي موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل. والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد، هي: أي مقدار يأخذ مما تلقى، وأي مقدار يدع؟ أي مجال يتركه لقوته الخالقة؟ وأي مجال يحتفظ به لقوى الماضي الذي وصل إليه؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت في طريقة الإجابة عن هذا السؤال: فهناك أجيال تفني روحها في الماضي، وأخرى تثور عليه وتنكر له.

والأولى هي أجيال الشيخوخة، والثانية هي أجيال الثورة، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الأصل، بل واجبها أن تنبذ الماضي وتبتدع الجديد، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع. وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في المتمسكين بعمود التقليد، وفي الثائرين المطالبين بالتجديد.

ولكل جيل رسالته الخاصة، وواجبه التاريخي المفروض عليه. ولا مناص له من أن ينمي البذور الكامنة في وجوده، وأن يصور حياته وفقاً لنزعاته واتجاهاته الذاتية، لكن قد يحدث للأجيال - كما يحدث للأفراد - أن تنصرف عن أو تخفق في تحقيق الرسالة المنوطة بها، وتقصّر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها، وتهرب من التصميم الكوني الذي أودع فيها. فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها، تظل صماء عن صوت رسالتها، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار والمتع التي خلفها الآباء والأجداد. ومن الواضح أن هذا التخلي عن المكانة

وعلم آنذاك أن مدينة ميلانو في حاجة إلى معلم للخطابة، فاستعان بأصدقائه المانوية في الحصول على هذا المنصب. وظفر به فعلا، وسافر إلى ميلانو، وزار (القديس) أمبروزيوس، أسقف ميلانو وحرص على سماع مواعظه لما فيها من بلاغة ولقدرة أمبروزيوس على تأويل أقوال العهد القديم من الكتاب المقدس. حينئذ قرر أن يهجر أصدقاءه المانوية، وأن يتهيا للالتحاق بالكنيسة الكاثوليكية (Catéchumène) إلى أن يستطيع أن يتخذ القرار الحاسم، وكان يحتجزه دون القيام بهذه الخطوة ثلاثة أمور: أنه لا يستطيع أن يتصور وجود جوهر روحي محض مجرد عن كل مادة، أنه لا يستطيع تفسير عقيدة الخطيئة الأولى، أنه لا يستطيع الامتناع عن معايشرة النساء. وقد سعت أمه - وكانت تود منذ وقت طويل أن تحمله على التعميد. إذنا باعتراف المسيحية - أقول: لقد سعت أمه إلى تدليل العقبة الثالثة، وذلك بتزويجه. واختارت له فتاة دون البلوغ. ووافق أوغسطين على أن يتزوج من هذه الفتاة، فهجر خليلته بعد ثلاث سنوات من المخادنة، وأذعن هذه الخلية فسافرت إلى أفريقية تاركة له ولدها. لكن شيطان الشهوة الجنسية المتحكم في أوغسطين لم يتمكن من الاصطبار حتى بلوغ الفتاة المخطوبة له. فاتخذ خليلته أخرى، إلى أن بلغت الفتاة - أما العقبان الأخريان فكانتا بسبيل التدليل. إذ أشير عليه بقراءة بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين مما ترجمه فكتورينوس إلى اللغة اللاتينية. وقرأ هذه الكتب فوجد فيها الكثير مما تدعو إليه الكنيسة فيما يتعلق «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد فيها شيئا يتصل بيسوع المسيح ولا بمهمة الفداء التي قام بها. وعاد فقرأ الكتاب المقدس، ورسائل القديس بولس في العهد الجديد بخاصة.

وهنا حدثت الأزمة الحاسمة في حياة أوغسطين الروحية، التي نعتها أوغسطين بأنها كانت شبيهة بعاصفة تلاها مطر غزير. لقد شعر بأن نفسه ممزقة بين ارادة الخير و ارادة الشر، بين مطالب الروح ومطالب الجسد. ويصف حاله هذه فيقول: «كنت أنا من يريد ومن لا يريد. وهذا العذاب الذي انتزعني من ذاتي، هذا التمزق بين الارادة والقدرة لم يكن ناجما عن طبيعة أجنبية عني، بل كان ناتجا عن الألم المتولد من طبيعتي التي كانت فريسة للخطيئة».

وفي هذه الحيرة راح يستشير الكاهن المعجوز سمبليان Simplician، الأب الروحي لأمبروزيوس. فروى له سمبليان كيف تحول فكتورينوس؛ مترجم الكتب

انه كان منهمكا في انتهاب اللذات والشهوات، غير مهتم بالدراسة، حتى انه تركها في تلك السنة وأقام في منزل أبيه. ويقول عن حاله في تلك السنة: «ولدى خروجي من طفولتي، وابتغاء ارواء تعطشي لأحسن الشهوات، أسلمت تياري لما لا نهاية له من الشهوات المتزايدة في قلبي يوما بعد يوم كأنها غابة كثيفة».

وعاد إلى قرطاجة بعد عام تقريبا، في كفالة أحد أقربائه، بعد أن كان أبوه قد توفي منذ قليل. وهنا بدأ حرصه على التعليم، لكنه في الوقت نفسه أحس بالرغبة في أن يحب وأن يكون محبوبا، فنعّم بلذات الحب عاشقا ومعشوقا.

وفي سن التاسعة عشرة (سنة ٣٨٣) قرأ كتابا للشيشرون عنوانه Hortensius (وهو مفقود الآن) فأثر في نفسه أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة والحكمة الدائمة. لكن جذوة قوته الشهوانية حملته على اتخاذ خليله، اقتصر عليها في اشباع شهواته العنيفة ولم يصادق امرأة أخرى، وأنجب منها ولدا سيدعوه فيما بعد «ابن الخطيئة». وسماه a Deodatus (= الموهوب لله). وقد هجرها بعد ذلك بثلاث سنوات، وكان موقفها منه أنبل من موقفه منها.

ثم صار معلما ناجحا للخطابة في قرطاجة، وفي الوقت نفسه استمر في تعليم نفسه، فدرس كتاب «المقولات» لأرسطو، كما تعمق في دراسة الخطابة والنحو والموسيقى والحساب.

ووجد آنذاك في مذهب المانوية ما يرضي نواذره: فبه استطاع أن يفسر جانب الرذيلة والشهوة، وفيه وجد نزعَة عقلية لم يجدها في المسيحية التي لقتته إياها أمه مونيكًا التقية الورعة. وأولع بعلم النجوم لأنه وجد فيه ما يحرره من المسؤولية عن رذائله ويلقيها على عاتق النجوم والأفلاك.

وفي سن السادسة أو السابعة والعشرين ألف أول كتبه، وهو رسالة «في الجميل والملائم» وفيه استلهم مذهب المانوية. بيد أنه بعد ذلك بقرابة عامين، بدأ يشك في صحة هذا المذهب وفي استقامة رجاله. لكنه استمر، مع ذلك، من اتباع هذا المذهب، مستعينا بأهل هذا المذهب في قضاء ما يحتاج إليه.

ودعاه أصدقاؤه إلى الرحيل إلى روما حيث المجال أرحب، والطلاب أوفر وأنضج. لكنه حين بلغ روما، مرض ورعاه في مرضه أحد المانوية.

بين أوغسطين وبين الذهاب إلى تاغشت، وإنما سافر إلى روما حيث بقي عشرة أشهر، كتب في اثنا عشر كتاباً عنوانه: «أخلاق النصارى وأخلاق المانوية». وأخيراً رحل إلى تاغشت، فترجع بجزء من أملاكه للكنيسة، وجزء آخر للفقراء، ولم يحتفظ لنفسه إلا بيت جعله مكاناً للعبادة ولجماعة من المتعبدين من أنصاره. ووزع أوقاته بين العبادة وفلاحة الأرض. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية:

- (١) «في سفر التكوين»
- (٢) «في الدين الحق»
- (٣) «في الموسيقى»

ولا تزال نجد فيها العقائد المسيحية ممزوجة بأفكار الأفلاطونية المحدثة. وانتشرت تقواه في النواحي المجاورة، حتى أنه في سنة ٣٩١ أثناء رحلة له في هبون (بونه) طلب الأهالي إلى أسقفهم فالريوس أن يكلف أوغسطين بمساجلة الدوناتيين، وهي ملة أسسها دونات Donat أسقف قرطاجة في سنة ٣١٢ واستمرت قوية في الشمال الإفريقي حتى الفتح العربي والقضاء على المسيحية هناك. ومعظم آرائها تتعلق بأمور عملية مثل إعادة التعميد. فحمله على قبول مرتبة برسبتوريوس (كاهن في مرتبة دنيا)، ثم أشركه، في سنة ٣٩٥، في مهمته الأسقفية. وبعد ذلك خلف أوغسطين فالريوش على أسقفية هبون (بونه)، وظل يمارس هذه المهمة حتى وفاته سنة ٤٣٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية:

- ١ - في سنة ٣٩٦ أتم كتابه «في مختلف المسائل»
- ٢ - في سنة ٤٠١ نشر كتابه الشهير: «الاعترافات» (في ١٣ مقالة)
- ٣ - سنة ٤١٢ - سنة ٤١٦: «مدينة الله»
- ٤ - في سنة ٤١٥ أتم كتابه «في التثليث»
- ٥ - سنة ٤١٣ - سنة ٤١٥: «في الطبيعة واللطف: ضد البلاغيين».
- ٦ - سنة ٤١٧: «ضد اتباع بلاجيوس»
- ٧ - سنة ٤٢٦: «في اللطف وحرية الإرادة»
- ٨ - سنة ٤٢٩: «في البدع».

مذهبه

(أ) غاية الانسان السعادة:

الفلسفة عند أوغسطين هي الحكمة. والغاية من الحكمة

الأفلاطونية المحدثة، إلى المسيحية. وقص عليه أحد مواطنيه الأفارقة، وهو Petition، حياة رهبان الصحراء في مصر، خصوصاً حياة القديس أنطون، ممن تخلّوا عن الدنيا وخلوا لعبادة الله في الخلوات. فأثرت هذه الحكايات في نفسه أعمق تأثير ومع ذلك ظل يقاوم، وعزّ عليه أن يفارق شهواته ولذاته. فراح يشكو إلى الله: «إلى متى، يا إلهي، ستظل غاضباً عليّ؟ هل سيتأجل الأمر دائماً إلى الغد؟ لماذا لا أنهي على الفور حياة العار التي أعيشها؟» وكان ذلك في خلوته في بستان متصل بمسكنه الذي كان يقيم فيه مع صديقه ألوسي Alysie وبينهما كان يتناجي نفسه ويكي، سمع صوت فتاة صادراً من البيت المجاور يقول: «خذ واقرأ! خذ واقرأ!» ويكرر هذه العبارة مراراً. فأدرك أن هذا الصوت صادر من السماء بناديه أن يأخذ رسائل القديس بولس ويقرأ ما يجده أمامه حين يفتحها. ففتحها فوقعت عيناه على هذه العبارات من رسالة بولس إلى أهل روما (أصحاح ١٣ عبارة ١٣): «لا تحي في مفاسد المآذب والمشارب، في الفجور والفسوق، ولا تعش بروح الحسد والمنازعة لكن تدثر ببسوع المسيح وحاذر من إشباع الشهوات العارمة لجسدك».

سمع أوغسطين - فيما يروي عن نفسه «في اعترافاته» (المقالة الثامنة، الفصل ١٢) - لهذا القول فاتبعه، وتم نهائياً تحول حياته الروحية. وكان ذلك في سبتمبر سنة ٣٨٦. فعزف عن الزواج وعن كل شهوة دنيوية. فلما جاءت العطلة بمناسبة جني محصول العنب، في أكتوبر سنة ٣٨٦، قدم استقالته من وظيفته معلماً للخطابة، ولجأ إلى منزل صديق له يدعى Verecundus وكانت مطارحاته هنا مع الأصدقاء الذين صحبوه، ومناجياته مع نفسه، هي المادة التي استمد منها لتأليف أولى رسائله المسيحية الطابع، وهي:

- ١ - «رسالة في خلود النفس»
- ٢ - «مناجيات» Soliloquia
- ٣ - «ضد الأكاديميين» (في ثلاث مقالات)

وإبان احتفالات عيد الفصح في مارس - إبريل سنة ٣٨٧ تلقى أوغسطين التعميد على يدي أميروزيوس، أسقف ميلانو. ولما تهيأ للعودة إلى مسقط رأسه تاغشت ليكرس نفسه لعبادة الله وحدها، مرضت أمه مونيكاهي في أوستيا (صاحبة روما) وتوفيت وهي في السادسة والخمسين من عمرها. وقد أعلنت قديسة فيما بعد، وصارت ذات مكانة عالية بين قديسات الكنيسة الكاثوليكية، ورفعها البعض إلى المرتبة التالية المباشرة لمرتبة العذراء مريم أم المسيح. فحال هذا الموت

العلم ينافي الشك. ويحمل أوغسطين على الشكاك، وخصوصا على رجال الأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرنيداس من ينكرون إمكان ادراك الحقيقة. ويقول: «إذا كنت أشك، فأنا موجود» وفي هذه العبارة تعبير سابق عما سيقوله ديكرت في مقالته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وعبارة أوغسطين هي: *si fallo, sum*.

والله هو أيضا مبدأ كل معرفة، إذ فيه توجد «الصور» أو الحقائق الأزلية الأبدية. ففيه إذن وبه وحده يمكننا معرفة كل الأشياء إذ هي تجد سندها وأصلها في الله.

والله، الذي هو خير مطلق، هو مصدر كل خير.

ج) عروج النفس إلى الله:

يقول أوغسطين: «إلهي! لقد برأنا من أجلك، وإن قلبنا سيظل قلقا حتى يستريح فيك» («الاعترافات» م ١٦). إن الانسان بالشك يدرك وجوده، ويدرك أنه حي. فالوجود، والمعرفة، والحياة أمور مترابطة متساوية. وإدراكنا لهذه الحقائق لا يمكن أن يتم إلا بفضل حقيقة مطلقة عالية على النفس، هي الله فطريق النفس إذن هو الصعود من إدراكها لذاتها إلى إدراك ما فيها من حقائق أزلية أبدية لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الحقيقة المطلقة التي هي الله.

د) نظرية المعرفة:

كيف تصل النفس إلى إدراك الحقائق؟ يجيب أوغسطين: بالاشراق الباطن من الله على النفس... فما معنى هذا التعبير: الاشراق؟ انه يفترض أولا أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام: فكما أنه لكي تبصر العين الأجسام لا بد من النور، كذلك النفس في إدراكها للحقائق لا بد لها من اشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل (Soliloquia 1, 2, 12) فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أن الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة.

والصعوبة بعد ذلك هي في معرفة نصيب الانسان ونصيب الله من المعرفة. ان العقل الانساني، بإشراق من الله، يقدر على بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس. فهناك إذن تعاون ضروري بين العقل الانساني، والحواس، والاشراق الالهي، من أجل معرفة الحقائق. لكن

هي السعادة، السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس. ولا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بمعرفة الانسان لنفسه بنفسه، كما دعا إلى ذلك سقراط. ذلك لأن النفس إذا عرفت نفسها عرفت لمن ينبغي عليها أن تطيع، وفوق من يجب عليها أن تسيطر: أن تطيع الله، وأن تسيطر على البدن.

إن السعادة تقوم في حصول المرء على ما يريد. لكن ليس على أي شيء يريد، بل لا بد أن تتوافر في هذا المرء عدة شروط: منها أن يكون ثابتا باقيا، لا يتوقف على الصدفة: فأن يريد الانسان ما يمكن أن يفقده، معناه أن يظل دائما في خوف من فقدانه. وليس في هذا طمأنينة، وبالتالي: سعادة. والله هو الموجود الوحيد الذي يتصف بالدوام وعدم الخضوع للصدفة. لهذا يجب أن يكون مرادنا هو الله، إن شئنا تحصيل السعادة. وإذن فاشتياق الله هو الطريق الوحيد المؤدي إلى السعادة.

والشكاك لا يمكنهم تحصيل السعادة، لأنهم لا يظفرون بالحقيقة، التي هم مع ذلك يطلبونها. ومن لا يحصل على ما يطلبه، لا يكن سعيدا. فالشاك إذن غير سعيد.

والانسان مؤلف من جسد وروح. ولا شك أن الروح أسمى من الجسد، لأن الروح هي التي تعطي الجسد الحياة والحركة. ولهذا فإن السعادة تتعلق بالروح، لا بالجسد.

ب) الله:

فإذا كان الله هو وحده موضوع سعادتنا، فلا بد من إثبات وجوده. وأوغسطين يؤمن بأن إدراك وجود الله أمر بين نفسه وموضوع معرفة ضرورية كلية: ولهذا يقرر أنه لا يمكن إنسانا أن ينكر وجود الله. وفي الوقت نفسه يقرر أننا وإن كنا نقر بوجوده، فإننا لا نستطيع أن ندرك ماهيته. وهو في هذا يستند إلى تجربته الروحية الشخصية التي أفضت به إلى الايمان بالله: إنه لم يصل إلى هذا الايمان بوجود الله عن طريق براهين عقلية، بل شعر أن قوة خفية هي التي اقتادته من دنيا الشهوات الجسدية إلى عالم الايمان. ولهذا نجاه يدعو الانسان إلى الايمان بالله دون برهان عقلي.

والله - عند أوغسطين، «هو من هو» كما ورد في سفر التكوين. انه الحق السرمدى الصمد، وهو الخير المطلق. وهو مبدأ كل وجود. ويكفي أن ندخل في ذواتنا، لنجد أنفسنا، ونجد فيها الله.

ومن يشك في هذا فهو يعلم على الأقل أنه يشك، وهذا

أولاً: هل للزمان وجود موضوعي؟ إن للزمان ثلاثة أبعاد: الماضي، والحاضر، والمستقبل. لكن الماضي ليس موجوداً الآن، والمستقبل ليس بعد والحاضر عابر هارب. فهل لا وجود للزمان؟ اننا نقيس الزمان: فنقول زمان طويل، زمان قصير. ومعنى هذا أن له مدة، وما له مدة له وجود. والحق أن الزمان إنما يوجد في النفس، وأبعاده هي ثلاث لحظات للنفس: فالانتباه هو الحاضر، والتوقع هو المستقبل، والتذكر هو الماضي. والانتباه يستمر *dure*، وهو نقطة الوصل بين التذكر والتوقع. (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الزمان الوجودي»).

(و) الحرية والشر:

اهتم أوغسطين بمشكلة الشر وقتاً طويلاً قبل اعتناقه للمسيحية. وما كان إيمانه بالمانوية إلا لكونها تفسر الشر تفسيراً مقبولاً: بقولها بوجود مبدئين أصليين: مبدأ النور ومبدأ الظلمة، مبدأ الخير ومبدأ الشر، وأنها يتنازعان العالم منذ الأزل.

لكن بعد اعتناقه للمسيحية كان عليه أن يجد تفسيراً آخر لوجود الشر في الإنسان وفي العالم. إن الله خير، وهو لا يتغير، وبالتالي لا يفعل الشر. أما المخلوقات فهي وإن كانت مخلوقات الله، فإنها ليست من جوهر الله. لقد أبدعها الله من العدم وما جاء من العدم فليس وجوداً محضاً، بل هو مزاج من الوجود والعدم. ولهذا فإن في المخلوقات نوعاً من النقص الأصل، وهذا النقص يولد الحاجة والحاجة تدعو إلى التغير.

إن للموجودات ثلاثة كمالات: التناسب، الصورة، النظام *modus, species, ordo*. وبحسب نصيبها من هذه الكمالات، سواء أكانت كائنات جسمانية أم روحية، تكون مرتبتها في الخير.

أما الشر فهو فساد واحد من هذه الكمالات أو فسادها كلها. إنه عدم كمال من هذه الكمالات. والشر إما طبيعي، وإما أخلاقي. وفيما يتصل بالشر الطبيعي، يلاحظ أن الأشياء لو نظر إليها في ذاتها فإنها خيرة. فإن قيل: إن العالم مسرح للخراب والدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف - فالرد على هذا هو أن الأشياء التي تهدمت هي في ذاتها خيرة، ولا بأس من أن تحل بعض الأشياء محل بعض، وأنه لجميل منظر التغير الذي تحدته هذه العوامل الهدامة.

أما الشر الأخلاقي فأمره أصعب. أنه يرجع إلى حرية

أوغسطين لا يزيدنا إيضاحاً في هذه النقطة: فلا هو يقول مع أفلاطون، إن المعرفة تذكر، بمناسبة المحسوسات؛ للصور، ولا هو يقول مع أرسطو أن المعرفة تحريد للتصورات من المحسوسات، ولا هو يتحدث عن عقل فعال على نحو ما سيفعل الفلاسفة المسلمون وفي أثرهم القديس توما.

(د) العالم:

والعالم كما يتصوره أوغسطين هو هيوبي تسري فيها الصور الإلهية وهو لهذا أقرب إلى العالم كما تصوره أفلاطون وأفلوطين، منه إلى تصور أرسطو للعالم. وكل ما في الكون نظام وقياس وعدد. وأشكال الأجسام ترجع إلى أصناف من النسب العددية، والعمليات الحيوية هي الأخرى تجري وفقاً لنسب عديدة.

وفيما يتصل بإيجاد العالم يقول أوغسطين إن هناك افتراضين: أما أن الله خلقه من العدم، وأما أنه استخلصه من جوهره. والفرص الثاني باطل، لأنه يقتضي أن يصير الجوهر الإلهي فانياً، متغيراً خاضعاً للكون والفساد، وهذا محال.

بقي الفرض الآخر وهو أن الله خلق العالم من العدم، أي خلقه بعد أن لم يكن، أي يخلق وجوده لا عن هيوبي سابق، بل من لا شيء سابق. لماذا أراد الله خلق العالم؟ إن كان المقصود بهذا السؤال البحث عن علة سابقة على إرادة الله، فالسؤال عبث، لأن العلة الوحيدة للأشياء هي إرادة الله، والله هو علة كل شيء، وليست له علة تحد فعله. وإذا كان السؤال هو: لماذا أرادت مشيئة الله عالماً مثل عالمنا هذا؟ فالجواب هو أنه لما كان الله خيراً، فإن خيره لم يسمح بأن يبقى في العدم صُنعاً خيراً. والعالم حسن، بدليل أنه ورد في سفر «التكوين» أن الله تأمل ما صنع بعد أن خلق العالم فوجده حسناً.

لكن، متى خلق الله العالم؟ إن الزمان حركة، والحركة من خلق الله، فلا الزمان ولا العالم أزليان. كذلك لا يوجد مكان خارج العالم، ولهذا لا يمكن أن تتساءل: لماذا خلق الله العالم في مكان دون مكان آخر؟

(هـ) الزمان:

يكرّس أوغسطين المقالة الحادية عشرة من «اعترافاته» لبحث مشكلة الزمان، والعلاقة بين الزمان والسرمدية. فيسأل

مراجع

- J.F. Nourrison: La philosophie de St. Augustin, Paris, 1864.
- H. Reuter: Augustinische Studien, 1887.
- J. Martin: St. Augustin, Paris 1909.
- A.Cassamuossa: Il pensiero di St. Agostino, Roma, 1919.
- Et. Gilson: Introduction a l'étude de St. Augustin, 2^e ed. Paris, 1929.
- R. Jolivet: St. Augustin et le néo-platonisme chrétien, Paris, 1932.

أوكام

William of Occam

فيلسوف ولاهوتي إنجليزي. ولد في أوكهام Ockham (في جنوبي إنجلترا) بين سنة ١٢٩٥ وسنة ١٣٠٠، وتوفي في منش (ميونخ، جنوبي ألمانيا) حوالي سنة ١٣٥٠.

دخل الطريقة الفرنسيسكانية شابا ودرس اللاهوت والفلسفة في جامعة أكسفورد حيث حصل منها على إجازة التدريس، وقام بالتدريس في جامعة أكسفورد، إلا أن آراءه وبالصيغة التي صاغها بها والمنطق الذي استخدمه في إثباتها أفضت بالسلطات الجامعية إلى رفع أمره إلى البابا، وكان يقيم آنذاك في أفنيون (جنوبي فرنسا) فاستدعى أوكام إلى أفنيون في سنة ١٣٢٤ وجرت محاكمته لمدة عامين أعلن بعدها عن إدانته في ٥١ قضية من القضايا التي قال بها، لكنه لم يدين إدانته عامة، غير أنه منع من مغادرة نواحي أفنيون.

وفي ذلك الوقت قام نزاع بين الطريقة الفرنسيسكانية وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين حول مسألة فقر المسيح. إذ أعلن رئيس الطريقة الفرنسيسكانية، ميخائيل دي شيرينا Cesena رئيس الطريقة في رسالة وجهها إلى عموم النصارى أن المسيح والحواريين لم يملكوا شيئا، لا من الأموال المنتجة ولا من السلع الاستهلاكية. وتحولت هذه المسألة الدينية إلى صراع حاد بسبب ارتباطها بالنزاع بين البابا يوحنا الثاني والعشرين وبين لودفيج البافاري، واستعان لودفيج بخصوم البابا Ghibellini في إيطاليا وانضم الفرنسيسكان أيضا إلى لودفيج، وأعلنوا سقوط

الارادة الإنسانية. فالإنسان، حر في اتخاذ الطريق الذي يريده: إما الخير وإما الشر. ويبقى السؤال: لماذا شاء الله أن يعطينا حرية الفعل للخير وللشر على السواء؟ أما كان الأولى أن يقسرها على فعل الخير فقط؟ إن حرية الارادة إذا نظر إليها في ذاتها، أمر حسن، إنما سوء استعمال هذه الحرية هو الذي يجعلها إلى شر.

والطبيعة الانسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرة. لكنه نتج عن ذلك أمران: الشهوة، والجهل. وبهذا تحولت طبيعته وكان الله قد خلقها في الأصل خيرة، إلى طبيعة فاسدة. لكن الله بفضل منه يمكن أن يرد هذه الطبيعة إلى الخير. وهذا هو الفضل أو اللطف الالهي الذي طالما أكدّه أوغسطين ومن شايعه من بعد حتى اليوم. وخاصية هذا اللطف الأساسية هي أنه خارق للطبيعة بحكم تعريفه. وحصول الإنسان على اللطف الالهي شرط ضروري لنجاته. ولا يناله الإنسان لمجرد أعماله، وإلا لما كان فضلا ولطفا إلهيا، بل جزاء وفاقا. لهذا يؤكد أوغسطين أن اللطف الالهي هبة إلهية مجانية، انه يسبق الأعمال والجزاء عنها. ولهذا فهو ثمرة اصطفاء الهي، لا ثمرة أعمال إنسانية.

(ز) فلسفة التاريخ:

كتب أوغسطين كتابه الرئيسي «مدينة الله» لما رأى أن الوثنيين في روما قد عزوا انتصار القوط على الرومانيين واستيلاءهم على روما في سنة ٤١٠ إلى انتشار المسيحية بين الرومان وتحليلهم عن آهتهم الرومانية.

وفلسفة التاريخ عند أوغسطين تقوم على أن العالم منذ خلقه الله وهو في صراع بين نوعين من الحب: حب الإنسان لله، وحب الإنسان لنفسه. لهذا انقسمت المدينة إلى مدينتين: مدينة أرضية، ومدينة سماوية. . وانقسم التاريخ إلى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس. والامبراطورية البابلية والامبراطورية الرومانية هما نموذجا الدولة الدنيوية، وأورشليم هي مقام المدينة السماوية.

نشرات مؤلفاته .

النشرة الكاملة الأولى لمؤلفاته ظهرت بعنوان Opera omnia في ١١ مجلدا، سنة ١٦٧٩ - سنة ١٧٠٠ بعناية البندكتيين في جماعة سان مور وهذا تسمى. النشرة المورينية Maurina، وقد أعاد طبعها على أساس هذه النشرة مبني في P.L. جـ ٣٢ - جـ ٤٧، ونشرت كذلك في فيينا سنة ١٨٨٧ وما يتلوها.

٦ - «سفر المائة يوم» وعنوانه بهذا العنوان لأنه ألفه في تسعين يوما، وفيه يدافع عن آراء الفرنسيسكان في مسألة فقر المسيح ويفند رسائل البابا يوحنا الثاني والعشرين في هذا الشأن.

٧ - «في عقائد البابا يوحنا الثاني والعشرين» يدور حول تفنيد بعض آراء البابا حول «الرؤيا الطوباوية»، وهي آراء: أراد بها البابا التقريب ما بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية تمهيدا لتوحيدهما.

والى الفترة الثالثة يتسب كتاب:

٨ - «ضد يوحنا الثاني والعشرين: خلاصة أخطاء البابا». وفيه يحاول أن يثبت أن البابا يوحنا الثاني والعشرين مات هربطقا.

٩ - «وكتاب الحوار بين المعلم والتلميذ» وفيه يبرر عزل الامبراطور لودفيج للبابا يوحنا الثاني والعشرين.

مذهبه

أ) النزعة الاسمية:

يعد أوكام من كبار دعاة النزعة الاسمية، وبالتالي التجريبية في العصور الوسطى المسيحية، أي القول بالتجريبية المطلقة، وإن كل معرفة علمية يجب أن تعتمد على التجربة. وتقوم هذه التجريبية على أساس أن العقل الإنساني قادر على أن يدرك الأفراد مباشرة بالادراك الحسي.

والسمة الرئيسية في هذه التجريبية هي «الاقتصاد في الفكر»، أو ما عرف بتعبير حاد باسم «شفرة أوكام» (أو «موسى» أو «نصل أوكام» Ockam's razor). ويقوم في المبادئ التالية:

- ١ - «لا ينبغي افتراض الكثرة إلا عند الضرورة».
- ٢ - «ما يمكن إنجازه بقليل (من الفروض) يكون من العبث إنجازه بالكثير (منها)».
- ٣ - «لا ينبغي الاكثار من الكيانات دون ضرورة تبرر ذلك». وإن كان من غير المؤكد أنه استعمل هذه العبارة الأخيرة، وعلى كل حال فإن معنى العبارات الثلاث واحد وهو: الاقتصاد على أقل عدد ممكن من الفروض التي تجزئ في تفسير الظواهر. وهذا هو الاقتصاد في الفكر الذي دعا إليه أوكام، وبه استطاع أن يستبعد كثيرا من الفروض الزائدة التي لجأ إليها

البابا، إذ اتهموه بأنه هرطيق «متدع» في مسألة فقر المسيح. وازدادت حدة الصراع حتى أن لودفيج عين بابا مضادا بمقره في روما هو Pietro Rainalluci وهو فرنسيسكاني، اتخذ اسم نقولا الخامس، وذلك في ١٢ مايو سنة ١٣٢٨. وشارك أوكام في الصراع، فهرب من أفنيون إلى بيزا في ٨ يونيو سنة ١٣٢٨ هو ورئيس الطريقة، وقابلا الامبراطور لودفيج البافاري. وتروي الأسطورة أن أوكام قال للامبراطور: «أنت تدافع عني بسيفك وأنا أدافع عنك بقلمتي». وأصدر بابا أفنيون قرار حرمان ضد أوكام ورئيس الطريقة. بيد أن رجال الطريقة الفرنسيسكانية اجتمعوا في مجمع في العام التالي (سنة ١٣٢٩) وأعلنوا خضوعهم للبابا، وعزلوا مرشدهم ميخائيل هذا، واختاروا مرشدا جديدا. وفي تلك الأثناء تحلى الأمراء الايطاليون عن لودفيج، فعاد إلى بافاريا وبصحته أوكام وميخائيل وعدد من الفرنسيسكانيين المنشقين، وجعلوا مقرهم في منش (ميونخ). وقام أوكام وهذه الجماعة بالدفاع عن موقف لودفيج ضد البابا، وشاركه في ذلك جان دي جانندان Jean de Jandun ومارسل البادوني Marcel de Padoue وتوفي ميخائيل في سنة ١٣٤٢ وعهد بخاتم الطريقة إلى أوكام. وتوفي يوحنا الثاني والعشرون، وخلفه على كرسي البابوية كليمانس السادس في ٨ يونيو سنة ١٣٤٩، فأصدر عفوا عن أوكام. لكن ليس لدينا أخبار عن أوكام منذ سنة ١٣٤٩.

مؤلفاته

يمكن تقسيم مراحل حياة أوكام الفكرية إلى ثلاث:

- ١ - المرحلة اللاهوتية الفلسفية في أكسفورد.
- ٢ - مرحلة الدفاع عن الفرنسيسكان في أفنيون.
- ٣ - مرحلة الدفاع عن الامبراطورية ضد البابوية، في منش (ميونخ).

في المرحلة الاولى ألف:

- ١ - «شرحا على كتاب الأقوال» صدره بمقدمة طويلة.
- ٢ - «سبع» مساجلات Quodlibeta سجل فيها المناقشات التي جرت بينه وبين الطلاب في أكسفورد.
- ٣ - «العرض المذهبي لكل الفن القديم» وهو عرض لما في كتاب «إيساغوجي» لفورفوريوس و«المقولات» و«العبارة» لأرسطو.
- ٤ - «موجز الكتاب الطبيعة» لأرسطو.
- ٥ - «القضايا المئة اللاهوتية».

وإلى المرحلة الثانية تتسب مؤلفاته التالية:

الفاعلية والعلية الغائية على السواء.

(ج) والحجة القائمة على العلة الحافظة للموجودات هي الأخرى واهية، لأننا إذا أمكننا إثبات علة حافظة للموجودات، فليس ثم دليل على أنها علة واحدة، فضلا عن أن الأفلاك السماوية تكفي لحفظ الموجودات في الكون.

وهكذا قضى أوكام على حجة البراهين التي تساق لإثبات وجود الله، وانتهى إلى القول بأنها «محملة» فقط، والمحتمل هو ما يبدو ممكنا لغالبية الناس.

ولا يهدف أوكام من وراء ذلك إلى إنكار وجود الله. فهيئات، هيئات! لقد ظل مؤمنا بالمسيحية مخلصا لها. كل ما هنالك هو أنه أراد أن يبين أنه لا يمكن إثبات العقائد الإيمانية ببراهين عقلية. ويتمسك أوكام من هذه العقائد خصوصا بعقيدتين: الأولى أن الله قادر على كل شيء، وأنه حرّ حرية مطلقة فيما يريد، لا يخضع في تلك المشيئة لأي معيار. ولهذا فإن الله يمكنه أن يشاء ما يصاد القوانين التي أجرى عليها نظام الطبيعة، ويمكنه أن يهب لطفه لمن يشاء دون اعتبار لأي استحقاق أو جزاء.

(ب) في ميدان نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة، استخدم أوكام شفرته بكل حدة وقسوة:

١ - تناول أولا مشكلة الكليات، واستبعدا لأن الكليات هي مجرد علاقات لقوية نعبر بها عن الأشياء وبالتالي لا داعي للبحث عن كيفية وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأذهان والأعيان معا. ولا محل أيضا للبحث في كيفية التجريد، أي استخراج المعاني المشتركة بين عدة أشياء في معنى واحد، لأنه لا يوجد أي اشتراك بين أفراد. فمشكلة الكليات ليست إذن مشكلة ميتافيزيقية تتعلق بكيف نفس خروج الأفراد من المعنى الكلي الذي يشملها (أفراد الانسانية من معنى الانسان)، وليست مشكلة نفسانية تتعلق بكيف يستخلص العقل من الصور الحسية معاني كلية، لأنه لا يوجد طبائع مشتركة يطلب تفسير كيف تتحول إلى أفراد، أو كيف يستخلصها العقل من الصور الحسية. إن مشكلة التفرد (أو الفردانية individuation) مشكلة منطقية تتعلق ببيان كيفية استعمال التصورات العامة في القضايا للاشارة إلى الأفراد الموصوفين بهذه المعاني الكلية. وهل هذه المشكلة تقوم في تحديد

الفلاسفة وعلماء الطبيعة السابقون في تفسير ظواهر الكون والطبيعة. وتطبيقا لهذا المبدأ قرر أنه في تفسير الأشياء ينبغي ألا نعتبر شيئا ما ضروريا إلا إذا بينت التجربة، أو البرهان العقلي، أو قواعد الايمان تلك الضرورة.

وكان لاستعمال هذا المبدأ عدة نتائج خطيرة وجديدة في مختلف الميادين:

١ - في ميدان اللاهوت:

فقد أدى إلى مفارقة غريبة في ميدان اللاهوت.. فاللاهوت العقلي انحسر ميدانه تماما، لأنه لا وسيلة تجريبية لإثبات العقائد الدينية الرئيسية. وأخل - في الوقت نفسه - المجال لللاهوت الوضعي القائم على الوحي والكتب المقدسة وما ذكره آباء الكنيسة، لأنه لا مجال فيه للتجربة أو البرهان العقلي، بل كل ما فيه هو التسليم المطلق بارادة الله القادر على كل شيء، غير الخاضع في مشيئته لأي معيار أو قانون أو مبدأ.

وأخذ أوكام في اخضاع القضايا الأساسية في اللاهوت لهذا المبدأ الذي اتخذه. فقال ان هذه القضايا غير بيّنة لا بالعقل ولا بالتجربة. ذلك أن معرفة الشيء تكون إما بذاته، أو باستنباطه من شيء يبيّن بذاته، أو باستقراءه من التجربة. وقضايا الايمان لا تعرف بأية طريقة من هذه الطرق الثلاث، إذ لو كانت كذلك لكانت بيّنة للكفار والوثنيين، وهم ليسوا أقل ذكاء من النصارى. ولو قيل ان هذه القضايا مستنبطة استنباطا عقليا صحيحا من الوحي، فإن هذا القول مردود، لأن بيّنة أية قضية مستنتجة من قضية سابقة لا تزيد عن بيّنة هذه الأخيرة: فلو كانت قضايا الوحي غير بيّنة، فما استنبط منها غير بيّن كذلك.

نقض الحجج على وجود الله:

وأول ضحية لهذا المنهج هو الحجج على وجود الله:

(أ) فالحجة الوجودية التي قال بها أنسلم وتبعه عليها بونافيتورا لا تبرهن على وجود الله، بل تبرهن فقط على إمكان تصور الذهن للموجود الذي لا يمكن تصور أكمل منه. إن هذا مجرد تصور وصفي، ولا يمكن أن تنتقل منه بالضرورة إلى إثبات وجود مناظر فعلي لهذا التصور الوصفي.

(ب) والحجة بالعلة وعدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية، هي الأخرى غير صحيحة، إذ يمكن تصور علل يتلو بعضها بعضا في الزمان، إلى غير نهاية. وهذا ينطبق على العلية

بل نقصد أن الفرد المسمى سقراط فرد ينطبق عليه وصف الحياة.

٥ - والجوهر عند أوكام هو الموضوع ὕποκειμενον عند أرسطو، ولا يقصد منه الماهية. أنه الفرد، أو حامل الصفات، والهيوولي ليست مجرد قبول (قوة)، على حد تعبير أرسطو بل لها امتداد وصفات أخرى. والصورة هي الشكل μορφή وليست εἶδος ، إنها هيئة تركيب أجزاء الجوهر المفرد.

(ج) في ميداني الأخلاق والسياسة:

يرى أوكام أن حرية الإرادة هي الأساس في الانسان، وأكثر تميزاً له من الفكر. لكن كيف يمكن التوفيق بين حرية الإرادة الانسانية وبين علم الله السابق بالممكنات المستقبلية، ومن بينها أفعال الإرادة الانسانية الحرة؟ أمام هذه المشكلة يقر أوكام. بعجز أي عقل في هذه الحياة الدنيا عن تفسير أو معرفة كيف يعرف الله كل الأحداث الممكنة المقبلة («الشرح على كتاب الأقوال» d. 38. Q.1).

والخير هو ما يريد الله من الانسان أن يفعله، والشر هو عصيان الانسان لمشيئة الله. ولهذا فإن الشر من صنع الانسان، ولما كان الله ليس ملزماً تجاه أحد، فهو لا يرتكب أي شر. ولا الزام على الله في أن يثيب المطيع، ويعاقب العاصي. والله حرّ في أن يصطفي من يشاء، ويحرم من يشاء من فضله.

وفيما يتصل بالسياسة، فلنا أن أوكام خاض معركة النزاع بين سلطة البابا وسلطة الامبراطور لصالح هذا الأخير. ذلك أنه رأى أن ناموس الله هو الحرية، لا القهر والاستبداد. وفي رسالة بعنوان: «سلطة الأباطرة وسلطة البابوات» يوضح هذا الرأي، فيقول ان المسيح حين وكل أمر الكنيسة إلى بطرس حدد سلطته في نطاق محدد ولم يمنحه سلطة مطلقة على الناس. ولهذا ليس من حق البابا - خليفة بطرس - أن يجرم أحداً من أي حق من حقوقه الطبيعية. ويحدد أوكام ثلاثة من هذه الحقوق، وهي:

أولاً: كل الحقوق التي كان يتمتع بها غير المسيحيين قبل مجيء المسيح، وإلا فإن انتفاص هذه الحقوق من المسيحيين يجعلهم أسوأ حالاً ومكانة من الكفار الوثنيين.

ثانياً: التصرف في الشؤون الدنيوية ليس من شأن السلطة البابوية، بل من شأن الناس أنفسهم، امثالاً لقول

السور الكمي والكيفي للقضية التي تعبر عن حكم على هؤلاء الأفراد.

٢ - وتناول مشكلة المعرفة العيانية والمعرفة المجردة. أما المعرفة العيانية فتقوم في الحكم على الشيء المدرك بأنه موجود أو غير موجود، له هذه الصفة أو ليست له هذه الصفة أو تلك وبالجملّة فإن المعرفة العيانية فعل وعي مباشر بموجبه يمكن إصدار حكم بين على واقعة عرضية.

أما المعرفة المجردة فهي فعل معرفة بموجبه لا يمكن أن يعرف هل الشيء يوجد أو لا يوجد، وبموجبه لا يمكن إصدار حكم عرضي بين.

ومثال المعرفة العيانية أن أقول: ان سقراط المائل أمامي في الغرفة جالس. ومثال المعرفة المجردة أن أقول بعد أن أترك الغرفة: سقراط جالس في الغرفة - فهذا الحكم ليس بيناً لأنني وأنا خارج الغرفة لا أشاهد سقراط جالسا - . فالفارق إذن بين كلا النوعين من المعرفة ليس في موضوعها، بل في كون المعرفة العيانية تكفي لإصدار حكم عرضي بين، بينما المعرفة المجردة لا تكفي لذلك.

٣ - أما التصورات فقد لاحظ أن هناك ثلاث نظريات حولها:

(الأولى) تقول ان التصور هو أن يكون الموضوع متصوراً esse objectum . ويقول أوكام عن التصور مفهوماً على هذا النحو انه «كونه موضوعاً للمعرفة».

(والثانية) تقول ان التصور صفة حقيقية في النفس يستخدمها العقل لوصف الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا التصور، كما يستخدم الحد العام في القضية للدلالة على الفرد الذي هو علامة عليه. (والثالثة) وهي التي اخذ بها أوكام، تقول ان التصور هو فقط فعل فهم الأفراد الذين يطلق عليهم هذا التصور. وقد فضل أوكام هذه النظرية استناداً إلى مبدئه في «الاقتصاد في الفكر» لأن هذه النظرية لا تحوجنا إلى شيء آخر غير قيام العقل بعملية فهم موضوع المعرفة.

٤ - والحمل في القضايا لا يعني، عند أوكام، اندراج معان مجردة في الفرد الموصوف بها. وإنما الموضوع والمحمول في القضية الحملية يمثلان شيئاً واحداً فحينئذ نقول: «سقراط حي» فنحن لا نقصد من هذا أن الحياة مندرجة في فرد هو سقراط،

d'Ockham. Paris, 1958.

- Boehner, Philotheus, Collected Articles on Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1956.

- Federhofer, Franz, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham. Munich, 1924.

- Gottfried, Martin, Wilhelm von Ockham. Berlin, 1949.

- Guelluy, Robert, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain and Paris, 1947.

- Hochstetter, Erich, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927.

- Lagarde, Georges de, La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Vols. IV- VI. Paris, 1942-1946.

- Moody, E. A., The Logic of William of Ockham. New York and London, 1935.

- Moody, E. A., Truth and Consequence in Medieval Logic. Amsterdam, 1953.

- Moser, Simon, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Innsbruck, 1932.

- Scholz, Richard, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico. Leipzig, 1944.

- Shapiro, Herman, Motion, Time and Place According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1957.

- Vasoli, Cesare, Guglielmo d'Occam. Florence, 1953. Contains an extensive bibliography of works on Ockham.

- Vignaux, Paul, «Nominalisme» and «Occam», in Dictionnaire de théologie catholique, 15 vols. Paris, 1903-1950. Vol. XI, Cols. 733- 789 and 864- 904.

- Vignaux, Paul, Le Nominalisme au XIV^e siècle. Montreal, 1948.

- Webering, Damascene, The Theory of Demonstration According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1953.

- Zuidema, Sytse, De filosofie van Occam in Zijn Commentaar op de Sententien, 2 vols. Hilversum, Netherlands, 1936.

المسيح: أعطوا ما لقيصر لقيصر.

ثالثاً: على الرغم من أن البابا مكلف بتعليم كلمة الله، فإنه ليس من حقه أن يتدخل في أي شأن لا صلة له بهذه المهمة، «وإلا لأحال شريعة الانجيل إلى شريعة الاستعباد».

وفي مسألة من هو الحَكَم فيها يتعلق بما هو ضروري للأغراض المشروعة للكنيسة، يقول أوكام أنه لا يمكن أن يكون البابا، ولا من يخضعون لسلطانه، ولا الحكام الدنيويين. بل يجب الاحتكام في ذلك إلى ما ورد في الأناجيل، لا بحسب تفسير رجال الدين، بل بحسب «ما يرتبه أ عقل العقلاء بين الناس ممن يحبون العدالة ولا يخفون للأشخاص - إن وجد مثل هؤلاء - سواء أكانوا فقراء أم أغنياء، رعية أم حكاماً» (الكتاب نفسه ص ٢٧).

لكن ليس معنى هذا أن أوكام كان ضد فكرة البابوية بوصف البابا رأس الكنيسة، كما ذهب إلى ذلك مارسل انبادواني، إنما أراد أوكام أن يضع القيود على سلطة البابا بحيث لا تتجاوز ما وكل إليها وهو تعليم كلمة الله. والبابا يمكن عزله، لا بقرار من الامبراطور، بل بقرار صادر من المجلس العام للكنيسة.

أما الامبراطور فسلطانه مستمد من الله، لا بطريق مباشر، بل بقرار من الشعب الذي يختاره امبراطورا، أي بكل إليه السلطة التشريعية والتنفيذية، وسلطان الامبراطور لا يمكن أبدا أن يستمد من البابا، كما ادعت البابوية.

لقد كان أوكام عدواً للاستبداد، سواء أ جاء من الكنيسة أم من الامبراطور.

مراجع

- Abbagnano, Nicola, Guglielmo di Ockham. Lancia, Italy, 1931.

- Baudry, L., Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué a G. d'Occam. Paris, 1936.

- Baudry, L., Guillaume d'Occam, Vol. I, L'Homme et les œuvres. Paris, 1950. Contains extensive bibliography of works on Ockham; full information on Ockham's published and unpublished works will be found on pp. 273- 294.

- Baudry, L., Lexique philosophique de Guillaume

أونامونو

Miguel de Unamuno

أونامونو شخصية فذة في كل شيء: في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة.

فد في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن، ثم يجيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها - حتى قال عن نفسه: «لا أريد أن يضعني الناس في خانة، لأنني أنا ميجيل دي أونامونو، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته» (Mi Religion).

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة: فلا هو فيلسوف، لأن أفكاره لا ترقى إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ولا هو قصصي، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصص، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينها شاهد مسرحياته تمثل على أنها ليست من المسرح في شيء، ولا هو شاعر، لأن شعره حافل بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي. وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية.

على أنه يجمع هذه النواحي كلها وجداناً حاداً يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والاحساس بنبضها وتدفقها، يصاحب هذا كله أو كنتيجة له قلقٌ مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسيان tragico.

ولد دون ميجيل دي أونامونو Miguel de Unamuno في مدينة بلباو Bilbao على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلمع بين لذاته. وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤ سقطت قبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرته أثناء الحروب الكارلية. فكان لها في تكوينه،

كما يقول، أثر عميق، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستتمو وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو وإليها يُعزى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية. ثم دخل معهد بسكايَا سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ليقضي دراسته الثانوية ومضت أربع سنوات ليس فيها ثمؤ يذكر، بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مغلفاً على نفسه في مكتبة أبيه، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوفي إسبانيا: بالمس Balmes ودونوسو كورتيس Donoso Cortès. ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيغل، معرفة ناقصة من غير شك، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل البضاعة من الفلسفة العقلية، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنه نفسه وفشته وهيغل، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي لنفسه في هذه السن المبكرة، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر، والمبدأ الأول.

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة في كلية الآداب، وأمضى ثلاث سنوات حصل في أثرها على الليسانس. وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في «اللغة البسكية» وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء: ألكرون (١٨٢٣ - ١٨٩١) القصصي والسياسي، وأبالا Ayala ودون خوان فاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥) الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومنندت إي بلايو Menéndez y Playo (سنة ١٨٥٦ - ١٩١٢) أغزر باحث في تاريخ الفكر والأدب الإسباني. وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة.

ولما أتم شهادة الدكتوراه، عاد إلى بلدته بلباو، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١، وفي تلك الفترة عرف حبه الأول والآخر في فتاة تدعى كونشا، كما مارس الصحافة فكان يكتب في مجلة أسبوعية اسمها «صراع الطبقات»

وعاد إلى مدريد في ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسي الخالية في الجامعات؛ تقدم أولاً للكرسي علم النفس والمنطق والأخلاق ثم الليتافيزيقا، فلم يظفر بها نظراً لاستقلاله في الرأي؛ وأخيراً تقدم للكرسي اللغة والأدب اليونانيين فحصل عليه في جامعة سلمنقة. وفي تلك الأثناء عرف أنخل جانيت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذي اتحر وهو قنصل في فنلندة وكانت سنه السادسة والثلاثين وكان على وعي مرهف بالروح الإسبانية، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها.

خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطرده من منصب مدير الجامعة، ولم يلبث إلا قليلاً حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦.

فلسفته:

أما عن فلسفته، فليس لأونامونو، كما قلنا، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين: «في المعنى الأساني للحياة» (سنة ١٩١٣) و«حياة دون كيخوته وستشو» (سنة ١٩٠٥).

والذين تأثر بهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص: بسكال وكيركجور. وكلاهما، كما قلنا آنفاً، من أسرة روحية واحدة: فكلاهما متوحد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والشك من ناحية، والايان أو إرادة الايمان من ناحية أخرى. وأونامونو حلل شخصية بسكال في بحث كتبه أولاً في «مجلة المتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المثوية الثالثة لميلاده. فقال عنه: إنه شخصية أسيانية. وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال: «لما كنت أنا إسبانياً، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك» (الموضع نفسه ص ٣٤٥). ولهذا ربطه بأقطاب الروحية الاسبانية: القدسية تريزا الأبلية وريغوندو ساندو، وريغوندو مارتين، وسان سيران، وإغناطيوس دي لويولا - أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brandes في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الإعجاب حدّاً حمله على دراسة اللغة الدانمركية فأتقنها. وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً. وقد جذبه إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما هذه الفكرة مختلفاً، والنزعة إلى الفردية، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية.

أما الفلسفة الاسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو. فقد كان يؤثر فيها فلسفة ل. ف. كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سنث دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الاسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣.

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين، أي في النصف الثاني من القرن التاسع

واستمر أونامونو يشغل كرسي أستاذ الآداب واللغة اليونانية في شلمنقة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها، محتفظاً في الوقت نفسه بكرسي اللغة الاسبانية. على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش، أما اهتمامه الحقيقي فكان بالفلسفة خصوصاً، ثم بالسياسة. لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤. ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى قمة رأسه، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب اليمينيين الذين كانوا يناصرون المانيا. وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل خصماً لدوداً شخصياً للملك ألفونس الثالث عشر، فراح يكتب مقالات عديدة ضدّه في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات، لكن صدر عنه العفو فوراً. وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً، لكنه أخفق في الانتخاب. ولما أعلنت ديكاتورية بريمو دي ريشيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة: «نحن» Nosotros في بوينوس آيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها. فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريشيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤؛ وأرسل إلى جزيرة فورور تفتتورا؛ لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام؛ وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الاسبانية قراراً بالعفو عنه. غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا، بل بقي في باريس، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الاسبانية، ومنها ظل يحمل على دكاتورية بريمو دي ريشيرا، إلى أن سقطت، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠، واستقبل استقبالاً حافلاً من النوار الذين حطموا عرش الملكية والديكتاتورية. وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسي الآداب واللغة اليونانية في جامعة شلمنقة، لكنه فضل عليه اللغة الاسبانية. ثم عين «مديراً مدى الحياة» لجامعة شلمنقة، وأنشئ له كرسي خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية. فلقب بلقب «مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥». واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة.

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين. فأعلن انضمامه إلى الوطنيين. لكنه

بد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد، وهو الموت. وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول:

أولاً: إما أن أعلم أنني سأموت كلية، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والأذعان الكظيم.

ثانياً: أو أوقن أنني لن أموت بكلي، بل سيبقى مني جزء خالداً، وبهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثم إشكال.

ثالثاً: أو لا أعلم على وجه التعيين ما هو الحق في هذا الأمر، وفي هذه الحالة لن يكون لديّ غير حل واحد، هو النضال.

وأونامونو يستبعد الحلين الأولين، ولا يبقى إلا على الثالث، وليس على الإنسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار («في المعنى الآسيان للحياة» ص ٣٧).

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته: فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يصوره لنا العقل والعلم، وبين العالم كما نريده أن يكون. فدون كيخوته لا يدعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق، ولا للفن ولا لعلم الجمال، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله، ويتنهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي، الأمل اللامعقول، الأمل الجنوني، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترلتيانوس: «أمل لأنه غير معقول - بدلاً من قول ترلتيانوس: «أؤمن لأنه غير معقول. لقد كان دون كيخوته وحيداً مع سائس المطيع الساذج سننشو، وحيداً إذن مع وحدته.

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير؛ لقد ترك الدون كيخوتية، وهي نهج ومذهب في المعرفة، ومنطق خاص، وعلم جمال من نوع فريد، وأخلاق نسيج وحدها؛ إنها أمل في أمر غير معقول.

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزء والسخرية، وأنه انهزم؛ لأنه بانهمزاه قد انتصر؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه. على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس، أعني متشائماً، لأنه كافح واستمر يكافح برغم ما لقيه من هُزء وهزيمة، ولأن التشاؤم ابن للغرور، وبمجرد حذقة، بينما دون كيخوته كان جاداً ولم يكن مغروراً.

إن الفلسفة - عند أونامونو - علم بمأساة الحياة، وتفكير في المعنى الآسيان للحياة. إنها تنبثق من الإيمان، وتستند إلى

عشر: المثالية ممثلة في الهيكلية الجديدة والوضعية ممثلة في اتباع سننسر وأوجيست كونت Comte، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور.

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الإنسان العيني الموجود الحيّ المؤلّف من لحم وعظم، الإنسان المفرد الذي يولد ويموت، ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه؛ فالإنسان يتفلسف بكل أجزائه. وهذا الإنسان المفرد الحيّ ليس هو الأنا المطلق الذي يقول به فشته والمثاليون الألمان، وليس هو الحيوان السياسي كما يقول أرسطو، أو الإنسان الاقتصادي الذي تقول به الماركسية، أو الحيوان الناطق الذي يقول به الفلاسفة التقليديون. لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتيني: أنا إنسان، ولا شيء إنسانياً بغريب عني - أنا إنسان، وليس ثمّ إنسان غريب عني، لأنه يرى أن الاسم العيني أوضح هنا دلالة من الصفة: فلا اسم معنوياً ولا صفة، أي لا إنساني ولا إنسانية، بل الإنسان العينيّ الحيّ نفسه الإنسان الذي نراه ونسمعه، أخونا، أخونا الحقيقي.

والإنسان غاية وليس وسيلة، والحضارة كلها مرتبة له، لكل إنسان، لكل ذات إنسانية، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هي البقاء؛ ومن هنا كان طموح الإنسان إلى الخلود. ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور: «المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له». بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان، وليس أمراً عقلياً، ولهذا لا يمكن لهذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية بل هو أمر قائم يفرض نفسه على النفس كالجوع. وكل هموم الإنسان تدور حول مسألة بقائه في الوجود. فهو يخلق العالم المادّي المحيط به من أدوات ومنشآت من أجل المحافظة على جوهر حياة الوجود الحيّ؛ ويخلق العالم المعقول: العلمي والعقلي، من أجل المحافظة على البقاء. والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها، أي الاستمرار في البقاء.

ولكن هذا الإنسان في جوهره آسيان، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق فيضطر إلى مصارعته، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه. والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمفاسدة الغير. وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لا

الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر. فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التي تحيط به، وبقدر ما تطيع النفس وذلك بالتشيع بالواقع الخارجي، فإنني أضفي روحية على الطبيعة باشباعها بالقاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل. ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ في داخلي الشعور بأنني، أناي قبل أن يصبح «أنا محضاً». والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمي الخارجي وعالمي الداخلي. ولا حاجة إلى التوسع في القول بل أن الإنسان يؤثر في الوسط وأن الوسط يؤثر في الإنسان، وأن الوسط يؤثر في نفسه بفضل الإنسان، والإنسان يؤثر في نفسه بفضل الوسط. فنحن بأيدينا نصنع الأدوات في العالم الخارجي، ونصنع استعمال هذه الأدوات في عالمنا الداخلي: والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا، وعقولنا وقد غنيت عن هذا الطريق تغني بدورها العالم الذي منه استخرجنا هذه الأدوات. فالأدوات هي إذن عالمان في وقت واحد: عالم الداخل، وعالم الخارج. إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة. وكل شيء يحيا في الشعور، في شعوري، نعم كل شيء حتى شعوري بذاتي، وحتى ذاتي أنا وذوات سائر الناس. ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً جداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يقضي إلى نظرات جزئية، «مثل تلك التي تسمى باسم «التصور المادي للتاريخ»، القائل بأن «الإنسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية».

وهنا يتساءل أونامونو: هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم، أو الفرد؟ ويجب قائلًا:

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات، لا القدرة الإنسانية الفردية، إن الذي تقدم هو المجتمع أخرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم، المدينة أخرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت، ويمكن أيضاً أن يقال أننا حين نولد لا نكون مزدوين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء، وأننا نرث العمل المتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي. ويمكن، على العكس من ذلك، أن يقال أيضاً أن تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات، المتفاوتة في السرعة، التي يسير بها الوسط الاجتماعي، وإن المدينة والحضارة يتقدمان معاً، وبنفس الدرجة، بفضل أفعالها وردود أفعالها المتبادلة.

اللامعقول، وهي نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاح آخر غير الفعل الدائب في سبيل البقاء، ولكنه فعل جوهرة النضال، ولا نتيجة لهذا النضال غير هزيمة الإنسان، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار.

مقالات أونامونو

وميجيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب «المقالة» في اللغة الأسبانية، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيجا أي جاست ثم أثورين. وقد جمعت أشهر مقالاته في سبع مجلدات ونشرت ضمن «منشورات بيت الطلبة» في مدريد، وأهمها:

«حول الأصالة القومية» (٥ مقالات) - «الحياة حلم» - «الايمان» - «الكرامة الإنسانية» - «أزمة الوطنية» - «إلى الباطن!» - «الفردية الأسبانية» - «حول الفلانية» - «نفوس الشباب» - «النزعة العقلية والنزعة الروحية» - «الحضارة والمدينة» - «ملاء الملائات، وكل شيء ملاء» - «الكبرياء» - «الوحدة» - «حول المرتبة والاستحقاق» - «ما الحقيقة؟» - «سر الحياة» - «حول الاخلاص والنزاهة» - «المذهب والشخص» - «النزعة الأوربية».

الحضارة والمدينة

ونبدأ بتحليل مقاله الممتاز عن «الحضارة والمدينة».

يقول أونامونو أن ثمة وسطاً خارجياً هو عالم الظواهر المحسوسة، التي تحيط بنا وتسندنا، ووسطاً باطنياً أو داخلياً هو شعورنا نحن، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا. لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهي الآخر، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما، ولا إلى أي حد نحن ننسب إلى العالم الخارجي، أو إلى أي حد هذا العالم ينتسب إلينا، فأنا أقول: «أفكاري، إحساساتي» كما أقول: «كسبي، ساعتني، حداثتي»، وأقول: «أمتي، وطني» وأقول أيضاً: «شخصي»! وكما نقول: «ملكلي»، عن أمور أنا التي أنتسب إليها!

و«ملكلي» يسبق «الانا»، فالأنا يتجلى أنه مالك، أولاً، ثم منتج، وينتهي بأن يظهر الأنا الحقيقي، حينها يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه.

والوسط الباطن أو الداخلي يتكون عن الوسط الخارجي بنوع من التكاثر العضوي، وعالم الشعور ينشأ عن عالم

وإنها للحظة رهيبة حافلة بالقلق والضيق - تلك التي نشعر فيها بضغط الرحم، وهكذا الحال في المدينيات: فحينئذ تغوص المدينيات الخارجية، وعالم النظم والأبنية الاجتماعية - في أسفلها الذاتي، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت هي امهاتها والتي خنفتها في النهاية.

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الرومنطيقية أن ترى انهيار مدينية! نعم، هو محزن، لكنه جميل! فالمدينيات، شأنها شأن بني الانسان، تولد، وتعيش، وتموت وتتحلل كما تتركب. ولا مناص لها من أن تموت، من أجل أن تثمر الحضارة التي تركزت فيها، كما أننا معشر بني الانسان لا بد أن نموت من أجل أن تثمر أعمالنا وبدون الموت تظل أعمالنا عقيمة، من الممكن أن تتزايد، لكنها لن تعطي ثمارا. إن المدينية تتحلل. لكن: أولا تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحلل؟ أو لم يحمل رجال فجر العصر الوسيط، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية، خلود روما في نفوسهم؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا، ولو واحدا، أكثر من العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة إلا بشرط تحطيم التركيبات القديمة. بل هذه نظرة آلية، وهناك ما هو أفضل منها: فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن، وأصبح تراباً فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزئي من هذا التراب، وكأنه ذرة أحادية كاملة، يحمل في داخله كل العالم القديم، والعالم الجديد.

ويا لها من ثمرة رائعة. لمدينية أن تظهر بهذا العنصر الجديد، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة، بهذا الانسان الجديد، بفكرة جديدة! إن غطا إنسانيا جديدا، وفكرة حية جديدة لكفيلان بإنشاء عالم جديد على أنقاض العالم القديم.

إنسان جديد! هل فكرنا جديا فيما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان؟! إن الانسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للإنسانية جمعاء، لأن الإنسانية ستقتني روحه، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدي بالإنسانية الى ما فوق الإنسانية. وكل المدينيات مهمتها أن تنشئ حضارات، والحضارات مهمتها ان تنتج أناسا، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدينية، والانسان هو

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية، نقول لظل هذا العلم كاملا حيا قابلا للانتقال من عقول إلى عقول. إذ ينبغي التمييز غاما بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدينية.

إن من الحبة تثمر الشجرة، وهذه تعطي حبة أخرى، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها. والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة، إنها أبدية الشجرة. ونحن بني الانسان نحن حبوب شجرة الانسانية. والانسان، الانسان حقا، الانسان الذي هو إنسان بكل معاني هذه الكلمة، يحمل في داخله كل العالم المحيط به، ويمد كل ما يعالجه بثقافته.

وهنا قد يعترض بفكرة «العودة» التي قال بها فيكو والفائلة بأن في التقدم مصاعد ومهابط، وأدوار نزول بعد أدوار صعود، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار. ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطيء للتقدم، وذلك بتصوره على أنه يسير في خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التموجات الصاعدة أبداً.

لا ليس الأمر هكذا، في نظر أونامونو. إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية، إنه إثراء الوسط الاجتماعي بمركب يتكاثف ويتركز فيها بعد عن طريق التنظيم والنزول إلى الأعماق السرمدية للإنسانية، والتمهيد بذلك لتقدم جديد. نعم، إن التقدم توال من البذور والأشجار، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها، وكل شجرة أغنى من سالفاتها. والطبيعة، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات، والتفاضلات والتكاملات، تنفذ في الروح، كما تنفذ الروح في الطبيعة. والمدينيات أرحام لمدينيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدينيات جديدة.

ومن المدينية تتركز الحضارة، والنظم الاجتماعية تهيم تقدم المجتمع، لكن هذا التعقيد الخارجي المتزايد ينتهي بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء. فالحرف، الذي يحمي الروح الوليدة ويتجسدها، يقتلها حينئذ تصبح ناضجة. والأمر نفسه ينطبق على الكلام، الذي يلد الفكر ويخلق، ولكنه في النهاية يخنقه: فيموت اللحم الحي بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذي تحولت إليه الطبقة اللحمية التي خرج منها.

المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الإنسان اتجاهان قويان متعارضان في إدراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للإنسانية.

وأونامونو كان من دعاة التغيير الجذري للمجتمع في سبيل العلاء بقيمة الإنسان. وكان من الحماسة للتقدم الإنساني بحيث طغى العاطفة المشوبة على الرؤية العقلية الواضحة. ورغم ذلك فأراؤه موحية، تنضح بأنبل العواطف الإنسانية النزعة، بالمعنى الديناميكي لهذه العبارة، لأن أونامونو كان من دعاة النضال العالي في سبيل تحقيق القيم الإنسانية الرفيعة، ولم يستسلم للعواطف الهيمنة الرخيصة المستسلمة، ولا للمعاني الجوفاء التي لا تقوم على ساقين، لأنه لا يهتم إلا بما هو عيني: فهو لا يهتم الإنسانية، وإنما يهتم «الإنسان العيني» المكون من لحم وعظم، الإنسان الذي يولد ويتألم ويموت ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى، الإنسان الذي يرى ويسمع، أخونا، حقاً» كما قال في كتابه الرئيسي عن «الشعور الأسبان بالحياة» ولا عجب في ذلك، فهو من المتأثرين بأبي الوجودية كيركجور، ويعد من رواد الوجودية الملهمين.

المذهب والشخص

وتحت عنوان «الفلاية» (وكلمة «فلان» العربية انتقلت إلى الإسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثاً طويلاً يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلاً من المذاهب، وأن ينسبوا إلى الأشخاص بدلاً من الآراء، فيقال «الكتنية» بدلاً من «النقدية الجديدة»، و«الهيكلية» بدلاً من «الثالية المتعالية» الخ، ويقال الماركسية بدلاً من الاشتراكية العلمية، الخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذاهب إلى شخص بدلاً من نسبته إلى معنى أو فكرة، وكان المذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه.

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الإنسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالإنسان. وحتى أشد الناس حماسة في مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها. إذ نجد مثلاً أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالإنسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات في قوانين الطبيعة، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة، بل تستنبط من طريقتنا في العمل ومن شعورنا ومن

النتائج الأعلى للإنسانية، والواقعة السرمدية في التاريخ. وما أجهل أن يبنثق من بقايا المدنية إنسان جديد! إن الإنسان الجديد معناه المدنية الجديدة.

ويقول أونامونو إنه لا معنى للسؤال: هل المجتمع صنع من أجل الفرد، أو الفرد من أجل المجتمع - لأنني أنا المجتمع، والمجتمع هو أنا. والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر: المجتمع والفرد، الاجتماعية والفردية - هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال: ما الذي كان أولاً: البيضة أو الدجاجة؟ إن كلمة «أولاً» هذه دليل على الجهل.

ذلك أن «المن أجلية» هنا لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشعور والارادة و«من أجل» تتعلق بشعوري: فالعالم والمجتمع من أجلي أنا، لكنني أنا في نفس الوقت المجتمع والعالم، وفي داخل الأنا يوجد الآخرون، وقيمون، وهناك يظنون باستمرار. فالمجتمع في كل فرد، وكل فرد في المجتمع.

ولا ضير من تحليل المدنية، ففي ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة. وينبغي أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدنية، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التي تخنقها.

وينبرات حارة يدعوناً أونامونو إلى هجر هذه التربة العتيقة التي حَجَرَتْ روحنا، ولنحول المدنية إلى حضارة؛ ولنبحث عن جزر عذراء خاوية، حبلى بالمستقبل، وطاهرة طهارة صمت التاريخ، جزر الحرية، ابنة الطاقة الخلاقة، الطاقة المتجهة دائماً نحو المستقبل.

نعم، المستقبل، هذا الملكوت الأوحد للمثال! ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذي عقده أونامونو عن الحضارة والمدنية، وفيه نلمح تأثيره بالتفرقة المشهورة في فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية، والتي ستجد تحليلها الأدق، الذي يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة، عند أوزفالد اشنبجلر.

ولتقدير قيمة أفكار أونامونو هنا ينبغي ألا ننسى أنه كتب هذا المقال في مطلع القرن، وأن فلسفة التطور كما وضعها دارون واسبنسر كانت هي السائدة في تلك الفترة، وأن الأمل في إحداث ثورة جذرية في الإنسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين في نهاية القرن الماضي حين سادت فلسفة نيتشه في الإنسان الأعلى، وصنع ايسن شخصية «براند» وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض

والفعل العقلي لا يحدث في الانسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الارادة مهما يكن هذا القدر ضئيلاً. واسبنسر، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع، كان يرى أن الافكار لا تقود العالم، وإن تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف، لا إلى الافكار.

لكن أونامونو يرى، على العكس من ذلك، أن تقدم الجنس البشري إنما يرجع إلى الناس، ومن توالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض، وأن العالم لا ينقاد بالافكار ولا بالعواطف بل بالناس، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم.

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانساني، فانهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم، بل ومقودين بأفكارهم. ويجب أونامونو عن هذا الاعتراض قائلاً إن ثمة اعتباراً ينبغي ها هنا ألا نخفله وهو: الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة: أي شيء يمكن تسجيله على الورق والإبقاء به إلى شخص آخر بعيد، وبين الفكرة التي تنمو في عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل. وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسري فيه الدم والحياة.

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار. فالإنسان هو دائماً هو هو، مع تغيرات ضئيلة جداً، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هي هي. إنها ليست دائماً هي هي لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل. وإذا لم يوجد إلا ما يفعل، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل، فإن الفكرة الواحدة، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث في عقليْن مختلفين نتائج مختلفة. ذلك لأن فردين، هما أ، ب، في ظروف متماثلة يفعلان بطريقة مختلفة، وكلاهما يفسر ويرر لنفسه ولغيره أفعالهما المختلفة بواسطة نفس الفكرة، ولتكن ج. فالفرد أ يستند فعله إلى الفكرة ج، والفرد ب يستند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج، وكل منهما يتهم الآخر بعدم الانساق المنطقي. وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويرره بالفكرة د. وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الانسان، بل الانسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتلاءم مع تغير أنواع سلوكه.

إن الأفكار، حتى أبعداها عن التجربة، لا تتبلور إلا إذا

ضرورتنا العملية. وكما قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدّها من شعورنا، ومن الطريقة التي بها نشعر بما نبذل من مجهود. ونحن نشعر بأننا «واحد» من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة، ونبسّطها على كل الطبيعة.

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا. ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الانساني. وكما قال أوغسطين في «الاعترافات» وهو يتكلم عن الله:

قال: «من ذا الذي يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذي يلتصق أحياناً في عيون نفسي ويجعل قلبي يخفق رهبة ومحبة؟ إنه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أحمده خوفاً، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حبا».

ومهما يكن من رأينا في تصوير الألوهية فثم اسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا نتصور الله كأنه مثلنا، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهي تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهي عن المتناهي.

وهكذا نرى الضرورة التي تلجئ الإنسان إلى تشبيه القوى العليا بالإنسان، بل والتصور الأعلى للألوهية وحتى الذين يتكرون الألوهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالإنسان. «فالالمعلوم» عند هربرت اسبنسر، و«الصورة» عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية. إن «الصورة» الهيجلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئاً ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هي تفترض دائماً عقلاً يتصورها. وحين نريد أن نجسم الأفكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون. فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار، وهو الذي يتصورها. ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يفضي إلى النفس الالهية، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التي ولدتها. والسبب في هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري يستقل بنفسه في الوجود، إنما لا توجد إلا في العقل الذي يتصورها. والفكرة في ذاتها، مجردة عن العقل الذي يؤديها وبهها الحرارة في العاطفة والاهتزاز في الارادة، هذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم.

الواردة في سفر «الجامعة» في الكتاب المقدس والتي تقول: «باطل الأباطيل وكل شيء باطل».

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هي: «ملاء الملاءات وكل شيء ملاء».

وهو في هذا البحث يتناول روح اليأس التي تستولي على بعض الناس لخيبة آمالهم، عزاء وسلوى لأنفسهم، وهم الذين يقولون: «لماذا تهتم بالسعي للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلي؟ سنأتي لحظة يغطي النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أهل الناس ذكرا.

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أي سعادة حقيقية تقودان؟...»

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كظنين الجدجد في الليل إبان الصيف، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر، بغير انقطاع. ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة، المنبعثة من روح الانحلال، فإنها مستمرة أبداً، كضوضاء البحر وأما وجه تنكسر على الصخور.

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تشكن في أنه حلم أحياناً بالمجد، وربما لا يزال يحلم به، المجد: هذا الظل للخلود. أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبداً مثل هذه الشكاة. والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث الحياة الدنيا.

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» نعم! ابحت عن روحك بذراعي الروح نفسها، وعانقها! وضمها إليك، واشعر بها جوهرية حارة، فإذا اشتعلت بلهبها فقل وأنت مليء بالايان بالحياة التي لا تنتهي أبداً: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء».

وعلى المرء أن يسعى لملائته، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعي ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل، فعليه أن يحس في نشيده أنه مجرد موجة عابرة زائلة، وأن هذا الرجل لم يمس روح نفسه بنفسه، وأنه لا يملك ذاته غمام الملك، ويعوره عيان جوهره.

نعم عيان الجوهر - هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون شارة سعي الانسان. أي أن يسعى لإدراك جوهر ذاته، وأن

تجسدت في هذا الانسان أو ذاك. وبهذه المناسبة يذكر أونامونو مظاهر التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشييع جنازة فردينند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨، وفيها التقى بكارل ماركس، وأنشأ في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمال الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية. وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية. يقول أونامونو انه من الغريب أن الفوضويين، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه، فانهم ينشرون على أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) الفوضوي الروسي المعروف، وصور الامير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) الزعيم الفوضوي الروسي الآخر، وغيرهما وأقاموا لهما نوعاً من العبادة.

ولكن الأفكار لا تولد غير الافكار، والناس لا يولدون غير الناس، وإن كانت الافكار لا يمكن أن تولد الافكار إلا بواسطة الناس، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناساً بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار.

ولكن أونامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار - نقول انه يرى لهذا الرأي وجهته أيضاً، فيقرر أنه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين، وإنما يرجع مناطق الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين، وفي مثل هذه الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي، هي التي تتحكم، وثم عوامل عملية هي التي تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس. فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة الأشخاص الذين يعرفونهم، ويستريحون في كل مذهب. وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرهم، ويستندون في هذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاحاطة به وفهمه تماماً. ولكن أونامونو يرى أن المعرفة التامة بمدى وقيمة المذهب أشد استحالة.

وهكذا ينتهي أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا الأفكار، هم الذين يقودون الناس والعالم. وهذا هو الذي يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص، لا إلى معان وأفكار.

ملاء الملاء

ونتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل في الإنسان، وفي عمله في الدنيا وفي جوهره المستمر في أعقابه أو أعماله ونتاجه، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التي تشيخ بوجهها عن العالم، مستسلمة للجانب السلبي من الوجود.

إن الحياة عنده أسيانة، ولكن أساها ينبغي ألا يدفع بالمرء إلى إنكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء، من خلال الآلام والمصائب واللوان المارة، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات، وأن يبلغ ملاء الملاءات، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمدية في الراحة اليمينية للألوهية.

أسلوبه الفكري

«أودعت في كتي حرارة وحياة، حتى تقرأ. وأودعت فيها وجدانا: وجدان الكراهية، والازدراء، وجدان التحقير مرات عديدة، هذا أمر لا أنكره، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عما يسمونه الحب، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثرثرة ورخاوة، أو ضعفاً في العقل؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً اللوان حبي، حبي أنا، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب، وتجعلني حاداً، قلباً، أميل إلى الازدراء. نعم، بالحب أجعل نفسي غير محبوب، بحب أكبر وأصفى من ذلك الحب الذي يسعى لقاطف خداع وبه ينصحني بعض الناس».

هكذا كانت كتابات أونامونو: مثيرة حافلة بالمشاعر، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سيلاً.

وهو يرى أن ثمة سنداً ومستودعاً من الحب في قاع كثير من اللوان الكراهية. وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً، ويقدر بعضهم بعضاً، بل ويحب بعضهم بعضاً.

«ونحن لا نكره، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي، على نحو أو آخر، أما ما هو مضاد لنا تماماً أو مختلف عنا اختلافاً مطلقاً فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا، بل عدم اكتراثنا. إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى الغير، أكرهه لأنني شعرت به في نفسي. أنه حسدي، وكبريائي، وتبجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء، والحسد، والتبجح، والجشع عند الآخرين. وهكذا يحدث أن ما يربط الحب بالمحب والمحبوب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكراه والمكره، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواماً».

يملك هذا الجوهر عن وعي بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يعج بها جوهره.

إن العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» هي صيغة السرور، صيغة التحرر والاستمرار، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الإنسان، ومن خلال سخريه البعض، وحقد الآخرين، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس.

وعلى أن نذكر ذاتنا بأن نحب ذاتنا أولاً، وحب ذاتنا هو الشرط لحب الآخرين، لأننا لا نعتقد في وجود الآخرين، إلا إذا اعتقدنا في وجود ذاتنا أولاً. إن الإنسان الذي يؤمن حقاً بوجوده الخاص لا بدساع إلى الإيمان بالغير، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين، ووصلها بالغير، وتحقيق ذاته من خلال الغير.

لكن روح الانحلال، وهي ترفع راية كتب عليها «باطل الباطل» تعود إلى الهجوم وتقول: «إذا كنت لا تموت كلية، وكنت تبقى جوهرية، ما دام هذا هو ما تؤمن به، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك أسماً؟ إذا ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك؟».

لكن ما على الإنسان إلا أن يتابع سيره، ولا يلتفت، لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للإيمان بوجوده. وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى. لقد وُجد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن. وكل الذين يقرأونه، على مر العصور وفي سائر أنحاء الأرض، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة. ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعث شكسبير الأمس فيهم، وقد اكتمل وتجلّى. وشكسبير الجديد هذا الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سيفقدو ليحياً ويملاً جوهر شكسبير الأمس واليوم. إن كلا منا ينتقل في أعماله وانتاجه.

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهرية يمكنه أن يعيش، بل وأن ينتج أعمالاً ذات قيمة، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسود فيه هذه الروح، شعب جدير بالحياة، إن مثل هذا الشعب سيكون شعباً من العبيد.

دعواهم هي «الأوربية» و«العصرية».

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة «أوربي» تعبر عن فكرة غامضة جداً، غامضة كل الغموض. وأشد منها غموضاً كلمة «عصري». وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين في العبارة «أوربي عصري» لكان ذلك أوضح. ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضاً على غموض.

وفي مناقشته لا يفزع أنه يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق، ويقرر أنه لا يريد منهجاً غير الانفعال الوجداني: «لا أريد منهجاً آخر غير منهج الوجدان المنفعل، وإذا انتفض صدري من التفتز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار، فاض القلب وتكلم الفم وتدفتت الكلمات كما تشاء».

ثم يتساءل: «هل أنا أوربي؟ هل أنا عصري؟» فيجيب ضميره:

«كلا! لست أوربياً، أوربياً بمعنى الكلمة، كلا لست عصبياً، عصبياً بمعنى الكلمة». ويتابع فيقول:

«وعدم شعورك بأنك لست أوربياً ولا عصبياً، أفلا يسلب منك صفة الأسباني؟ وهل نحن الأسبان لا نقبل الرد إلى الأوربية والعصرية؟ وفي هذه الحالة، أفلا نجاة لنا؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية؟ وحضارة أخرى؟... أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن اعترف أنني كلما ازددت في الأمر تأملاً، اكتشفت أن روحي تشعر بكرهية شديدة لكل ما يُعد مبادئ موجّهة للروح الأوربية الحديثة، ولللسنة العلمية اليوم بمنهجها واتجاهاتها. إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين، هما: العلم والحياة. وكلاهما بغض إلى نفسي - هكذا ينبغي أن اعترف».

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعاً بالعلم. لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء، وهم في الواقع ليسوا كذلك. «كلا، لم أكن أبداً عاشقاً للعلم، ذلك لأنني كنت أبحث دائماً عن شيء وراءه» فإن سألته سائل: وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم؟ أجاب: «الجهل، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد. إن في وسعي أن أقول مع الواعظ، ابن داود (سليمان)، ملك أورشليم، إن ما يزيد علماً

وإذن فيما تنضح به كتاباته أحياناً من كراهية إنما تصدر عن حب. وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه. ولهذا يقول: «أنا السيف وحجر الطاحون، وأنا أرهف السيف في نفسي».

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس. وفي هذا يقول لأحد أصدقائه: «يا صديقي، إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولا للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات، واحتمال الكراهية. وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي». ذلك لأن السلام، السلام الروحي، هو في العادة كذب وسبات، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه. إنه يطلب الحرب، الحرب في داخل نفسه. وشعاره هو: «الحقيقة قبل السلام!».

وقد ظل أونامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه: فكان كثير المساجلات مع الكتاب، وكان يرسل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه، خصوصاً وقد شهد مصرع الامبراطورية الأسبانية سنة ١٨٩٨، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الأسبان، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى إراقة بحار من المداد حول مصير أسبانيا، وإمكانات تجديدها، وأسباب انهيارها، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكانتها، وما هو الأسباني الأصيل، وما موضع أسبانيا بين أوربا وأفريقية لأنها معقد الصلة بين الاثنين. وقد دخل أونامونو حلبة هذه المعركة بجعبة حافلة بالسلح والذخيرة، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار، في تناقض بارز حيناً، ورغبة صريحة في المفارقة والادهاش حيناً آخر. وحتى حين كان يسكت، لفترات قصيرة جداً، كان يفكر بصوت عال كما قال: «إن من الناس من يفكرون بصوت عال، وأنا واحد من هؤلاء. وحين أسكت أحلم، لكنني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلَم».

ولناخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الأسباني الحديث لأن أسبانيا، خصوصاً في القرن السادس عشر، كانت في مواجهة أوربا كلها تقريباً. ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وأسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأوربية ودعاة الأسبانية، وكان الأولون يقولون: «ينبغي أن نكون - نحن الأسبان - أوربيين» و«ينبغي أن نكون حديثين» و«يجب أن نصبح عصريين»، و«لا بد من مسايرة العصر». والخلاصة أن

وهذه المحرجة تقول: إما السعادة، أو الحب. فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلّى عن الآخر. إن الحب يقتل السعادة، والسعادة بدورها تقتل الحب. - وهذه معان طلالا عبر عنها الصوفية الأسبان، الذين يرى فيهم أونامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيديين.

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوربي الحديث محور حياته. ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوربية الحديثة، ولا يرى أونامونو في هذا الموقف أية غضاضة، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوربية.

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل. كلا، «فإن ثم طرقا لانماء الروح، والسمو بها، وتوسيع الآفاق أمامها، وإشاعة النبل فيها والالهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوربية. وأعتقد أن في استطاعتنا أن نغرس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة، مع اتخاذ الحيلة اللازمة حتى لا تفسد روحنا. وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقبة ينبغي ألا يمحلتنا على التخلي العنيف عن الحياة، أي على الانتحار، - لأن الحياة إعداد للموت، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الإعداد له أحسن - فكذا حب الحكمة

مؤلفاته الكاملة

— *Ensayos. Residencia de Estudiantes*, Madrid, 1916-18, 7 vols.

— *Ensayos*, ed. Aguilar, 2 vols., Madrid, 1942

— *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1950 ss;

1. Paisajes, 1951

2. Novelas, 1951

3. Ensayos, 1950

4. Ensayos, 1950

5. De este y de aquello, 1952.

مراجع

— Julian Marias: Miguel de Unamuno. Espasa-Catpe Madrid, 1943.

— M. Orami: El pensamiento filosofico de Miguel de

يزيد المأ، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل، لكن لا، ليس الأمر هكذا. ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة، ألا وهي: الحكمة. لكنك قد تتساءل: وهل الحكمة تتعارض مع العلم؟ وأنا - مقوداً بمنهجي الخيالي، وبوجداني المنفعل الروحي وبكراهياتي العميقة وانجذاباتي الباطنة - أجيب فأقول: نعم، هناك تعارض: إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحولهم عادة إلى أشباح عملة بالمعلومات.

تلك هي الفكرة الأولى. العلم. والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها، وهو الموت. وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول. فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة. فموضوع العلم هو الحياة، وموضوع الحكمة هو الموت. العلم يقول: «يجب أن نحيا» ويسعى باحثاً عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها، وتطويلها، وتوسيعها، وتخفيفها، وجعلها مقبولة حلوة. أما الحكمة فتقول: «يجب أن نموت» وتسعى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو. ولقد قال اسبينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب «الأخلاق»: «إن الإنسان الحر لا يفكر في الموت أبداً، وحكمته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة». ولكن أونامونو يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد، بل ستكون علماً، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق، ومن اهم، ومن نظرة ابي الهول لن يكون رجلاً. ويمضي أونامونو في مقارقاته هذه فيقول: «وها هي ذي فكرة أخرى لا أحبها مثل فكري الحياة والعلم، وهي فكرة الحرية. فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت!».

ويتساءل بعد هذا: لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية، مديرين ظهورهم للحكمة والموت؟ إنهم يسعون إلى السعادة. فالأوربي العصري يأتي إلى الدنيا سعياً وراء السعادة لنفسه والآخرين، ويعتقد أن واجب الإنسان أن يسعى كي يكون سعيداً.

ولكن أونامونو لا يقر أبداً بهذا المبدأ: مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الإنسان العصري هي السعادة، ويسوق في مقابل ذلك محرجة اعتباطية كما سماها: اعتباطية لأنه، كما قال، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه، لا عقله الذي في رأسه.

الإنسان . ولم تكتف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدينية ، خصوصاً عند هوميروس وهزiod . والواقع أن هذا كله يتناقض أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزّه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحفظ للآلهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال فإن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إكسينوفان كان موحداً .

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤرخين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال - بما لا يدع مجالاً للشك - ثاوفرسطس ثم تيمون والعبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا

Unamuno, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

— A. Valbuena:Prat in:Historia de literatura espanola, pp. 337-53. Madrid, 1937.

— Mora Ferrater: Unamuno, bosquejo de su filosofia, Buenos Aires, 1944.

— S. Serrano Poncela: El pensamiento de Unamuno. Ciudad de Mejico, 1953.

— F. Meyer: L'ontologie de Miguel de Unamuno, P.U.F, Paris, 1955.

— R.-M. Albérés: Miguel de Unamuno. Editions Universitaires, Paris.

الإبيلية

إكسينوفان : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإبلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إبلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقل بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإبلية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين يختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصور لنا إكسينوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى عدّ إكسينوفان - والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد - نقول إنه عدّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلاً من حدوثه ، وثباته بدلاً من تغيره ، وتنزهه بدلاً من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتناقض مع مقام الآلهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كل بحسب حاله ، فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور . ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصوّرتة في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة

تاماً بينه وبين المدرسة الإبيلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساعراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود الفيناء أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعد إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغييراً ولم يكن بعد قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل هو غير متغير ، بينما الوجود كاجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإبيلية الحقيقي ، ونعني به برميندس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة إنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برميندس : أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإبيلية هو برميندس ، ويعدده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتداءً من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد رأى برميندس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الموجود ؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالغير غير ممكن . وبهذا وضع برميندس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات

الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كلاً ، ثابت في نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإبيلية ، فهو إذاً يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإبيلية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب ، ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات نهافاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حيناً رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصبح صخوراً بأن تصبح حفرات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأي يختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون على أنه كرة ، وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس . - فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً تلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رينيهوت يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الإبيلية . وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإبيلية على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً

السلب ، لأن صوغه أو تصويره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نَعْقِل العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أنَّ هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذا لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والتفرقة . فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خلف .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يُؤْخَذَ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرض الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دافعاً سبب اختياره هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أي أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو

الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقليلطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليلطس بالتغير المستمر .

وإبتداء من برميندس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أمبادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برميندس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان - ولكنه لم يستطع أن يحلها - ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات - فإننا نرى برميندس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برميندس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي مثالي بصور الوجود الخارجي على أنه وهمٌ ويجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برميندس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برميندس بنظرية المعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة . المعرفة الأولى هي الظنية أو الظن (دوکسا δόξα) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديدة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحُلماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلي الأبدي ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحال في المكان . وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة

أزلي ، وهو أبدي . والأن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية - كما سيقال فيما بعد - شيء واحد .

ذلك هو مذهب برميندس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل . ويكون الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برميندس - مع ذلك - في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برميندس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برميندس أن يصور الوجود الذي تصوّره الحواس . يقول برميندس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصليين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود . ولا يعني هنا ما يقوله برميندس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعني أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برميندس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن برميندس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا تسلر ثم بيرنت إلى القول بأن برميندس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوّره تصوّراً حسياً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برميندس وإحدى مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برميندس وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برميندس - على العكس مما يقوله بيرنت - أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ؛ فماذا يعني أن أعرف أن أصل الوجود الماء

أو الهواء أو النار ، وماذا يعني أن أعرف أن مركز الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من إبداع الخواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين - وعلى رأسهم جومبرتس - من يجعل الوجود عند برميندس متصفاً بالصفات التي للجوهر عند اسبينوزا : فصفات الجوهر عند اسبينوزا الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند برميندس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برميندس تصوّراً منطقياً ، إن برميندس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي زينون ثم أنصار مدرسة ماربرج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالة شديدة ، وخصوصاً برونو بونوخ ، لذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برميندس ، كما يجب ألا نأخذ بنظرية اتسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برميندس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً .

زينون الإيلي : أقام برميندس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه : زينون الإيلي ومليسوس .

يمتاز زينون عن ميليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على الحجاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان ميليسوس أقل قدرة حتى اضطر في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تستخلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود كما تصوّره برميندس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هذان التلميذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد

وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم .
والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإن كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نقص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدداً فهو مكون من وحدات هي لا شيء فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقدراً ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (نسب) إلى الوحدات مقدراً : فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً : وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من وحدتي الآخرين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبيراً متناهياً .

ومن هنا نرى إننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به ، فهو إذاً محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكي نفرق بين الوحدة والوحدة ، فلا بد من أن ننصوّر وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا تنتهي ، كما انتهينا في الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن بطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلي :

التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة .

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات - ويلاحظ أن كل ما ورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه - لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة للمذهب الوجود عند برمنيدس تقضي قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل بطلان النقيض . ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسوفسطائية فالغرض متباين عند الاثنین ، لأن زينون كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تصوّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبداً الآن بالقسم الأول .

حجج زينون ضد التعدد : أولاً - الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فإنه سيكون حينئذ لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدداً ، فمعنى هذا أنه مكون من

مسألة واحدة، هي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية من الوحدات. والفارق بين البرهانين هو أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود، بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار.

وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان.

ثالثاً: قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام. وأولى هاتين الحجتين الأخريين هي تلك المسماة باسم حجة السهم. فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى، فإن هذا السهم لن يتحرك وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً، فإنه سيكون إذاً ساكناً باستمرار. ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أي أنه ينطلق ولا ينطلق، أي أننا ننهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطالان المقدمة.

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به - كما اعترف بذلك أرسطو نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها - إن الشيء في الآن ساكن، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (ج)، إلخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ وب، أو بين ب وج. ففي كل آن يوجد الشيء المقذوف إذاً في أثنائه ساكناً. ولما كان الزمان هو مجموع الآنات، فإن الشيء المار في الآنات سيكون ساكناً إبان كل الآنات أي إبان الزمان، أي أنه سيكون ساكناً باستمرار.

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن، إذا قلنا بالتقسيم، أن نفسر الاتصال، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال، وفي هذا إنكار للاتصال، وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير.

رابعاً: الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشئيين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت. وعلى هذا، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات، ولتكن المجموعة الأولى

ويضرب مثلاً لذلك، فيقول: إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها، فإنها ستحدث صوتاً، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً. فكيف تسمى إذن أن ينتج شيء كلي، هو الصوت هنا؛ من أشياء لا وجود لها؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً، ما دامت الوحدات المترتبة منها لا تنتج وحدها شيئاً. وعلى هذا فالوجود، ما دام ينتج شيئاً، فإنه ليس متعددأ، وإذا فالوجود، واحد.

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد. وننتقل منها إلى:

حجج زينون ضد الحركة:

أولاً: تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية، لأنها تقوم على القسمة الثنائية. وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين، وعلى هذا فإن قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) أن يمر أولاً بالمنتصف، وليكن (ج)، لكن قبل أن يصل إلى (ج)، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف، وليكن (د). ولكن يجب أيضاً، قبل أن يمر بالنقطة (د)، أن يمر بمنتصف الربع، وهكذا... فإذا كان التقسيم لا متناهياً، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون. فعلى أساس المقدمة الأولى، الحركة إذاً غير ممكنة.

ثانياً: يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطأً، إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة. فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل، وهو العداء السريع، موجود ما؛ وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة - فإنه إذا بدأ الاثنان مع الحركة في ساعة واحدة، فإن آخيل لن يلحق بالسلحفاة. وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار... وما دام المكان منقسماً إلى ما لا نهاية له من الأقسام، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة.

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على

المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد . إذا فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذا فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق ، وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحجة الواحدة من القمح تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان - والاثنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا - غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيماً بالفعل . أي أنه إذا قسمنا شيئاً ما فمهما كان من عدد الأقسام التي نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بنقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرار هي أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول . إذا أخذنا مقداراً وليكن (أ) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوي $\frac{1}{ع}$ ومجموع الأجزاء هو $ع \times \frac{1}{ع}$ أو معنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دما نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام فعلياً أن نقول أيضاً إن الزمان الذي يتم فيه التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقاط يُقطع في زمن نهائي . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط ، فعلياً إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط . فإذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لا نهائي من حيث التقسيم فهو سيقطع

مكونة من الوحدات :

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات :

٤ ٣ ٢ ١

ت ت ت ت ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات :

١ ٢ ٣ ٤

ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب

٤ ٣ ٢ ١

→ ت ت ت ت

١ ٢ ٤ ٣

ث ث ث ث ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ث في اتجاه ب^٤ بينما تحركت ث^١ في اتجاه ب^١ ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ث^١ إلى ب^٤ أنه ستصل ث تحت ب فتكون على الشكل التالي :

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب

٤ ٣ ٢ ١

ت ت ت ت

١ ٢ ٣ ٤

ث ث ث ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب تراها قد مرت بوحدين بالنسبة إلى ب هما ب^٣ وب^٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث^١ هي ١ ٢ ٣ ٤ ث ث ث ث ، أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا أن ث^١ قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشيء الواحد قد قطع

فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها في أحد صورة لها . وكان على كل باحث في الطبيعة ، أي في التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التلميذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليسوس : كان مليسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف - على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، - لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه - نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا فيها يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد اللانهاية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لا نهائية الزمان لا نهائية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهاية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهاية هي اللانهاية العقلية أو لا نهائية المعقولات ؛ فإن حديثه عن

أيضاً في زمان لا نهائي من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد ؛ فحين يقول زينون إن السهم في حالة إنطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآنات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتماس ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعلى أي أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزئين ، والصعوبة هي في الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذه الشيء الكثير من الوجاهة .

أما الحجة الرابعة فبيّنة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة . وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه زينون .

لكن على الرغم من هذه الاعتراضات أو الردود التي نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون فيجب أن نعترف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدل . والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما تصوره لها من قيمة حقيقية

النصوص والمراجع

انظرها في مادة « الأيونية »

يضاف إليها عن الإيليين خاصة :

- G. Calogero: Studi sull' Eleatismo. Roma, 1939.

(المدرسة) الأيونية

طاليس : يُعدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس - كما يقول نيتشه - قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً - وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه - قال إن كل شيء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجهم عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب . ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ، لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، في رأي نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أول البحث الميتافيزيقي في الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو - الماء . ولسنا ندري العلة الحقيقية أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال : لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذاً أصل الحياة . لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدس فحسب ، لا على أنه تفسير تاريخي عُرف عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو - وعلى رأسهم سبنليقيوس - قالوا بتفسيرات مقارنة . فمنهم من قال إن

الموجود حديث مادي خالص ، كما فعل برميندس من قبل ، إلا أن برميندس جعل هذا الموجود متناهياً ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان .

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالي فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ، وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولكننا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأي متطرف كذلك ، وهو الذي يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بدء فلسفة التصورات لابرميندس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثاني فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثاني من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلو هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أمبادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس . فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلي أبدي ثابت ، وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذي تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية ، وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسر تفسيراً كمياً آلياً كيفياً ، يقوم على تفسير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية المنهج ، يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة في ذلك العهد . ولكن لا نكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدل وفي المنطق مرجعها - إلى حد كبير - إلى المدرسة الإيلية .

من أن الآلهة لاتتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد.

انكسمندريس: رأينا إذاً كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء. إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء. لهذا كان على خلفه انكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض. لهذا قال إن المبدأ هو اللا محدود. وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللا محدود. هل هذا اللا محدود معناه اللانهائي بالمعنى الذي أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللانهائي، أي بحسابه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً؟ الواقع أن الرأي الذي يكاد يكون أصبح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللا محدود أو الأبيرون ἀπείρων هو المادة اللا محدودة، فهو إذاً شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللا محدودية. لكن بأي معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللا محدودية: أهذه اللا محدودية في الكيف، أو في الكم، أو فيها معاً؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا. هم متفقون أولاً في أنه لا محدود من ناحية الكيف، بمعنى أنه غير معين. إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة، فلا بد إذاً من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللا محدود في الوجود. فمن الطبيعي إذاً أن يكون هذا اللا محدود لا محدوداً من جهة الكيف. ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية، ناحية حسابان هذا اللا محدود لا محدوداً في الكيف: لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف فمنهم من يقول بأن هذا اللا محدود ليس لا محدوداً من حيث الكم. وعلى رأس هؤلاء تشرلي وتشملمر. والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن انكسمندريس يقول بأن الأبيرون يتحرك حركة دائرية. فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تتصور إذا كان اللا محدود لا محدوداً في الكم أيضاً. ومنهم من يعارض تشرلي وتشملمر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأبيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللا محدود محدوداً في الكم، ولكننا نكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأبيرون حركة دائرية، وهذا أثبت هؤلاء أن اللا محدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء οὐρανός (أورانوس).

طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء، فأصل الأشياء إذن هو الماء. وليس يهمننا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء. إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء. وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن الملاحظة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود.

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس، أو هو على الأقل يتضمن القول، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة. وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر، ومن وضع المتأخرين.

والقول الثاني الذي يهمننا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية. وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها. فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها، وليست الروح الكونية. والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية، قد صدرت عن مصادر رواقية، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها، فإنها لغة رواقية خالصة.

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين. وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء.

وهم يذكرون عن طاليس - من ناحية الفلسفة الإلهية - أنه كان يقول بإله واحد، وأن هذا الإله يختلف عن الإنسان، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة، فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة. ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك. لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو إكسينوفان، ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسينوفان

الانفصال عند أنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسمندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيها يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود هو الحار والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية - كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس - تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك . والأشياء عند أنكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء ، أما الكواكب المتحركة أي غير الثابتة فهي عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحينئذ تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي : هل هذه العوالم ، التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفناء والكون يقتضي الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ، فإذا في الواحد وجد الآخر الذي يليه وهكذا باستمرار . وكيفي هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي : فيلاحظ أولاً أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي من عارض تنري وتيشملر ، اتسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية » (بند ١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأبيرون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في « طيمائوس » ، وهي الحركة التي تذهب وتعود .

ثم يأتي أبل ريه ، في كتابه « شباب العلم اليوناني » (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نفيس المنطقية في مذاهب هؤلاء بما نفيس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين . فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية . والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود بحسبانه لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

والآن ، هل نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف ؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسنبليقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود ؟ يقول أنكسمندريس إن هذا يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رنسر ، إن أنكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأبيرون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن اتسلر يرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسمندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أنت متأخرة حينئذ أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أمبادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أمبادوقليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذرين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن

بسواء . أما الدوافع التي دفعت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرحح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأي نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن أنكسمانس كان يعدّ النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحينما يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أنكسمندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أمبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً بسابقيّه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفاً كل الطرافة كما يدعي رتر . وذلك لأن قوله بلا نهاية أولاً محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة - فنقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً من أنكسمندريس ، إن تحديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه - أو في الفكرة على الأقل - مع التحديد

الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتنفى ، وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكسمانس : انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لا نهائياً أولاً محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائي أو لا محدود . ولكن كان يؤخذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيّن بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفه أن يكون معيّن بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما تنصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعدّ الهواء الشيء الذي يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لا نهائي ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهي أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف . فبعضهم ، مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الدائرية ، والبعض الآخر - ومن أتباع هذا الرأي اتسلر - يرجّح أن تكون الحركة هي حركة الدوامة . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأي في هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون يسيئون أيضاً إلى أنكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً . لكن يلاحظ أن هذا الرأي ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس كان يعدّ المادة حية ، وكان يحسب - تبعاً لهذا - أن مادته هي أيضاً تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كلّ الكائنات فهي كالآلهة سواء

أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أي إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وإنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الأبولوني يقول : إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أمبادوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية تحول الشيء إلى شيء آخر ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس ، زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ انكسيمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أمبادوقليس ، على الأقل في رده عليه . وثانياً تأثير انكساغورس من حيث أنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ أروحي .

النصوص

Hermann Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Aufl. Berlin, 1934- 5.

مراجع

- J. Burnet: *Early Greek philosophy*. 4th edition, London 1930.
- Ed. Zeller *Die philosophie der Griechen*. Engl. Transl. 4 vols. by S.F. Alleyne, 2 vols. Longmans, 1881.
- Th. Gonperz: *Griechische Denker*, 1, 1893.
- A. Conotti: *I presocratici*. Napoli, 1934.
- K. Freeman: *Companion to pre-Socratic Philosophy*. Oxford, Blackwell, 2 nd éd. 1949.
- L. Robin: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.
- Ueberweg - Praechter: *Die philosophie des Altertums*. Berlin, 1929.
- W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.

الذي وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقاً مع طاليس في جعله المبدأ الأول معيّنًا بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان متأثراً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا - كما رأينا - كمال الفلسفة الأيونية . ويمثل لنا النزعة العلمية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند انكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً ألياً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند انكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة البذيين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدّهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة وأشهر هؤلاء أولاً هيون وقد قال بما قال به طاليس من قبل أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المتوية مائية أو على الأقل - على حدّ تعبير أرسطو - رطبة ، ولهذا يجب أن يعدّ المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطباً أي مائياً أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة عن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية - فهو ذيوجانس الأبولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد

ب

ب

بانتيوس

παναιτος

بانتيوس الرودسي، منشيء الرواقية الوسطى ذات النزعة الانتقائية عاش في الفترة ما بين سنة ١٨٥ وسنة ١١٠ قبل الميلاد، كان تلميذاً وصديقاً لذيوجانس السلوقي، وارتحل معه هو وكرنيادس إلى روما حيث أقام خمس عشرة سنة (من ١٤٥ إلى ١٣٠ ق. م. تقريباً). وحظي بمكانة رفيعة خصوصاً في أوساط الشيبونيين القواد والحكام بأن كان صديقاً حميماً لشيبيانو أمليانو P. Scipiano Emiliano الذي اصطحبه معه في حملته على الشرق في سنة ١٤٠ - ١٣٨ ق. م. وفي سنة ١٢٩ صار رئيس مدرسة أثينا خلفاً لأنتفاطر الطرسوسي.

وعلى الرغم من أن اسم «الرواقية الوسطى» ليس قديماً، فلا شك أن بانتيوس يمثل تحولاً في اتجاه الرواقية. ومنذ كليانيس كان هو أول رئيس للرواقية من أصل يوناني محض، بينما كان الآخرون من أصول سامية. وبه سقطت كل الاتجاهات المنشودة في الزهد وتعذيب البدن وقهر الحياة الواقعية بالديالكتيك والكاروستيك (المحاسبة) Casuistique، وبدلاً من ذلك دعا بانتيوس إلى انسجام النفس والجمال الأخلاقي، والرفاهية الحسية، والمشاركة في الأعمال العامة.

كذلك احتفل بانتيوس بالشكل الفني في أسلوبه، على خلاف الرواقين السابقين الذين لم يكونوا يهتمون بجمال الأسلوب. وتميز أسلوبه بالوضوح (راجع شيشرون de fin. IV, 79) لكن لم يصلنا من مؤلفاته إلا شذرة حفظ نصها الحرفي ولكن باللاتينية (Gell. XIII, 28). ومن بين مؤلفاته التي ضاعت هذه نذكر:

١ - «في الواجب» περί χαθηχοντος وقد استعان به شيشرون في كتابه «في الواجبات» De Officiis وكان يتضمن أحاديثه مع أصدقاء في روما.

٢ - «في العناية» περί προνοίας

٣ - شرح على محاوره «طيمائوس» لأفلاطون.

مراجع

- A. Schmekel: Die philosophie der mittleren Stoa Berlin 1892.
- R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität in Altertum, Strassburg, 1907.
- M. Pohlenz: Die Stoa. 3. Aufl. 1964, Göttingen.

بصادر

Franz von Baader

فيلسوف صوفي ألماني، ولد في منشن (ميونيخ) في ٢٧ مارس سنة ١٧٦٥، وتوفي في منشن في ٢٣ مايو سنة ١٨٤١.

درس أولاً الطب وعلم المعادن. ثم درس الفلسفة والملاهوت وعاش في إنجلترا من سنة ١٧٩٢ إلى سنة ١٧٩٦ ومن ثم عاد إلى منشن حيث عين في سنة ١٨٢٦ أستاذاً شرفياً Honorar professor للملاهوت النظري في جامعة منشن الحديثة الانشاء، وكان كاثوليكياً ولكنه عارض امتيازات البابا، بيد أنه خضع واستسلم وهو على فراش الموت.

ونشر رسائله F. Susini في باريس جاسنة ١٩٤١، ج ٢،
ج ٣ في فيينا سنة ١٩٥١ .

بادوفا (مدرسة)

Scuola di Padova

اسم أطلقه أرنست رينان على مجموعة من الفلاسفة والاساتذة في جامعة بادوفا (شمال إيطاليا ، قرب البندقية)، وينقسمون إلى رشديين (أتباع ابن رشد) واسكندريين (نسبة إلى الاسكندر الأفروديسي). ويجمعهم معارضتهم الشديدة للتشدد الكنسي في العقائد، وتوسيعهم الهوة بين العقل والنقل، بحيث يعدون المبشرين بنزعة التنوير والنزعة الوضعية.

وقد امتدت هذه المدرسة على مدى ثلاثة قرون:

١ - القرن الرابع عشر حيث انقسمت إلى تيارات عديدة متباينة دون سيطرة لواحد منها بالذات. ومن أهم رجالها في هذه الفترة : Gregorio di Rimini و Bonsembiante Badoer من بين الأوغسطينيين، و Pietro Filargo . ومن بين الفلاسفة نذكر Pietro d'Abano وكان طبيباً فيلسوفاً تكون في باريس والوسط الذي أحدثه Jandun ، وبفضله نغذت الترجمات من العربية إلى اللاتينية في الفلسفة والطب والفلك.

٢ - القرن الخامس عشر، ويمثل أوج هذه المدرسة. وفي النصف الأول منه سيطر تعليم ومؤلفات Paolo Veneto و Gaetano da Thiene. وقد درس أولهما في باريس وأكسفورد، واهتم خصوصاً بالمنطق، والثاني اهتم خصوصاً بالمنطق والفيزياء. وفي النصف الثاني من هذا القرن زاد تعمق الموضوعات الفلسفية، وظهر أكبر شخصيات هذه المدرسة. وكانت المشكلة الرئيسية التي دار حولها البحث هي مسألة وحدة العقل. ونهض البحث في الميتافيزيقيا على أيدي Francesco della Rovere و Antonio Trombetta و Maurizio Ibernico من بين أتباع دنس أسكوت، و Francesco di Nardo و Tommaso de Vio من بين أتباع توما الأكويني. وفي العقود الثلاثة الأخيرة من ذلك القرن نهضت الأرسططالية كما يفسرهما ابن رشد، وفي سنة ١٤٧٢ ظهرت أول طبعة لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية، ثم أعيد طبعها بعد ذلك في البندقية سنة ١٤٨٣ بأشراف N. Vernia. واعتنق

وقد تأثر بأفكاره كما تأثر بالصوفي الغريب L. C. de Saint Martin ، لكن التأثير الأكبر كان ليعقوب بيمه. ونقد مذهب كنت، وكان على صلة وثيقة متبادلة مع هيجل. وكان له تأثير كبير في تطور فلسفة شلنج، كما استلهمه الرومنتيك الألمان وأصحاب مدرسة توبنجن الكاثوليكية وكيركجور.

وأسلوبه غامض، حافل بالرموز. ومؤلفاته عديدة، مضطربة التأليف، لكن تسودها روح واحدة. ومعظمها كتبت بمناسبة. وكتبه في بداية التأليف حافلة بالخيال، لكنها في أخريات حياته صارت أكثر أكاديمية ونضجاً وعقلية.

ومذهب بادوفا ديناميكي يقوم على أساس العلاقات أو الإضافات القائمة بين الموجودات. والوجود عنده هو عملية غايتها الجسمانية Leiblichkeit بالمعنى المثالي لهذا اللفظ، لا بالمعنى المادي. والوجود يترجح بين الحرية والجبرية.

وتتم «عملية» الموجود في الانتقال من العلة إلى الأساس. فالموجود حدوث وانفتاح، دخول في الأساس وانبثاق منه. والموجود يدور في دائرتين: الفكرة idea (Sophia) التي تغلق الدائرة الحيوية الباطنية لتفتح الدائرة الثانية وهي الطبيعة. والطبيعة اشتياق له اتجاهان: فهي تسعى إلى موضوع اشتياقها، ولهذا تمسك قوامها، وفي الوقت نفسه فإن الانتشار والاعترا ب يحدان الدوران. إن الفكرة ملاء Fulla بينما الطبيعة اشتياق خاو. وفي الله ترفع الطبيعة رفعاً مطلقاً في الفكرة. وفي المخلوق يحدث الانتقال من البراءة (صمود الفكرة الساجي) إلى تصميم الفكرة خلال الاغراء (التوتر بين الفكرة والطبيعة). والعالم يشهد على سقوطه في الاغراء Versuchung ويحتاج إلى معونة الله المنجية. والإنسان هو مكان اكتمال الكون في تأنس الله (أي صيرورته إنساناً). وفي الله تناسس المخلوقات، والله هو الأب من حيث هو مقتضى، وهو الأم من حيث هو أساس محمي ويمنح النجاة Filius in matre و Paterin filio.

ومن هذا العرض لبعض أفكاره يتبين ما فيها من خلط وغموض واستمرار، مزج فيها بين فلسفة الطبيعة ووحدة الوجود كما هي عند بيمه.

نشرة مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته F. Hoffmann وآخرون في ليبستك، سنة ١٨٥١-١٨٦٠ في ١٦ مجلداً. وقد أعيدت هذه الطبعة بالأوفست في Aalen سنة ١٩٦٣.

- autori vari, *Aristotelismo padovano e filos. aristotelica*, Atti XII Congr. intern. Filos., IX, Firenze 1960.
- E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento ital.*, ivi 1961.
- J. H. RANDALL, *The School of Padua a. the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.
- P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, ivi 1962.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.
- T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 607-37 (testi, pp. 642-837).
- G. DI NAPOLI, *Giov. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.
- A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico*, Udine 1965, pp. 134-88.
- B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.
- A. POPPI, *Causalità e infinità nella S. padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966.
- G. PAPULI, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della S. di P. nel Rinascimento*, Bari 1967. Cfr. anche.
- F. GAETA, *Il vescovo di P., P. Barozzi, e il trattato «de factionibus extinguendis»*, Venezia 1958.
- e sull'averroismo padovano (a proposito del vol. del Nardi del 1958).
- G. F. PAGALLO, in «Riv. crit. St. filos.», 1959, pp. 221-27. Inoltre SAITTA e GARIN, I e II.

بارت (كارل)

Karl Barth

لاهوتي بروتستنتي، ولد في بازل (سويسرة) في ١٠ مايو سنة ١٨٨٦. وحصل على دكتوراه في اللاهوت. وعين استاذاً في جامعة جتنجن (ألمانيا) سنة ١٩٢١، ثم في مونستر سنة ١٩٢٥، ثم في بون سنة ١٩٣٠ - سنة ١٩٣٥. ومن ثم انتقل إلى جامعة بازل. ويمثل ما يسمى بـ «اللاهوت الديالكتيكي»، و«لاهوت الأزمة».

فلاسفة هذه المدرسة رأوا أرسطو في وحدة العقل، وتواصل ما عرف باسم الرشدية اللاتينية

٣ - في القرن السادس عشر: خفت حدة المناقشات حول وحدة العقل الانساني، واتجه الاهتمام إلى الفيزياء على أساس تجريبي. ومن أشهر رجالها Pomponazzi الذي اتجه في كتابه «في خلود النفس» اتجاهاً أقرب إلى الاسكندر الأفروديسي منه إلى ابن رشد، وكان قد انتقل من بادوفا بعد إغلاقها في سنة ١٥٠٩ إلى بولونيا، وفي بولونيا ألف كتابه هذا في سنة ١٥١٦. كذلك اتجه بومبوناتي إلى نظرة ميكانيكية في الكون، وإلى أخلاق طبيعية.

المراجع

- E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Parigi 1852;
- F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Firenze 1868.
- P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Univ. di P. nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, in «Atti R. Ist. Ven. sc., lett. ed arti», s. 6ª (1885-86), pp. 463-502, 1217-52;
- I.D., *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filos. padovana nella seconda metà del sec. XV*, Venezia 1891.
- E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova 1939.
- C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944.
- B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento ital.*, Roma 1945.
- E. GARIN, *L'Umanesimo ital. Filos. e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952; 3ª ed. 1964.
- E. CASSIRER, *Storia della filos. moderna*, I, Torino 1952. 6ª ed. 1964.
- P. O. KRISTELLER, *The classics a. Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.
- ID., *Studies in Renaissance Thought a. Letters*, Roma 1956.
- B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.

وتصوره بأنه شر كله، وإنكار حرية الإرادة الانسانية وقدره الانسان على النجاة بأفعاله. إذ تراه (خصوصا في جـ ٣، ق ٥) يقرر أن الانسان خرج بريئا من بين يدي خالقه (ص ٢٩، ٦٠، ٦٢)، ويتحدث عن حرية الانسان تجاه الله (ص ٢٠٧، ٢٣٢، ٢٣٤). ومع ذلك استبقى الفارق الكيفي بين الله والانسان، و«الوثبة الكيفية» بين الانسان والله.

وأنكر فكرة «تناظر الوجود» *analogia entis* بين الله والانسان، وهي الفكرة التي على أساسها أمكن وصف الله بصفات إيجابية منازرة - في الصفة، لا في الدرجة - لصفات الانسان. وقال بدلا من ذلك بما سماه «تناظر الايمان» *analogia fidei*، ويقصد به فعل الله، بفضل منه، في الانسان مما يصير الانسان على شبه الله.

ونبذ «الايمان التاريخي» عند الكاثوليك، كما نبذ «الايمان المنجي» *fides solvifica* عند لوتر، ولم يأخذ إلا بالايمان الذي يسلم كل امره لله وحده.

ولا يرى بارت في هذا التحول تناقضا، بل توضيحا لأرائه التي سبق أن عبر عنها، بطريقة تنسم بالمفارقة، في «الرسالة إلى أهل روما». (راجع مقاله بعنوان: «كيف تغير فكري في هذا العقد من السنين» ظهر في مجلة *The Christian Century* باللغة الانجليزية).

وقد أثار بارت ضجة حوله وضده نظن أنها مفتعلة ومبالغ فيها جدا، وإلا فليس في أفكاره من الأصالة والعمق ما يستحق أن يهتم به كل هذا الاهتمام.

مؤلفاته

- 1) *Suchet Gott werdet ihr leben.* (mit Thurneysen). 1917
- 2) *Der Römerbrief*, 1918. 5. Aufl. 1929.
- 3) *Zur inneren Lage des Christentums*. 1920.
- 4) *Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge*, 1924.
- 5) *Die Auferstehung der toten*, 1924.
- 6) *Komm. schöpfer Geist!* (mit Thurneysen). 1924.
- 7) *Erklärung des Philipperbriefs*, 1927.
- 8) *Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Prolegomena*, 1927.

وأسس حركة أو تيارا في اللاهوت البروتستنتي المعاصر يسمى بـ «البارتية» يستهدف التمسك الشامل والمنطقي بكلام الله، وبالوحي والتجسد كواقعة تاريخية، وذلك ضد نزعة المحايثة في الثقافة الحديثة بوجه عام، وضد «البروتستنتية الحرة» بوجه خاص.

وأشهر مؤلفاته: «الرسالة إلى أهل روما» *Der Römerbrief* (برن، سنة ١٩١٩)، وفيه يكشف عن تأثيره بكيركجور، وتباعده عن النزعة الفسائية. ويؤكد فيه الفارق الكيفي بين الله والانسان، وبالتالي يؤكد علو الله علوًا مطلقا. ان الله هو وحده الايجابي، هو الوجود، أما الانسان فهو السلب، هو اللاوجود. لهذا لا يمكن المساومة بين الله والانسان. والأمر الوحيد الممكن هو الانتصار التام لله على الانسان، من خلال «الأزمة». إن الكائن الانساني، قبل التبرير (أو اللطف الالهي) هو في حالة سلب حقيقي. والسلب الكامل الحقيقي يدين الانسان نفسه، وهنالك يتحول السلبان إلى إيجاب.

وليس في استطاعة الانسان انقاذ نفسه بنفسه، وليس في استطاعته أن يعرف الله، وكل ما يستطيعه، هو أن يعرف أنه لا يعرف الله. وتلك هي المفارقة في الوجود، ومفادها أن «من يعتقد أنه موجود وأنه يعرف الله هو في الحقيقة ينفي نفسه ويتبعد عن الله، بينما من ينفي نفسه «يوجد» أمام الله».

والايمان ليس ثمرة البرهان العقلي، ولا يقوم أيضا على الشعور العاطفي الذاتي. بل هو الشجاعة لاعتقاد «رغم ذلك» *trotzdem*، إنه المخاطرة بـ «أؤ من لأنه غير معقول».

ولهذا هاجم أصحاب نزعة «البروتستنتية الحرة» من أمثال هرنك وهرمن.

والايمان في نظر بارت له وجهان: وجه إنساني، ووجه الهي. الأول يقوم في الاعتقاد بأننا لسنا بشيء، وباستحالتنا الجذرية، أي أننا عدم. والثاني يقوم في النجاة بواسطة الفضل الالهي. والتلاقي بين الانساني والالهي هو معجزة الايمان، هو اللطف الذي يتغلب على «خط الموت» *Todeslinie* ويخلق الانسان الجديد. النجاة إذن ممكنة، ولكن بفضل من الله وحده.

لكن فكر بارت تطور بعد ذلك، كما يتجل في كتابه *Dogmatik* فخفف من إصراره على إعدام الوجود الانساني،

وكان مبكر النضوج شاعرا منذ طفولته بعدم حقيقة العالم المادي. تعلم أولا في مدرسة كلكتي، وكانت نظرية لكلية إيتون Eaton في انجلترا من حيث القيمة التعليمية، فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات. ثم دخل كلية الثالث Trinity College، في دبلن، فأبدى من الحماسة وإفراط الخيال ما جعل أترابه يظنون أنه أكبر عبقرية، أو أكبر مجبول. وفيها بدأ يتأثر بلوك Locke ومذهب ديكارت وعني عناية خاصة بالفلسفة واكتشف طريقه فيها بنوع من الوجدان المشبوب الذي اشتهر به طوال حياته.

وفي سنة ١٧٠٧ انتخب مربيا Tutor في كلية الثالث هذه، ثم رسم في سنة ١٧٠٩ شماسا ثم قسيسا Priest تابعا للكنيسة الانجليكانية. وفي ذلك الوقت نشر كتابه «محاولة في نظرية جديدة في الابصار». وفيه هاجم رأي لوك القائل بأن الكيفيات الأولية موضوعية وليست ذاتية. وتبع ذلك بكتاب عنوانه: «بحث في مبادئ المعرفة الانسانية» وفي تلك الأثناء كان قد رقي إلى درجة مساعد مدرس ورئيس أكليروس Dean. وفي سنة ١٧١٢ عين مدرسا للغة اليونانية.

وفي سنة ١٧١٣ سافر إلى لندن وعن طريق زميله في الدراسة الكاتب الساخر سويفت Swift تعرّف إلى ابن عمه لورد باركلي وهذا الأخير قدمه إلى بلاط الملكة آن Anne. وفي لندن غشي جماعات أهل الفكر والأدب، وكانوا وفرة في تلك الفترة، من أمثال: استيل Steele وأديسون Addison وبوب Pope، وكلارك Clarke. ونشر مقالات في جريدة الجارديان Guardian التي كان يصدرها استيل هاجم فيها المفكرين الأحرار، كما نشر المحاورات بين هيلاس وفيلونس.

وبعد أن أقام في لندن فترة من الزمن، سافر إلى إيطاليا بوصفه سكرتيرا وكاهنا لبيتربره Peterborough الذي كان سفيرا (مبعوثا) لدى أموديوس Amodeus ملك صقلية. لكن لما توفيت الملكة آن واستدعي بيتربره عاد إلى لندن. وبعد ذلك بعدة سنوات قام بأسفار في أوروبا مرافقا ومربيا لابن أسقف كلوفر Clogher. ومن المحتمل أن يكون قد التقى، وهو في باريس، بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش، وقيل انه تسبب في وفاة مالبرانش لأنه حين زاره وجده مصابا بالتهاب رئوي، واثارت بينهما مناقشة فلسفية حادة عجّلت بوفاة مالبرانش. وسافر بعد ذلك إلى إيطاليا فزار روما و نابولي وكلمبريا، وأقام في إيطاليا أربع سنوات.

وفي أثناء تلك الفترة لم يكتب شيئا كثيرا. لقد أنجز الجزء

- 9) Die Theologie und die Kirche. 1928.
- 10) Zur Lehre von heiligen Geist. 1930.
- 11) Anselms Beweis der Existenz Gottes. 1931.
- 12) Die kirchliche Dogmatik. I. 2. 1932.
- 13) Theologische Existenz heute, 1933.
- 14) Credo. 1935.
- 15) Schicksaal und Idee in der Theologie, in: Zwischen der Zeiten, 1929.
- 16) Die Theologie und der heutige Mensch, 1930.
- 17) Die grosse Barmherzigkeit, München, 1935.
- 18) Die Hauptprobleme der Dogmatik. München. 1935.
- 19) Die kirchliche Dogmatik. 3. Aufl. Zollikon. 1939.
- 20) Die christliche Gemeinde in d. Anfechtung. Basel. 1942.
- 21) Gemeinschaft in der Kirche, St. Gallen. 1943.

مراجع عنه

- Martin Werner: das Anschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer München 1924.
- Emil Brunner: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth. Tübingen, 1934.
- J. Rillet: Karl Barth, théologie existentialiste. Neuchâtel 1952.
- B. Gherardini: La Parola di Dio nella teologia di K. Barth, Roma, 1955.
- E. Rivierso: La teologia esistenzialista di K. Barth. analisi, interpretazione e discussione del sistema. Napoli, 1955.
- H. Bouillard: Karl Barth, 3 vols. Paris. 1975.

باركلي

George Berkeley

فيلسوف إنجليزي. ولد في ١٢ مارس سنة ١٦٨٥ في قصر ديزرت Dysert بكونتية كلكتي Kilkenny في إيرلندة. وتوفي في يناير سنة ١٧٥٣.

إلى إنجلترا. فأمضى عامين في لندن. وفي سنة ١٧٣٤ عين أسقفا لكلوين Cloyne، فأمضى في عمله هذا العشرين سنة الباقية من حياته دون أن يغادر مقر الاسقفية في Country Cork إلا مرة واحدة في سنة ١٧٣٧ حين سافر إلى دبلن ليجلس في مجلس اللوردات الأيرلندي. وفي هذه الفترة كتب رسالة بعنوان Siris بدأها ببيان الفوائد الطبية لماء القطران tar-water ونحاض بعد ذلك في مسائل ميتافيزيقية: مبدأ الحياة، طبيعة المكان والزمان، حرية الإرادة والجبرية، الهوى والصورة، النفس، صفات الله وضمناها البحث في فكرة التثليث المسيحية.

١ - نظرية الابصار:

ونبدأ عرض فلسفة باركلي ببيان نظريته في الإبصار، وقد لفت نظره إليها ما أثاره لوك من شك فيما يتعلق بشخص ولد أعمى وصار يميز بين الكرة والمكعب بواسطة اللمس، فهل لو يرد إليه بصره فجأة يستطيع أن يميز بين الكرة والمكعب بالبصر فقط، دون اللمس. وبوجه عام، هل الشكل والمقدار (الحجم) يمكن إدراكهما بالبصر وحده، أو بتعاون مع اللمس أيضا.

فجاء باركلي في باكورة إنتاجه وهو: «محاولة نحو نظرية جديدة في الأبصار» فقرر أنه ليس فقط الشكل والمقدار، بل وأيضا المسافة والموقع النسبي للأشياء لا تدرك مباشرة بالعين، بل بتعاون بين الاحساسات البصرية والاحساسات اللمسية مع تجربة الحركة. ويسوق على ذلك الأدلة التالية: أولا: لا يوجد في العين أية وسيلة لقياس قرب أو بعد مصادر أشعة الضوء الذي ينطبع عليها. فالصور تنطبع على شبكية العين على استواء وليس فيها ما يدل على القرب أو البعد. ثانياً: لا يمكن قياس المسافة على أساس تلاقي العينين لأننا لا نحسب الزاوية ولا ندرك خطوط التلاقي. وحتى لو أمكننا ذلك فليس هناك ما يدل على أننا نربط بين الاحساس بقلة التلاقي وبين ازدياد بعد المراتب، أو بين زيادة التلاقي وبين قلة بعد المراتب. ومن هنا انتهى باركلي إلى تقرير أن المسافة لا تدرك مباشرة بواسطة الإبصار، بل بطريقة غير مباشرة. أننا نتعلم إدراك المسافة من طول ممارسة الربط بين موضوعات اللمس وتجارب الوصول والمشي وبين موضوعات الإبصار.

والامر عينه ينطبق على إدراك المقدار والموقع. فنذكر المقدار وفقا لمعطيات الإبصار واللمس معا. فهناك مقدار بحسب الإبصار، ومقدار بحسب اللمس، وهما متميزان الواحد عن الآخر، وأحيانا يتناقضان. ولا توجد علاقة ضرورية

الثاني من كتابه «مبادئ المعرفة الإنسانية» لكن المخطوط فقد أثناء تنقلاته في إيطاليا، ولم يستأنفه بعد ذلك أبداً. ثم عاد إلى إنجلترا في سنة ١٧٢٠.

وفي أثناء عودته إلى إنجلترا ألّف رسالة باللاتينية «في الحركة» De Motu ونشرها سنة ١٧٢١. وجمع مواد لكتابة التاريخ الطبيعي لصقلية، لكنها فقدت هي الأخرى في تنقلاته.

ولما عاد إلى إنجلترا في سنة ١٧٢٠ أخذ يتجه اتجاهها جديداً، هو الاهتمام بأحوال إنجلترا التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال رده هذا القسيس إلى ضعف العقيدة الدينية في نفوس الانجليز آنذاك. فكتب رسالة بعنوان: «محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى».

ثم سافر إلى وطنه إيرلنده، حيث أصبح كاهنا لدوق جرافتون، Grafton، ومنح درجة الدكتوراه في اللاهوت D. D من كلية الثالوث في دبلن وعين فيها محاضرا رفيع المستوى senior Lecturer وواعظا للجامعة. وبعد قليل صار برتبة Dean ومدرسا للغة العبرية.

وكانت فانسا فانيه Vanessa Vanborough معجبة بالأديب أسوف وأوصت له بشروعتها، فلما اكتشفت علاقته مع استلا Stella أوصت بنصف ثروتها له والنصف الآخر لباركلي، ومقداره ٤٠٠٠ جنيه استرليني. فرأى باركلي أن يحقق بهذا المبلغ بعض مشروعاته في الإصلاح. وكانت جزر برمودة، في المحيط الأطلسي، تعد في نظر الانجليز بلاد البراءة والنظرة الصافية الأولى. فقرر باركلي إنشاء مدرسة هناك لتعليم رجال الدين من ناحية، ونشر المسيحية بين أهلها الأصليين من ناحية أخرى. وبعد التغلب على عدة منازعات بشأن ميراث فانسا وأمور أخرى، سافر باركلي بصحبة عروسه إلى رود أيلند Rhode Island (في جزر برمودة) في سبتمبر سنة ١٧٢٨، فوصل ميناء Newport في يناير سنة ١٧٢٩ وكانت تلك الجزيرة ملجأ للمضطهدين منذ أيام روجر وليمز، لكنهم أثروا فكانت الحياة التجارية مزدهرة فيها والحياة العامة رغبة. وأحسنوا استقبال باركلي، فأقام بينهم سنتين. وهنا ولد له ولده الأول، واشتغل بمشروعه وهو كلية برمودة. كذلك كتب في تلك الفترة كتابه «ألفرون» Alciphron وهو محاورات.

لكن الصعوبات المالية ما لبثت أن قضت على مشروعه هذا. فاضطر إلى ترك الجزيرة، وسافر إلى بوسطن، ومنها سافر

والصورة التي تؤخذ على أنها علامة أو تمثيل لكل ما يندرج تحتها هي ما يسمى بالفكرة المجردة. ومن هذا نرى أن الكليات universals ليست أسماء لطوائع مجردة واقعية، بل هي أسماء لعلاقات قائمة بين أفراد بعضها مع بعض. ولهذا فإن التجريد أو التعميم لا ينوم في التخلص التام من الفردية والعينية، بل يقوم في جعل صورة عينية جزئية تقوم مقام صنف كامل من الموضوعات.

ولهذا فإن الحدود أو الأسماء الكلية لا تدل على فكرة واحدة، كما يظن عادة، ولكن خطأ، بل تدل على كثرة من الأفكار. فمثلا الكلمة أو الحد الكلي: «فَرَس» تدل على عدد هائل من صور الفرس تستدعي في أذهان عدد هائل من الناس لمجرد سماعهم لهذا اللفظ: فرس. وهذا الاسم يدل على كل تلك الصور، لأنه يقوم مقام صفات مشتركة بينها. فالأسماء لا تحد إذن الأفكار التي تدل هي عليها. إذ لا يوجد معنى محدد دقيق واحد يفهم من اسم كلي، بل الأسماء تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية. وهي كما تثير أفكاراً تثير انفعالات وتكتسب حالات من القيمة غالبا ما تلقى بظلال من الغموض على المعنى.

والنتيجة لهذا أن ما نسبته الاسكلاونيون إلى الكليات من سلطان وسحر هو أمر باطل. فالحدود المجردة والكليات لا توسع من معرفتنا إلا من حيث كونها رموزا مناسبة لتمثيل صور الأشياء الجزئية. وهي تبدأ من التجربة وتنتهي في التجربة. وبدون ارتباطها بالادراك الحسي فإنها لا معنى لها ولا فائدة.

فإذا طبقنا هذه الاعتبارات على فكرة «المادة» تمثلت لنا المادة على صورة شيء ممتد، يبدي عن مقاومة، غير مجرد الشكل ولا الحجم، متحرك أو ساكن، ذي لون باهت، خشن أو ناعم صلب أو هش، إلى آخر هذه الكيفيات الثانوية والخارجية من هذه الصورة. وصورة أي شيء مادي هي أننا نجعل صورة المادة ممثلة لساكن الادراكات التي تبين عن نفس الكيفيات.

وبالجملة فإن «المادة» لا تعني غير مجموعة من الاحساسات. فلا يوجد إذن «جوهر» substance يتخذ كيفيات أولية أو ثانوية، أو تتعاقب عليه هذه الكيفيات.

وينتهي باركلي إلى وضع هذا المبدأ الذي صار مشهورا فيها بعد وهو: «الوجود هو الادراك الحسي esse est percipi وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركا بالحواس. فكل شيء يدين بوجوده للادراك الحسي، وليس له وجود في ذاته.

بين مقدار مرثي كبير أو صغير وبين مقدار ملموس كبير أو صغير. ومن ناحية أخرى فإن المقدار المرثي يختلف عن مسافة الموضوع قريبا وبعدا. وللتغلب على هذه الاختلافات فإننا سنعلم مقاييس نمطية تتعلق بالمقدار اللمسي. لكنها مقاييس صناعية واصطلاحية.

أما إدراكنا للموقع فهو شديد التعقيد والغرابة. إذ يلاحظ أولاً: أنه لما كانت الصور تسقط على الشبكية مقلوبة، فإن الموضوعات الخارجية تعطى مقلوبة. وثانياً: يلاحظ أن المواقع المرئية والملموسة تختلف بعضها عن بعض، وقد تتداخل وتحدث تشويشا فيما بينها. وفقط بالممارسة الطويلة نستطيع أن نربط بين المرئية والملموسة.

وبالجملة «فإن الامتداد والشكل والحركات المدركة بواسطة الابصار تتميز نوعيا عن أفكار اللمس المسماة بنفس الاسم، ولا يوجد شيء هو فكرة أو نوع من الفكرة مشترك بين هذين الحسنيين».

وهذه الصفات الأولية: الإمتداد، الشكل، الحركة، هي ذاتية تماما مثل الصفات الثانوية التي هي اللون، والطعم، والصوت، والحرارة وما شابه ذلك. إنها مركبات من إحساسات بصرية ولمسية وحركية. فلا الصفات الأولية ولا الصفات الثانوية موجودة في الأشياء الخارجية، بل كلها ذاتية صادرة عن الخواص نفسها من جراء انطباع الموضوعات الخارجية عليها. وبالجملة فإن الصفات والخواص، الأولية والثانوية على السواء، هي أثار يحدثها العالم الخارجي في حواسنا.

٢ - المادة

فإن كانت الصفات والكيفيات الأولية والثانوية كلها ذاتية غير موجودة في الموضوعات المحسوسة، فمماذا بقي إذن للمادة؟

إن الأشياء تدرك على أنها مجاميع من الكيفيات. وعلى الرغم من أننا لا ندرك الكيفيات منعزلة بعضها عن بعض، فإننا نستطيع بالفكر عزها من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدة عن الأخرى. والعقل وهو يقارن بين الكيفيات يلاحظ بينها مشابه وأمورا مشتركة. وعلى هذا النحو تكتسب هذه الكيفيات أو المجاميع من الكيفيات مدلولاً عاماً. وقد تكون الصورة المتكونة غامضة ولا تشير إلى أي مثال للفكرة التي ننظر فيها، لكنها على كل حال جزئية، لا كلية، عينية وليست مجردة.

المحسوسة وجود مطلق مستقل في خارج الذهن أو منفصلة عن كونها مدركة بالحواس. لكن هذا لا يمنع من وجودها «في عقل «روح» لا متناهية حاضرة في كل مكان تشمل عليها وتسندها».

وهنا يتساءل هيلاس: مع التسليم بوجود الله، ألا يمكن أيضا التسليم بوجود عالم مادي، وأن هذا العالم المادي هو «السبب الثانوي والمحدود لأفكارنا»؟ ألا نقول مع مالبرانش إن ثم «رؤية في الله» vision en dieu، بمعنى أن الروح «في عجزها عن الاتحاد بالأشياء المادية بحيث تستطيع إدراكها في ذاتها، فإنها تدركها بواسطة اتحادها مع جوهر الله»، وبمعرفه الأفكار أو الامتثالات الخاصة بالأشياء المادية الموجودة في العقل «الهي»؟

فيرد عليه فيلونوس (باركلي) قائلاً: إن الحجج ضد إمكان أن تمثل أفكارنا أشياء غير عقلية صادقة أيضاً بالنسبة إلى العقل الالهي. أما المادة فكيف يمكن أن تكون علة لأفكار لا مادية؟! وهل الله في حاجة إلى المادة كوسيلة ثانوية لحدوث الأفكار فينا؟

وفي مستهل المحاوراة الثالثة نجد هيلاس حزينا. لقد اقتنع بأن الجوهر المادي هو مجرد فرض لا أساس له، لكنه لا يستطيع أن يتصور إمكان وجود الأشياء كمجرد أفكار في عقل الله: - كذلك يأخذ هيلاس على فيلونوس أنه يقر بجواهر روحية على الرغم من أنه ليست لديه فكرة عنها، بينما ينكر الجواهر المادية لأنه ليست لديه فكرة عنها.

فيجيب فيلونوس على هذين الاعتراضين قائلاً إن فكرة الجوهر المادي فكرة غير متوافقة في ذاتها ولا يمكن الاتيان بدليل على وجود المادة. فانا لا أشعر بوجودها ولا بمجهرتها، هكذا يقول ومن ناحية أخرى فاني وإن كنت لا أعين الروح مباشرة وليست لدي بينة مباشرة عنها أو برهان على وجود أرواح أخرى متناهية، فإن وجود الأرواح بوجه عام أمر غير متناقض مع داته وعندي إدراك تأملي لروحي أنا. فانا أعلم «أنني أنا نفسي لست أفكاري، بل شيء آخر، أن مبدأ الفكر نشيط يدرك إدراكا حسبا، ويعرف لديه أفكارا ويعمل بأفكارا».

ويثير هيلاس اعتراضاً آخر مستمداً من الإدراك العام وهو أن كون الشيء مدركاً غير كونه موجوداً، وأن للأشياء وجوداً خاصاً بها مستقلاً عن إدراك العقل لها. ثم كيف نميز حينئذ بين الواقع والحيال؟ وكيف «نبرى» الله من كونه «الفاعل» المباشر للقتل والتدنيس والزنا وما شابه ذلك من الخطايا؟

والخلاصة إذن هي أن الاعتقاد في الأفكار المجردة قد أدى إلى افتراض أن الموضوعات المادية تختلف تماماً عن الاحساسات، بينما الحقيقة - في نظر باركلي - هي أن الموضوعات المادية ليست شيئاً آخر غير مجموعات من الاحساسات الشمية والبصرية واللمسية الخ... أعطيت اسماً مشتركاً بين كل أفراد التصور.

أن يوجد هو أن يكون مدركاً بالحواس: هذا هو الحق في كل ما يتعلق بكل الموضوعات المادية.

والقول بأن الأفكار هي نسخ ذهنية للموضوعات المادية هو إذن قول باطل.

وباطلة كذلك التفرقة التي وضعها لوك وغيره بين الكيفيات الأولية (مثل الشكل، والمقدار، والحركة) وبين الكيفيات الثانوية (مثل اللون، الرائحة، الصوت) على أساس أن الأولى موضوعية والثانية ذاتية، ذلك أن الكيفيات الأولية تتوقف على الكيفيات الثانوية، وكلا الصنفين ذاتي أي صادر عن الحواس، لا عن الموضوعات.

٣ - «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس»

وفي «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس» يتابع باركلي بيان مذهبه هذا والدفاع عنه، وذلك على هيئة محاورات بين فيلونوس - وهو الذي يمثل موقف باركلي - وبين هيلاس الذي يمثل مواقف المعارضين لأراء باركلي مثل لوك ونيوتن.

ففي المحاوراة الأولى يفند رأي لوك في التفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، كما يفند رأي نيوتن القائل بأن المكان والزمان والحركة توجد مستقلة عن الامتداد المحسوس والحركة المحسوسة والمدة المحسوسة. ويقرر أن أمثال هذه الأمور المطلقة هي تجريدات من الأمثلة الجزئية المحسوسة. كذلك يضطر هيلاس إلى التسليم لفيلونوس (=باركلي) بأن فكرة الجوهر substratum، أي الأساس الذي يجري عليه تعاقب الكيفيات، فكرة زائفة.

وفي المحاوراة الثانية يضطر هيلاس إلى التسليم بأن جسمه وماغه المفترض أنه أصل الفكر، ليسا غير مركبين من الادراكات الحسية الموجودة في عقله هو.

وهذا يتحول هيلاس إلى شكاك في وجود أي شيء خارج إدراكه الحسي. لكن فيلونوس لا يريد الذهاب إلى هذا المدى، فيقول لصاحبه انه ينكر فقط أن يكون للأشياء

احساساتهم أفكارا عن نفس الشيء. فبرد فيلونوس قائلا أننا نحن الباركليين نعتقد نفس الاعتقاد، لكن نقول ان فكرتك وفكرتي تشير إلى نفس الشيء الموجود خارج عقلينا، أعني فكرة الله عن هذا الشيء. أي أن باركلي يرى أن فكرتنا عن شيء ما إنما تشير إلى فكرة الله عن الشيء، لا إلى شيء مادي موجود في خارج عقولنا.

هنالك يسأل هيلاس: لكن كيف يمكن عالما متدا أن يوجد في عقل غير متدا؟ فيجب فيلونوس: مادام العقل غير متدا، فإنه لا يوجد فيه شيء بالمعنى الحقيقي، إن قولنا: «في العقل» قول مجازي فقط ونحوز في التعبير.

وحين يعود هيلاس فيسأله: كيف يتفق هذا مع وصف الخلق في أول سفر التكوين من الكتاب المقدس حيث يرد أن الله خلق أشياء (السماء، الأرض، النور الخ)؟ فيجب فيلونوس قائلا أن التوفيق سهل إذ لا يوجد تناقض بين افتراض أن الله خلق أولا الأرواح المتناهية، وبعد ذلك طبع في عقولها ذلك المجموع من الأفكار المسمى باسم «الكون».

وخلاصة الرأي عند باركلي هي أن الوجود هو الإدراك *esse est percipere* أو أن يكون الشيء مدركا *percipi*. وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها. وأن الحقيقة الواقعية مؤلفة من جواهر لفكرة غير مادية وما لها من تجارب وأفكار. وأحد هذه الجواهر المفكرة هو الله، وهو أزلي أبدي لا متناه. أما سائر الجواهر المفكرة فمتناهية ومخلوقة. وفي الأرواح (النفوس، العقول) المتناهية توجد تجارب (إدراكات) لا أفكار على نوعين: فبعضها ناتجة عن نشاطها في الإدراك والتفكير، والبعض الآخر (ونسبها نحن: العالم الخارجي) أعطيت للعقول المتناهية من العقل اللامتناهي خلال العملية التي نطلق عليها اسم: المعرفة. والمادة لا توجد بوصفها جوهر أو أساسا موضوعا تتعاقب عليه الكيفيات. وغاية أمرها أن تكون اسما ملائما لتلك المركبات من الإدراكات أو الأفكار التي نطلق عليها اسم: الموضوعات الفيزيائية. صحيح أن هذه الموضوعات خارجة من العقول المتناهية، لكن ذلك معناه أنها موجودة في عقل الله، لا في أي مكان آخر.

وهكذا نرى أن مذهب باركلي مذهب مثالي جدا، بل يمثل قمة المثالية والروحانية.

نشرة مؤلفاته

أفضل نشرة كاملة لمؤلفات باركلي هي:

أوليس يجب علينا أن نقول إن الله يقاسي نفس الألم والضيق في داخل نفسه كما يحدث غالبا في عقولنا بسبب هذه الأفكار نفسها حين يضعها فينا؟

فبرد فيلونوس على هذه الاعتراضات الجديدة قائلا انه لا يوجد شيء في الإشارة الخارجية لأفكار الانسان يتناق مع الديانة المسيحية أو ينكر أن موضوعها «الموجود بدون عقله يعرفه ويفهمه عقل الله». أما الأفكار التي تمثل مختلف أنواع الشر الأخلاقي فانها لا ينتجها العقل اللامتناهي، بل النشاط الحر لأرواحنا. أما الألم والضيق فإن الله يدركهما، لكنه لا يشعر بهما.

ويعود هيلاس إلى الاعتراض مستندا إلى مذهب الديكارتيين فيقول: «لماذا اذن وصع الله في عقولنا هذا الانحاء القوي بأن ثم مادة وعالما فيزيائيا؟ ليس معن هذا أنه يحدعنا؟».

فيجب فيلونوس (باركلي) قائلا ان الله لا يحدعنا. ان كل ما يوحى به هو أنه يوجد عالم خارجي. وهذا الانحاء صادق ولكنه لا يوحى بأن هذا العالم الخارجي مادي. «إن افتراض المادة هو خداع من أنفسنا لانفسنا، ويمكن تبديد هذا الخداع باستعمال العقل الذي وهبنا الله اياه».

وفضلا عن ذلك، يقول هيلاس: كيف يمكننا أن ندرك نفس الشيء؟ ما دامت هناك أرواح (عقول) كثيرة، بالإضافة الى عقل الله الذي لديه الإدراك الحقيقي، فإنه سيكون ثم من الإدراكات لنفس الشيء الواحد بقدر ما هنالك من عقول (أرواح).

فيجب فيلونوس قائلا: ماذا نعني بقولنا نفس الشيء؟ أن الهوية أمر غير محدد. إذا افترضنا أن منزلا قد دمر كله ولم يبق منه غير جدرانه الخارجية، ثم أعيد بناؤه من الداخل مع الابقاء على جدرانه الخارجية، فهل نعتبره هو نفس المنزل، أو نعتبره منزلا آخر مختلفا؟ ربما تقول أنت انه نفس المنزل، وأقول أنا انه غيره. «لكن ينبغي علينا أن نتفق تماما على فكرتنا عن المنزل، معتبرا في ذاته». وعلى كل حال فإن الماديين جميعا ملء واحدة. انهم يدركون أشياء مختلفة وهناك من الأفكار عن الشيء الواحد بقدر ما هنالك من الماديين الذين يحسون أنهم ينظرون إلى شيء واحد.

فيستنكر هيلاس هذا القول مؤكدا أن الماديين يعتقدون أن أفكارهم المتعددة عن الشيء الواحد تشترك في «نموذج» أو نقطة إشارة خارج عقولهم من شأنها أن تجعل مجموعات

كان الحالم يستأنف أحلامه العزيرة، فإن العالم هو الآخر يستأنف أبحاثه العقيمة في الظاهر.

ومصير العقل هو ناتج غير إنساني للعمل النظري لبني الإنسان، والفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي والعلم هو حالة خاصة من ذلك الانتاج، فيها المقولة العليا هي «الحق»

كما ينتج خلال العمليات البطيئة للنظريات العقلية لمناطق العلم المختلفة التي يتم إدماجها في «العلم» خلال الثورات العلمية.

والتجربة والصياغة الرياضية كلتاهما تكمل الأخرى ذلك لأن الرياضيات ليست مجرد وسيلة للتعبير عن القوانين الفيزيائية التجريبية بل هي ضالعة معها.

وفائدة تاريخ العلم هي أن يبين كيف أن ما نعهده اليوم نظرية علمية صحيحة قد مرّ بالعديد من النظريات التي ثبت خطأها في مرحلة تالية. ومعنى هذا أيضاً أن ندرك أن نظرية الغد ستكون صحيحة في نظر أصحابها لأنها قضت على نظرية اليوم.

ومن أشهر مؤلفاته:

- Essai sur la connaissance approchée. Paris 1928.
- Le nouvel esprit scientifique. Paris 1934.
- La Formation de l'esprit scientifique. Paris 1938.
- La Psychologie du feu. Paris 1938.
- La Philosophie du non. Paris 1940.
- L'eau et les rêves. Paris 1942.
- L'air et les songes. Paris. 1943.
- La Terre et les rêveries de la volonté. Paris. 1943.
- La Terre et les rêveries du repos. Paris. 1948.
- Le Rationalisme appliqué. Paris. 1949.
- Le Matérialisme rationnel. Paris. 1953.
- La Poétique de l'espace. Paris. 1957.
- La Poétique de la rêverie. Paris. 1961

مراجع

- P. Quillet: Bachelard. Paris. 1964.
- J. Hippolyte: «Gaston Bachelard ou le romantisme de L'intelligence» in Revue Philosophique, vol. 144 (1954) pp. 85- 96.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne
edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, in 9 vols. London,
Thomas Nelson. 1st ed. 1948-1957.

مراجع

- A. Campbell: Berkeley, 1899.
- G.D. Hicks: Berkeley, 1932.
- C.R. Morris: Locke, Berkeley, Hume, 1931.

باشلار

Gaston Bachelard

فيلسوف علوم فرنسي. ولد في بار على نهر الاوب Bar-sur- aube في سنة ١٨٨٤. وبعد دراسته الثانوية عمل موظفاً في البريد حتى سنة ١٩١٣ حين حصل على الليسانس في الرياضيات والعلوم. وفي إثر ذلك عين مدرساً للفيزياء والكيمياء في مدرسة «بار على الاوب» الثانوية ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون في سنة ١٩٢٧. وفي سنة ١٩٣٠ أصبح استاذاً للفلسفة في جامعة ديجون Dijon. ثم عين أستاذاً لتاريخ العلوم وفلسفتها في قسم الفلسفة بكلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس واستمر في هذا المنصب إلى وقت تقاعده في سنة ١٩٥٤. وابنته سوزان اليوم أستاذة للفلسفة في السوربون. وتوفي في سنة ١٩٦٢ في باريس.

ومؤلفات باشلار تدور حول موضوعين أساسيين هما: نظرية المعرفة العلمية Epistémologie والنزعة الشعرية المقترنة بالتحليل النفسي. وعنده أن الموضوعين مترابطان، فإن ما يكشف عنه التحليل النفسي من إسقاطات لرغباتنا على تصورنا للعالم، هو ما يكشف عنه العلم عن طريق مجهود دؤوب وفي اتجاه مضاد، لأن النظريات العلمية تدمر للنظرات (أو الفصائد) الشعرية.

ويدعو باشلار إلى دياكتيك سلبى dialectique du non. والسلب هو في أساسه حركة تدمير وإعادة بناء للمعرفة يريغ إلى بيان أن التقابلات زائفة. بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسة المنتجة للعلم، إن العلم يضع قضايا تخضع للتعديل المستمر. وإذا

- f) Die Christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes, 3 vol. Tübingen, 1841-43.
 g) Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttgart, 1845
 h) Lehrbuch der Christlichen Dogmengeschichte, Tübingen, 1847
 i) Die Epochen der Kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852- 55 (n. Aufl. H. Hildesheim, 1962).
 j) Die Tübingen Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen, 1859.
 k) Vorlesungen über die Christliche Dogmengeschichte, Vols. Leipzig-1865-7
 l) Die Christliche Kirche, 5 Vols. Tübingen, 1855-69.

وفي كتابه الأول، وتحت تأثير اشليز ماخر، حدد الدين بأنه شعور باللامتناهي، وأن الوحي هو صيرورة مستمرة فيها تدخل الأساطير.

لكنه في كتبه التالية بدأ يبدى عن تأثير هيجل في تصوره للعالم على أنه عملية الكلمة (اللوعس) الإلهي، وراح يفسر العقائد المسيحية على هذا الأساس فقال في تفسير التجسد للكلمة الإلهية أنه لم يحدث مرة محددة، بل حدث منذ الأزل أن صار الجوهر الإلهي إنساناً. وهذه الهوية بين الله والإنسان، أو بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية إنما اتخذت في يسوع المسيح أول شعور لها بذاتها. ثم راح يطبق الديالكتيك الهيجلي على مسار تاريخ الأديان، والمسيحية بخاصة وذلك بالانتقال من الموضوعية إلى الذاتية إلى المركب بين كليهما وهكذا باستمرار، وطبق ذلك على النصوص المسيحية الأولى، فاستبعد عنها ما لا يتفق مع هذا المنهج. فمثلاً فسر أولية المسيحية هكذا: في البداية، بعد صلب المسيح، ظهر اتجاهان متقابلان: الأول ذو نزعة محدودة يمثل القديس بطرس، والآخر ذو نزعة شاملة كلية يمثل القديس بولس. الأول رأى أن النجاة تكون بالتمسك بالتواضع والأوامر اللاهوتية وبالتأكيد على الختان، والثاني كان يرى أن التاموس قد انقضى عهده، وأنه لا بد من الاتجاه نحو الوثنيين في العالم الروماني، لتوفير الحرية المسيحية لهم. وعن هذا التقابل نشأ المركب *synthèse* الذي تمثلته الكنيسة الكاثوليكية والذي أسهم في إيجاده استشهاد شهداء المسيحية في القرون الثلاثة الأولى. فالكنيسة الكاثوليكية من حيث هي كنيسة تحتوي على العنصر اليهودي المحدود، ومن حيث هي كاثوليكية تحتوي على الاتجاه العالمي.

— Bibliographie, in Revue internationale de philosophie, vol. 19 (1964).

باور

Ferdinand Christian Baur

مؤرخ أديان ولاهوتي من ذوي النزعة العقلية، ومؤسس مدرسة توبنجن الجديدة في اللاهوت ونقد الكتب المقدسة، ولد في أشميدن (Wurtemberg) في ١٧٩٢/٦/٢، وتوفي في توبنجن في ١٨٦٠/١٢/٢.

كان أبوه قسيساً لوترياً، ودرس في معهد توبنجن، وعمل بعد تخرجه قسيساً، لكنه ما لبث أن انصرف إلى التدريس في سنة ١٨١٧، حين عمل مدرساً في معهد Blaubeuren، وكانت باكورة إنتاجه كتاباً بعنوان «الرموز والأساطير» أو الدين الطبيعي في العصر القديم (٣ مجلدات، اشتوتغوت - سنة ١٨٢٢ - ١٨٢٥). وفيه يظهر اهتمامه بتاريخ الأديان وتفسيره تفسيراً عقلياً فكان من نتيجة هذا الإنتاج أن دعي أستاذاً لتاريخ الكنيسة والعقائد الدينية في جامعة توبنجن سنة ١٨٢٦. وهنا أمضى في التدريس بقية حياته، وأنشأ مدرسة من الطلاب والباحثين في تاريخ الأديان، برزت منها أسماء شهيرة مثل أدورد اتسلر ومؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وأ. اشفيجلر مؤلف تاريخ عام للفلسفة وأ. هيلجنفلد A. Hilgenfeld. وأصدر مؤلفات عديدة تناول خصوصاً الموضوعات التالية: المانوية، الغنوصية، اللاهوت العقائدي، تاريخ العقيدة المسيحية، تاريخ الكنيسة، النصوص القانونية للعهد الجديد من الكتاب المقدس والوثائق الأولى المتعلقة ببداية المسيحية. وفيها يكشف عن تأثيره الكبير بفلسفة هيجل.

ونذكر من هذه المؤلفات ما يلي:

- a) Das Manichäische Religionssystem, Tübingen, 1831.
- b) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, Tübingen, 1833.
- c) Die Christliche Gnosis, Tübingen, 1835.
- d) Der Christliche Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen, 1837
- e) Die Christliche Lehre der Versöhnung, Tübingen, 1837.

مراجع

- S. Berger: Baur et les origines de l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg, 1867.
- J. Theruas: Mélanges de littérature et d'histoire religieuse, Paris, 1899, pp. 1- 195.
- L. Perriraz; F. C. Baur, son influence sur la critique et l'histoire au XIX siècle, Lausanne, 1908.
- C. Fraedrich: F. C. Baur, Begründer der Tub. Schule als theologie, Schriftsteller und charackter, Gotha, 1909.

الجمال»، بل هو الذي حدد مفهومه ووضع القواعد الأولى للتقويم الجمالي. يقول باومجارتن أن ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حسية، وأخرى عقلية. الأولى غامضة، والثانية واضحة متميزة. وبين كلا النوعين يوجد نوع وسط هو امتثالات واضحة ولكنها ليست متميزة، تدرك بوضوح لكن دون تمييز. وهذا النوع من المعارف هو ميدان علم الجمال و«الشعر قول حسي كامل» و«الغاية الجمالية هي تكميل المعرفة الحسية بما هي حسية. وذلك هو الجمال. وينبغي تجنب التشويه بما هو تشويه: أي القبح». ولا بد من الاستعداد الفني والعبقرية والاهتمام والممارسة من أجل إدراك الجميل.

مؤلفاته

- Metaphysica, Halle, 1739.
- Ethica Philosophica. Halle, 1740.
- Aesthetica, Frankfurt am Oder, 2Voll. 1750-1758.
- Initiae Philosophiae practicae primae, 1760.
- Ius naturae, Halle, 1765.
- Philosophia generalis, Halle, 1769. ed. Förster.

مراجع عنه

- E. Bergmann: Die bergündung d. deutschen Asthetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier, Leipzig, 1911.
- Alb. Reimann: Die Asthetik A.G. Baumgartens Halle, 1928.
- Peters: Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Bezie hungen zum Ethischen, Berlin, 1934.
- B. Croce: Ultimi Saggi, Bari 1935. pp 79-105.
- B. Croce: Estetia, 13^a ed... Bari. 1965. pp. 233-41.

بدوي (عبد الرحمن)

فيلسوف مصري ، ومؤرخ للفلسفة . فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه « الزمان الوجودي » الذي ألفه في سنة

باومجارتن

Alexander Gottlieb Baumgarten

ولد في برلين في ١٧ يونيو سنة ١٧١٤ ، وتوفي في فرنكفورت على نهر الأودر في ٢٧ مايو سنة ١٧٦٢ .

درس الفلسفة منذ سنة ١٧٣٠ مع كريستيان فولف، وصار أبرز تلاميذه ومذيعي فلسفته. لكن شهرته الرئيسية إنما تدور على أبحاثه في علم الجمال، التي بدأها بكتابه Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (هالة سنة ١٧٣٥) وفيه بذور آرائه في علم الجمال، التي نماها فيما بعد أثناء محاضراته في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر وعبر عنها بصورة منطقية في كتابه الذي لم يتمه، وعنوانه Aesthetica (في مجلدين، فرنكفورت على نهر الأودر، سنة ١٧٥٠-١٧٥٨، وقد أعيد طبعه بالأوفست في مجلد واحد في Hildesheim سنة ١٩٦١).

وأصدر كتابا عن «الميتافيزيقا» Metaphysica (هالة، سنة ١٧٤٠) فيه عرض آراء أستاذه فولف، وهذا الكتاب هو المتن التدريسي الذي استند إليه كنت في محاضراته (راجع كتابنا عن «امانويل كنت» ج١). وتتصف بالوضوح وحسن التقسيم، ولكنه يستند تماما إلى آراء ليبنتس في الانسجام الأزلي وآراء فولف.

وفي كتابه المذكور آنفا: Meditationes وضع لأول مرة الاصطلاح Aesthetik للدلالة على فلسفة الفن والجمال، لكن باومجارتن لم يقتصر على اختراع اسم «علم

السادس عشر والسابع عشر، ثم أندريه لالاند (١٨٦٧ - ١٩٦٣) André Lalande وبيرو A. Burloud عالم النفس والأستاذ بجامعة رن Rennes. ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٣ - ١٩٤٧) الذي كان مثلاً كاملاً للإنسان: نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متعمقاً في قراءة النصوص الإسلامية مع المام بالفكر الأوروبي.

كما أفاد إفادة جليّ - في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين، من بول كراوس (١٩٠٠ - ١٩٤٤) الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية، كما كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والنقد التاريخي. وكان كراوس مهتماً بالتراث اليوناني في العالم الإسلامي، وبجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي بخاصة. فكانت لكراوس اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، خصوصاً الأبحاث المفردة منها.

وفي ١٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨ عين بدوي معيداً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (القاهرة الآن)، وتولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقيه من دروس على طلاب الليسانس في مادتي «مناهج البحث» و«ما بعد الطبيعة» كما قام منذ يناير سنة ١٩٣٩ بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية وشرح نصوص فلسفية بالفرنسية لطلاب قسم الفلسفة.

وفي الوقت نفسه حضر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند ثم كواريه، وكتبها باللغة الفرنسية، ونوقشت في نوفمبر سنة ١٩٤١، وكان موضوعها: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» وقد طبعت هذه الرسالة في سنة ١٩٦٤ بالفرنسية في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (ضمن منشورات كلية الآداب - جامعة عين شمس).

وابتداء من العام الدراسي ١٩٤١ - ١٩٤٢ قام بتدريس المنطق وجانب من تاريخ الفلسفة اليونانية. وفي السنة التالية بدأ بتدريس مناهج البحث العلمي إلى جانب المنطق ونصوص في الفلسفة اليونانية، واستمر على ذلك إلى أن ترك جامعة فؤاد إلى جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) في صيف سنة ١٩٥٠.

وكما قلنا من قبل ألف رسالة للحصول على الدكتوراه

١٩٤٣ وقدمه رسالة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، ونوقشت هذه الرسالة في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بها على إجازة الدكتوراه في الآداب - تخصص فلسفة. وتمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة. والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي.

وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر، ونيتشه.

حياته

ولد في الرابع من شهر فبراير سنة ١٩١٧ (سبع عشرة وتسعمائة وألف)، في قرية شرباص (مركز فارسكور، وكان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية، ثم صار ابتداء من سنة ١٩٥٥ يتبع محافظة دمياط). وتقع على النيل بين المنصورة (٤٢ كم) ودمياط (٢١ كم). وكان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة ١٩٠٥، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك. وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء، وثروتها أراض زراعية.

ودرس في مدرسة فارسكور الابتدائية وحصل منها على الشهادة الابتدائية في سنة ١٩٢٩ وكان أول مدرسته كما كان ترتيبه ٣٥٤ من كل الحاصلين على الشهادة الابتدائية في القطر المصري ويقدر أن أكثر من ثلاثين ألفاً، وفي أثر ذلك دخل المدرسة السعيدية في الجيزة (على الشاطئ الآخر من القاهرة) حيث حصل على شهادة الكفاءة في سنة ١٩٣٢ ثم شهادة البكالوريا سنة ١٩٣٤ وكان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر.

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) القائمة في الجيزة واختار قسم الفلسفة، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة ١٩٣٨. وتلمذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين ممتازين هم: ألكسندر كواريه Alexandre Kovre (١٨٩٢-١٩٦٤) صاحب المؤلفات العظيمة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين

الكلية وطلابها مرة كل يوم أحد في كل أسبوع وهي التي تمخض عنها كتابه « تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني للهجرة » (الكويت سنة ١٩٧٥) .

ثم انتقل إلى جامعة الكويت من سبتمبر سنة ١٩٧٤ أستاذاً للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب ، ولا يزال في هذا المنصب حتى كتابة هذه السطور .

ولكنه في أثناء هذا كله كان يوالي إنتاجه في الفلسفة وفي الأدب منذ أن بدأه في سبتمبر سنة ١٩٣٩ لما أن أصدر كتابه الأول : « نيتشه » (القاهرة ، سبتمبر سنة ١٩٣٩) ، وقد بلغ عدد مؤلفاته التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة وعشرين كتاباً ، منها خمسة مجلدات باللغة الفرنسية ، إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات العلمية الدولية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية والألمانية والاسبانية . وسيجد القارئ ثبناً بهذه المؤلفات في نهاية هذه المادة .

وشارك في السياسة الوطنية فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠) ، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (١٩٤٤ - ١٩٥٢) . واختير عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر ، وكانت تضم صفوة السياسيين والفكرين والقانونيين (خمسين عضواً) وأسهم خصوصاً في وضع المواد الخاصة بالحرريات والواجبات . وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤ . لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمائنات للحرريات والحكم الديمقراطي السليم ، ووضعوا بدلاً منه دستور سنة ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سنداً للطغيان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات .

ثبت مؤلفاته الفلسفية

بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور

- ١ - نيتشه ، القاهرة سنة ١٩٣٩
- ٢ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٩٤٠
- ٣ - اشبنجلر ، القاهرة سنة ١٩٤١
- ٤ - شوبنهاور ، القاهرة سنة ١٩٤٢
- ٥ - أفلاطون ، القاهرة سنة ١٩٤٣

بعنوان « الزمان الوجودي » في سنة ١٩٤٣ ، وناقشها في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بذلك على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول (= القاهرة حالياً) ، وقد نشرت هذه الرسالة في سنة ١٩٤٥ ، وكان معها ملخص واف باللغة الفرنسية . وفي أثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل سنة ١٩٤٥ . ثم صار أستاذاً مساعداً في نفس القسم والكلية في يوليو سنة ١٩٤٩ .

وانتقل إلى كلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (= جامعة عين شمس حالياً) في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٠ لينشئ قسم الفلسفة بها وتولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة ١٩٧١ . وفي ٢٨ يناير سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً ذا كرسي في هذه الكلية .

وفي المدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ كان معارفاً أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « كلية الآداب العليا » التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون Lyon بفرنسا .

وعمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرة في المدة من مارس سنة ١٩٥٦ حتى نوفمبر سنة ١٩٥٨ .

وفي فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧ وكانت ثمرة هذه المحاضرات كتابه بالفرنسية La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe الذي طبع في سنة ١٩٦٨ لدى الناشر Vrin في باريس ضمن مجموعة « دراسات في العصور الوسطى » (التي كان يشرف عليها اثنين حلسون ، عضو الأكاديمية الفرنسية وأعظم باحث معاصر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط) .

ثم عمل في كلية الآداب بالجامعة الليبية بينغازي ست سنوات (١٩٦٧ - ١٩٧٣) أستاذاً للمنطق والفلسفة المعاصرة .

ثم عمل أستاذاً في كلية « الإلهيات والعلوم الإسلامية » بجامعة طهران في العام الدراسي ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، أستاذاً للتصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية لطلاب الدراسات العليا مع إلقاء محاضرات عامة في التصوف الإسلامي على أساتذة

- ٦- أرسطو، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٧- ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٨- خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٩- الزمان الوجودي، القاهرة سنة ١٩٤٥
- ١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سنة ١٩٤٥
- ١١- المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة . القاهرة سنة ١٩٤٧
- ١٢- أرسطو عند العرب، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ١٣- الانسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ١٤- شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٤٧ .
- ١٥- منطق أرسطو، الجزء الأول - تحقيق ودراسة القاهرة سنة ١٩٤٨
- ١٦- رابعة العدوية، القاهرة ، سنة ١٩٤٨
- ١٧- شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩
- ١٨- منطق أرسطو، الجزء الثاني . القاهرة سنة ١٩٤٩
- ١٩- روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة . بيروت سنة ١٩٤٩
- ٢٠- الإشارات الإلهية للتوحيدي، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٥٠
- ٢١- الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص . القاهرة سنة ١٩٥٠
- ٢٢- منطق أرسطو، الجزء الثالث . القاهرة سنة ١٩٥٢
- ٢٣- الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٢
- ٢٤- فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٣ .
- ٢٥- « البرهان » من « الشفاء » لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٧- في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٥
- ٢٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٧
- ٣٠- أفلوطين عند العرب . دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٥٥
- ٣١- مختار الحكم للمبشر بن فاتك، دراسة وتحقيق . مدريد ، سنة ١٩٥٨
- ٣٢- الخوارج والشيعة لفلهووزن .، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس، القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٦٠
- ٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة سنة ١٩٦٠
- ٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة سنة ١٩٦١
- ٣٧- المنطق الصوري والرباضي، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٣٨- فلسفة العصور الوسطى، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٣٩- مؤلفات الغزالي، القاهرة سنة ١٩٦١
- ٤٠- مؤلفات ابن خلدون، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٤١- النقد التاريخي، القاهرة سنة ١٩٦٣
- ٤٢- مناهج البحث العلمي، القاهرة سنة ١٩٦٣
- ٤٣- فضائح الباطنية للغزالي، سنة ١٩٦٤
- ٤٤- الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول سنة ١٩٦٥
- ٤٥- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت سنة ١٩٦٥
- ٤٦- رسائل ابن سبغين، القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٤٧- الطبيعة لأرسطو، الجزء الثاني . القاهرة سنة ١٩٦٦
- ٤٨- فن الشعر لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٤٩- المثالية الألمانية : شلنج، القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٥٠- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بنزوي . ترجمة جـ١ سنة ١٩٦٤
- ٥١- الوجود والعدم لسارتر، ترجمة ، بيروت سنة ١٩٦٥
- ٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، جـ٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٧
- ٥٣- ابن عربي لأسين بلاتيسوس، ترجمة ودراسة . القاهرة سنة ١٩٦٧
- ٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازي سنة ١٩٦٩
- ٥٥- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، بنغازي سنة ١٩٦٩
- ٥٦- مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، بيروت سنة ١٩٧١
- ٥٧- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت ، سنة ١٩٧١
- ٥٨- كرنيداس القورينائي ، بنغازي ، سنة ١٩٧٢

- sique», in *Philosophie*, Hachette, 1972.
4. Histoire de la philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.
5. Quelques Figures et thèmes de la philosophie islamique. Paris, Maisonneuve - La rose, 1979.

مراجع

- مصطفى عبد الرازق : « نيتشه » ، مجلة السياسة الأسبوعية « سنة ١٩٣٩
- إبراهيم مدكور : « نيتشه » ، مجلة « الرسالة » ، سنة ١٩٤٠
- طه حسين : « الزمان الوجودي » ، « الإلحاد في الإسلام » مجلة « الكاتب المصري » ، سنة ١٩٤٥ .
- F. Gabrieli: Historia de litteratura araba.
- F Rosenthal: «Prolegomena to an abortive edition» in *Orientalia* 1965.
- L. Gardet: Hommes de L'Islam, 1975.

فلسفته

والخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الماخصين اللذين كتبهما تلخيصاً لمناقشة رسالتيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي» .

مشكلة الموت

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماعه للكلمة «مشكلة الموت» أن يتساءل: هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أولسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة، لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين؟ .

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى «مشكلة» من ناحية، وأن ننظر نظرة .. إجمالية من غير شك - إلى معنى الموت من ناحية أخرى، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلة الموت، وأن نتبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة . حتى إذا ما استطعنا أن نتبينه، تيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداهها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية. وسنرى حينئذ أن هذا البحث ، الذي يبدو لأول وهلة أنه

- ٥٩ - سوتسيوس القورينائي، بنغازي ، سنة ١٩٧٢ .
- ٦٠ - التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٧٢ .
- ٦١ - رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، بنغازي ، سنة ١٩٧٣
- ٦٢ - مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني . بيروت سنة ١٩٧٣
- ٦٣ - أفلاطون في الإسلام ، تحقيق . طهران ، سنة ١٩٧٤
- ٦٤ - صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق ، طهران سنة ١٩٧٤ .
- ٦٥ - مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت سنة ١٩٧٥
- ٦٦ - الأخلاق النظرية، الكويت ، سنة ١٩٧٥
- ٦٧ - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، الكويت سنة ١٩٧٥
- ٦٨ - أمانويل كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٦
- ٦٩ - الأخلاق عند كنت، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٠ - فلسفة القانون والسياسة عند كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٩
- ٧١ - فلسفة الدين والتربية عند كنت ، بيروت سنة ١٩٨٠
- ٧٢ - طباع الحيوان لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٣ - أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق . الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٤ - الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٥ - حياة هيجل، بيروت ، سنة ١٩٨٠
- ٧٦ - تاريخ العالم لأورسوس، دراسة وتحقيق . بيروت سنة ١٩٨١
- ٧٧ - دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت سنة ١٩٨١
- ٧٨ - الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح . بغداد سنة ١٩٨٠
- ٧٩ - فلسفة الحضارة لاشفيتسر، ترجمة وتقديم . بيروت سنة ١٩٨٠

وباللغة الفرنسية

1. La Problème de la mort dans la philosophie existentielle. Le Caire, 1965.
2. La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.
3. «Philosophie et theologie de l'Islam à l'epoque clas-

يتصف أولاً بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعلٌ فيه قضاء على كل فعل؛ وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك؛ فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانات نموها؛ وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانات غير متحقق بعد؛ وقد تكون بمعنى أخرى ستفصلها فيما بعد.

وثالثاً أنه إمكانية معلقة، إن صح هذا التعبير: بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً ما. هذا يقيني لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه؛ فها هنا إذا علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى. وفي هذا المعنى يقول بَشْكال: «إنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني أجهل كل الجهل هذا الموت الذي لا أستطيع تجنبه».

ورابعاً أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى؛ فالكل قانون، ولكن كلاً منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت واحد آخر بدلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة - حالة موتي أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذٍ في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يجبرني عن حالة «المحتضر» فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. فما السبيل إذاً إلى إدراك حقيقة الموت؟.

وهكذا نرى أن الموت، سواء من الناحية الوجودية

يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، سينتهي بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام.

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الإجمالية التالية:

أولاً: إشكالية الموت؛

ثانياً: عناصر مشكلة الموت؛

ثالثاً: المشكلة الحقيقية للموت، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود؛

رابعاً: المعنى الحضاري لهذه المشكلة.

فلنبداً بحثنا إذاً بالحديث عن إشكالية الموت.

لكي نفهم معنى الإشكالية يجب أن نميز أولاً بين : إشكال problémétique وبين مشكلة problème. أما الإشكال فهو صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. والمشكلة هي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يحاول القضاء عليه، هي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته؛ هي تتبع هذه الإشكالية، كما هي في ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. فكان المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكال، ومحاولة تفسير هذا الإشكال. فالحياة مثلاً تنصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأصداد والتناقضات؛ ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة - بالتالي - للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالبنوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. هذا إلى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فإذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت، وجدنا أنه

ومن ناحية المعرفة، كله إشكال. ومن هنا نرى أن الشرط الأول، قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمتى يكون الموت مشكلة إذا؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه؛ ويحاول أن ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة. وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية.

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيري محلي في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت: وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة؛ ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية. والنتيجة لهذا هي أن البدائي والساذج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة؛ واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل القول فيها أشتنجلر وأوضحها تمام التوضيح، وهي إحدى الأفكار الرئيسية الموجّهة في هذا البحث؛ وسرى في ختامه ما لها من أهمية عظيمة، نظراً لما سبني عليها من نتائج تتصل بالغرض الأصلي من كتابنا.

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين: حالة إفناء الشخصية في روح كلية،

وحالة إفناء الشخصية في «الناس». فكل مذهب في الوجود يعني الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية، وعند هيجل بنوع أخص. فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أي ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميناه «الأنا المطلق»، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فيشته؛ أو سميناه «الروح الكلية»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل؛ فإن هذا من شأنه أن يجلب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر هذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعته لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عني بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى اجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص، وفي الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب، أعني في هذا الدور الذي يطلق عليه «دور بينا». فقد كان في هذا الدور خاضعاً لتأثيرين: تأثير «المسيحية»، وتأثير «الرومانتيكية». أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فستحدث عنه بعد قليل، أما تأثير الروح الرومانتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فأتت من ناحية فكرة شقاء الضمير التي لعبت دوراً خطيراً في تكوين اتجاهات هذه الروح. فالضمير الإنساني عند هذه الروح شقي بتأثير عوامل ثلاثة: فهو شقي أولاً لأنه لا يسعه إلا أن يظل مغلقاً عليه في وحدة من المستحيل القضاء عليها، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والعزّز أعلى درجة من الشدة؛ وهو شقي ثانياً لأنه يصطدم دائماً بحواجز وعراقيل وقوى اجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد في الضمير عراكاً باطنياً وتمزقاً داخلياً؛ وهو شقي ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذي عساه أن يصادفه في هذا العراك إنما هو انتصار واهٍ مؤقت، وأن هذا الانتصار يولد أيضاً في الضمير أملاً لا حد له، أملاً لا يمكن أن يتحقق، لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملاً كلياً في سعادة كلية، وإلا لن يكون ثم سعادة إن كانت جزئية فحسب. السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، ولا يمكن أن يحز الكل إلا

الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير - ؛ فإنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل ، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد؛ وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية، وعند فشته وهيجل بوجه خاص، ليست حرية بالمعنى الحقيقي، كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي، ونعني به شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرنا على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذ حرية؛ ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت.

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصَوَّرَ أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة: «بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت». فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالعلول، بين الموت وبين الخطيئة. وهي قد ربطت بينها أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة؛ فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية

في حالة الإفناء. فشقاء الضمير ينشأ إذاً من شعور الضمير أو الأنا بأنه لا بد أن يبقى في معزل عن المطلق ومنفصلاً عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحداً، وهذا لا يتحقق إلا بالفناء في المطلق. فلكي يحيا الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يزيل هذه أهوة التي تفصل بين الأنا وبين المطلق، والتي هي مصدر شقاء الضمير. ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على أنه فناء الجزئي في الكلي، أي أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث في مشكلة الموت، فإن مثاليته قد أتت أخيراً فشوت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها إياه طابع الشخصية.

وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: الأولى أنه لا مسؤولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسؤولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية؛ والثانية أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذ أن الحرية هي الإمكانية؛ ونحن قد رأينا من قبل وسنرى بعد قليل أيضاً أن الموت هو الإمكانية بل هو الإمكانية المطلقة وعلى هذا فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر. ولهذا عد بعضهم الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية، فقال انجلس سيليزيوس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألماني: «أنا أقول ان الموت احسن شيء من بين جميع الأشياء، لأنه وحده الذي يجعلني حراً».

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد، لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها

وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن من ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حيناً يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوّناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس العبارة السابقة: «وهكذا نفذ الموت في جميع الناس»، أي أن الموت عنصر مكوّن للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب؛ ولكنها حيناً أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضّحت بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الوساطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفداء. ولذا كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيها يتعلق بالموت، ونعني به القلق *Angst* *angoisse*.

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكوّن للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها. فلكني تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة: خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعني نيتشه وزمّل. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن

لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية والحرية والخطيئة؛ أي أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيم للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت الناحية الموضوعية كذلك.

والناحية الموضوعية نقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقة على أساس أنه عنصر مكوّن في الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذاً مكان داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله؛ وهذا هو السبب في أن الذين نظروا إلى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فإنه قد عني بالموت، بل قال عن الفلسفة إنها «تأمل للموت». إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا نفع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الكثيرون، وأهم هذه التفسيرات تفسيران: الأول تفسير شوبنهاور، والثاني تفسيره بالمعنى الذي يفسر به قول آخر شبيه به في اللفظ هو تأمل الموت *meditatio mortis* وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي؛ أما شوبنهاور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسي للفلسفة والمهم الأكبر للتفكير الفلسفي. فهذا تفسير خاطيء، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيسياً للتفكير الفلسفي، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسي للفلسفة. وكذلك الحال في التفسير الآخر، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة. وإنما الذي يقصده أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجنية في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن - أي لا بد من الموت - حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوّه. فكان الموت في نظر أفلاطون، إذاً جسر ومعبّر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور؛ هو ابتداء أولى من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية، حياة النفس حياة تأمل للصور؛ هو على

الموت مضاد للحياة». ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟.

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة وأن تفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول زمّل Simmel: «إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذي بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته». إن الحياة تقتضي الموت إذاً، وما هو حيّ هو وحده الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعيّن مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومحايث immanent لها إذاً، وليس عالياً transcendant عليها، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف. والخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتّاب العصور الوسطى في قصة «الفلاح البوهيمي» حين قال: «منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت». فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لا نقول عن النضج انه جاء دفعة واحدة، وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به؛ وإنما النضج فعل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الثمرة واستمر يسائر حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا يتفصل عنها أنّ وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة أخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الإمكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لإقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفذت كل إمكانياتها وزيادة؛ وطوراً آخر - لعله أن يكون الأكثر حدوثاً - يُقصّر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن

تكون قد حققت غير جزء ضئيل من إمكانياتها. بينما ظلت بقية الإمكانيات مؤجلة لا سبيل مطلقاً إلى وفاتها. ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته؛ وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر Heidegger ثم يَسْبِرُز Jaspers.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى - مشكلة نظرية المعرفة - وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات، أو عال transcendant على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظريته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هُسرل Husserl في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات phänomenologie على أساس فكرة الإحالة المتبادلة intentionnalité. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات. وحيث أنّ تلميذه هيدجر فطّق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعلين pragmatisme، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لا بد أن يكون أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة «اهتمام» Besorgen، بمعنى أن الإنسان وقد قذف به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء

وقوله «في العالم» يعبر عن السقوط. أما قوله: «الذاتي» فراجع إلى «الآنية». فقد قلنا إن الإحالة المتبادلة هي طابع الوجود، أعني أن كل شيء لا بد أن يحيل إلى شيء آخر. إلا أن هذه الإحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لا بد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو «الآنية»؛ فهو يحيل إذاً إلى ذاته، ومن هنا قلنا: «ذاتي» في تعريفنا للفظ «هم». وخلاصة هذا كله أن «الآنية» في هم من أحل ذاتها؛ أو بعبارة أخرى «الآنية» مهمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود، فإننا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الإضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن «هذا الوجود» يضم ويضمم إمكانيات ذاتية باستمرار أو بعبارة أخرى أن «الآنية» في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمه الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانيات قد كان، أعني أنها تتسم بسمه الماضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بـ أشياء. فكان «الآنية» إذاً تتسم بسمه الاستقبال والماضي والحضور أي بآليات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي للوجود. وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آتات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واشينجلر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية *Zeitlichkeit*، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية، ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد.

التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله. وإنما ستكون هذه الأشياء مصدرأ «لاهتمامه» بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما ينعكس أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائئاً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة «الاهتمام» استحالت هذه الصلة إلى صلة هم *Sorge*.

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم «الآنية» ترجمة للكلمة الألمانية *Dasein* وهي كلمة من العبر أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم «الوجود الماهوي» *Existenz*، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم، وأعني بها التفرقة بين «الواقعية» *Wirklichkeit* و«الإمكانية» *Möglichkeit*: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي، والثاني هو الوجود الإمكانى أو الماهوي والصلة بين الوجود الماهوي وبين الوجود الواقعي أو «الآنية» على أنحاء ثلاثة: فمن حيث أن الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً *Entwurf projet*، ومن حيث أن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار «الآنية»، وإن كان جزء ضئيل من الإمكانيات هو فقط الذي تحقق، تسمى الصلة واقعية *Fakzitat, effectivité*، ومن حيث أن الآنية هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطاً *Verfallen, déchéance* وهذه هي الخصائص الرئيسية «للآنية». ونحن قد قلنا إن «الهم» هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا «الآنية»، فلا بد إذن أن نجد في «الهم» هذه الخصائص الرئيسية الثلاث. ولهذا نجد هيدجر يعرف الهم بأنه: «الوجود الذاتي - مع الإمكان - بالفعل - في العالم» *Sich - Vorweg - schon - in der - welt - sein*. وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية. فقلوه: «مع الإمكان» يعبر عن الإضمار والتصميم، وقوله «بالفعل» يعبر عن الواقعية،

باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. أجل، إن هذا «الليس بعد» إمكانية، ولكنها إمكانية متمتعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق. -وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الإمكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود» أن لا يمكنه تحقيق حطوره بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الإمكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الإمكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت. وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ «نهاية» يطلق بمعانٍ عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه «انتهى»، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء؛ ويقال عن طريق في حالة بناء إنه «انتهى» هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد؛ ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أي ليس بعد هذا شيء منه بقاءً؛ ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى أنها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت إنه أنتهاء بأي معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهي أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت - كما أثبتنا - موجود في الوجود منذ هو وجود أي منذ كينونته. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو «وجود لفناء» Sein zum Ende.

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تنامي الوجود جوهرياً.

ولكن توجد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد نفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية.

فلننظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. «الزمانية الأصلية الحقيقية تصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى أنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولى للزمانية الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل». ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية «الآنية» هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تتحقق بعد، أي أنها في حالة الاستقبال. فالمستقبل إذن جوهر الوجود. ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل. يجب علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون «الآنية» في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانات أخرى لم تزل غير متحققة. ومعنى هذا أن «الآنية» - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكون كلاً تاماً، بل لا بد أن يوجد فيها باستمرار «نقص» بسبب عدم تحقق جميع الإمكانيات؛ أي أن «الآنية»، على حد تعبير هيدجر، في حالة «تأجيل» باستمرار. وفكرة التأجيل Ausstand، sursis، هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بتعمق معناها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها «ليس بعد»، وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين: فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يقال عن باقي دين: لم يدفع بعد، أي أننا في هذه الحالة نجزي الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى سنأتي فضاف - مجرد إضافة - إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينها يقال عن «الآنية» إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن «الآنية» لا يمكن أن تقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلي، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو «الذي ليس بعد» عنصر جوهري في «الآنية»، فهذا الوجود هو عينه مؤجله. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذٍ هذا «الليس بعد» أو المؤجل؛ وهو موجود بوجوده.

وهذا «الليس بعد»، الذي هو عنصر جوهري في الوجود، معناه النقص، أي أن «هذا الوجود» ينقصه شيء

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة النفسانية للموت، وتدور حول البحث في الشعور الإنساني نحو الموت، أولاً بإزاء موت الذات الخاصة وثانياً بإزاء موت الآخرين. لكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المُخْتَضِر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أو شر؟ ولكن هذا البحث لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية، أي أن البحث لا يتيسر إلا على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في المشكلة الحقيقية. وفي هذه الناحية التقويمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق، خصوصاً فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد. لأن المنطق يقوم - حتى الآن - على أساس قانون التناقض، بينما نجد أن مشكلة الموت قد بدا أنها قد انتهت إلى القضاء على هذا القانون.

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم، فإن هذه المسائل ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان «ظواهريات الموت»، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان «تقويمية الموت»، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان «إلهيات الموت»، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان «وجوديات الموت». وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناؤه بعد، وإنما انتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر، وظفرنا بإشارات وملاحظات داخلية في نطاق «ظواهريات الموت» بفضل يسبرز. وبقي إذ إقامه هذا المذهب كله على أساس البرنامج الذي رسمناه، أو على أي أساس آخر يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظرة إلى الوجود.

والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجود قيام هذا المذهب، لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذان بقيام حضارة جديدة، وطور النهاية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلاً من قانون النهار الذي يتحكم في أطوار النمو والنضوج للحضارة. ووجدان الليل يتعلق دائماً بالجانِب المظلم، جانب الفناء، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت. وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود؛ ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل. وليس من شك، بعد أبحاث اشبنجلر في فلسفة الحضارة ومن جرى في أثره مثل برديائف Berdiaeff، في أن الطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية.

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تنجبه فيها بنظرها إلى الموت إتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود. فكان منطق الحضارة إذاً - سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجود قيام هذا المذهب الجديد اليوم؛ والمسؤولية في إقامته مسؤولية مزدوجة كذلك.

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسؤولية؟.

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. فالوجود نوعان : مطلق ومعين، وكلاهما يطلق بعده معانٍ. أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها : أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها. وإذا كان كذلك، فهو غير قابل لأن يجد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تعين. وتلك خاصيته الثالثة، إذ ما دام غير قابل لأن يجد، فإنه سيكون غير معروف الماهية. ولكنه مع ذلك معروف الآتية، لأنه الصفة الأولى كل الأولية.

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة، مما كان مصدر الإشكال في

وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبدل فيه حريتها وتنقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدح ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً . كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاء على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها . ولك أن تسأل بعد هذا : ولماذا لا نعدا موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ؟ أولست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها ؟ أولسنا نضعها ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقعنا فيها حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلي المطلق ؟ .

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا .

أما الذات فهي الأنا المريد . والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول : أنا أريد . ولكي يجد المرء ذاته ، فعليه أن يشدها في فعل الإرادة ، لا في الفكر كفكر ، أي كحالة لا كعملية . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكرات المعروفة . لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر ، فهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكرات . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيد في شيء ، لأننا سنكون حينئذٍ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة : « أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود » . ولن نكون حينئذٍ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد ، من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل .

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دي بيران بحق : فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابهة يقتضي بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية . والذات الحققة ، الذات البكر

فكرته باستمرار . فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بواسطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » . وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينية ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفتى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد . كما أن ما تضمنه من معانٍ ، هي من خصائص الوجود الحقيقي ، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع .

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية ، والفردية هي الذاتية ، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ذلك أن الموجود المعين على ثلاثة أنحاء : وجود الموضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته . أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية . والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات . أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته .

أما الوجود الثاني ، أي وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته . ففيه الأنا في نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه ، لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبية التي تحاول أن تغض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستيطان الذاتي . فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، يحيل إلى نفسه . وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته ، وهو المسمى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء في ذاته ، وهو وجود لا يبرره شيء ، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد ، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه . ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، مما يعطينا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا .

لم يبق إذن إلا وجودان : وجود الذات ووجود الموضوع . فهل نرد الأول إلى الآخر ، كما فعلت المادية ؟ أو نرد الموضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذاك . إذ

بالغير أو بالأشياء .

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن شئ وجودين ، وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية ، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق العيني يتم في العالم ، ويسمى حينئذ بالآنية . وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر ، للوجود الممكن ، أعني عرض ما فيه ، لأن في هذا كيفية وجودها ، أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو ، وإلا لما كان شئ تحقق ، وبالتالي لم تكن شئ آنية . والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة ، والآنية بوجه خاص ، بدون الزمان محاولة فاشلة . فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية ، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية ، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق ، أي للآنية . وعلى هذا فلا بد لنا ، لكي نفهم حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود ، لكل ما في الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن ، والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي ، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة . ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « في الزمان » ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية . وكل هذا في داخل هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان ، هو الوجود الفاني ، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدى ، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات ، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها .

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته . وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « في الزمان » ، وكأن الزمان إطار يحول فيه الوجود ، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه « فوق الزمان » أو « خارج

التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي ، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية .

لكن الحرية تقتضي الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات ، فإذا كان جوهر الذات في الحرية ، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية . وهذه الإمكانية ليست مطلقة ، أي خالية من كل تحقق ، بل لا بد لها من أن تتحقق . ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة ، والضرورة هنا هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم ، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء .

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد ، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها ، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل ، إن أمكن . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات ، وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم ، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها ، أما الذات التي اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية ، أي الوجود - في - العالم بين أشياء .

والوجود الحقيقي الأصل للذات هو الوجود الماهوي ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها . وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة ، أو هذا الأنا ، هو إذن الوجود الأصل الذي أصدر عنه في كل أفكاره وأفعاله . وهي حينئذ في حالة عزلة كاملة ، وحيدة مع مسؤوليتها الماثلة ، شاعرة بأن لها معنى لانهاياً ، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهي حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الأبلية في قولها : « أنا وحدي مع الله وحده » والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي ، أما الوجود الموضوعي ، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود زائف ، لأنني لا أكون فيه مالكا لذاتي ، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي . والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات . فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال

الأقل- هو وجود الذات، حتى إننا سننتهي في آخر الأمر إلى- قصر الوجود على وجود الذات.

٤- أن المولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي ، وأنية .

٥- أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما بينها ، والصلة بينها وبين الواقع .

٦- أن مُشاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المُسلِّمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

٧- أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي . تلك أهم النتائج ، والناظر إليها يلمح فيها القسّمات العامة للمذهب في الوجود .

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود الحي لا تنبض بدمه . إنما يتم هذا الشعور حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره في الحياة المضطربة ، في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره . وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل ، لسنا ندري كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسبجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « معاناة » لكي نزيل فكرة العيان والرؤية ، وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهي مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة في ظاهريات هسرل أن تحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفي هذا إمعان في التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى العيني المتقوم قدر المستطاع ، فضلاً عن أن نصيب

الزمان « هو أيضاً زمني ، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود . وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية ؛ فالزمان هو المقوم الجوهرى لماهية الوجود ، والعامل والفاعل في تحديد معناه .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك . فإذا كان كُنت قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، فإن في وسعنا أن نعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود .

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلباً كله بل هو إيجابي في أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المؤدي إلى تحقيق الغاية ، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين، ثم المذهب النقدي ، أي المتصل بنظرية المعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي ، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون . هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان : المذهب المطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبي الذي وضعه أينشتين .

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١- أن الزمان نوعان . زمان فيزيائي ، وزمان ذاتي ، ونسبمه بعدُ بالزمان الوجودي .

٢- أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسرئى أن الزمان عامل جوهرى مقوم للوجود .

٣- أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة إلى الإنسان على

السكون ، والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب . والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطلق عقلي ، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض ، مما اضطره الى فكرة الرفع ، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطق ، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحفظ للديالكتيك هذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغيير الشامل للأضداد .

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، ونسميه باسم التوتر . فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

لهذا كان لا بد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته ، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر .

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة ، وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى - مما يكون ثمان عشرة مقولة ، هي :

عاطفة

أصل :	تألم	حب	قلق
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طرفة
مقابل :	أمان	مواصلة
وحدة متوترة :	خطر آمن	طرفة متصلة

الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلي تجريدي واضح ، أما نحن فترفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي ، لا بالوجود الذاتي لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلا معنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات .

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنها مستقلة تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي ، والوجود الذاتي إنما يتحقق ما به من إمكانيات في العالم ، أي في الوجود الفيزيائي ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلي إذن مهياً لخدمة العالم الوجداني .

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس في هذا أي معنى من معاني التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع ، فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه ، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُفّي عليها من زمان بعيد ، فلا معنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهي التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن . ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية

هرثمن ونيتشه حتى بودلير ودوستوفسكي ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا ، فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالي للآفة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التآلم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو : إن الحضارة تسلب المرء السعادة .

فالتآلم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيتها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآتية ، فإن التآلم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية ووجودها ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعي النظرة النفسانية المبذلة .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتآلم . ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تآلم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بالتآلم خالص كما في الأحوال الأخرى للتآلم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعان في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين التآلم وتضيئها في نوع من الوحدة ، لو عمقت لكانت وحدة التوتر : فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور ، والمثل التاريخي الواضح عليه ، سقراط الذي كان باسماً في أشد لحظات المحنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير .

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفيض بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي . وينتقل إلى الآتية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومنفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابياً ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيها من نفور وتناقض .

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية ، فإن بحثنا هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودي ، أعني معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة . فلنأخذ في بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز .

أما التآلم فشعور الذات بأن شيئاً يجدها في وجودها العيني . فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به ، لأن الاتجاه الأصلي فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير ، لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجري في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقى ، وهي بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظته النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأوها أن التآلم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير في شيء ، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقي مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكلما ازدادت الإمكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . ولذا نرى البدائي أقل تآلماً من المدني المتحضر ، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر المدينة فيه يتآلم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهليني : فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهومري ، يرى في العصر الهليني وجوهاً شفهها السقم . وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها ، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وإدوارد فون

بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم . وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى اغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد ، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية . والثالث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، أي يشير إلى تحقق مضي وكان ، بينما الثاني ينشأ عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي ، والثاني بطابع المستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري هذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها ، ونقول ضروري لأن الشعور بكل ثالث منها لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه دائماً يشير إلى آت لم يحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمرة حب . والالم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق . فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل في تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي ، والثاني عن المستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي غني بدراستها كبركجور وفي أثره هيدجر . وخلاصة تحليلها أن القلق يكشف عن العدم . ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم ، تفقد الآنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الإمكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد ، وبالتالي ستظل ثمرة أشياء لم تتحقق . فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الإنسان في حال القلق ، إذ نشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبى كَمَا نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب .

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبى وحده ، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب إيجابي . ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني ، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تعين في الوجود الحاضر في العالم . وهذا النبذ هو الفعل الناشئ عنه العدم . وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب نقوم به في داخل الوجود ، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني .

إمكانيات . وهي حالة تصل أوجها في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن . وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السار ، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالث الثاني في مقولات العاطفة ، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره ، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي ، بل بالعكس تماماً ، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها ، والدافع إليه تمثل الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص ، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات وغوها ، وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية ، كما هي الحال في الحب الصوفي الإلهي ، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء . ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات ، فإنه ينصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل . وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج ، أي بغريزة النسل .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثره ، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب ، حتى قال نيتشه : إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية .

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي « الغيرة » ، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه . وهي لهذا حب كاره ، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية .

ولو نظرنا إلى هذا الثالث الثاني وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآنية ، أما الثالث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء

التحقق .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني - حال وجدانية لا فكرية - بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما يبسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً ، أقوى منه في حال المعرفة بالألم ، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينما هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر .

والحال أظهر في الإرادة منه في العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن . وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه .

ولما كان الممكن لانهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تحاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التأت على الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق . لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها . وفعل المخاطرة فعل لا معقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ، ولذا قال نيتشه : « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر » وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة ، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود . وكلما قل نصيب نعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجلييلة هو المخاطر الكبير ، ومن لا يحاطر ، لا يظفر بشيء .

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه اجزاء ، ولذا فإنها تتم في « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور في

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن ، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لا سمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن . وإذا زاد القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة . ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن .

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذي دعا إليه نيتشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا . فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق « منه » . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق « عليه » فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء في تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص : حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين .

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو « الآن » ، إذ نشعر إبانها بتباطؤ الزمان .

وبذا ينتهي بياننا لمقولات العاطفة . ومنه يمكن أن نستنتج :

١ - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على « بيئة الحضور بالفعل » .

٢ - أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول يشير إلى الماضي ، والثاني إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر .

٣ - أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهري للوجود يعين كميّاته ، ويحدد طبيعة أحواله .

٤ - أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود - وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينوع الخي للوجود .

٥ - أن أحوال العاطفة أحوال للوجود الذاتي في حال

إلى فكرة المتصل . فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجود الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التجمعية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسيم ، كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها ، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية » ، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟ .

وليس معنى هذه الإهابة بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر .

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل . وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة .

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟ .

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدهد لنا على أنه طفور متعالٍ ، لأن في تحقيق الإمكانات سموً وارتفاعاً بالذات وإغناءً لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار . فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسلمة ، إن الوجود قد سُلِمَ لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بإمكاناته متحققة في حركة مستمرة : إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام . وهو إذن تعالٍ موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد . ولذا يتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تنصف بأنات الزمان الثلاثة هي الأخرى : الخطر يتصف بالحاضر ، والطفرة بالماضي ، والتعالى بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة .

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود ، وجدنا أنها يعبران معاً عن وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة ، أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال . والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل ، والحال انفعال ، القوة لتحقيق الإمكان ، والحال للتحقيق بالإمكان .

الزمانية ، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية . وهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلاً . فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة ، والمخاطرة تتم في الآن . ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر ، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير . ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر هو أن يكون مصدره وهماً . فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي ، فلم يعد غير الخطر الأمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانات في حرية ومسؤولية .

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً ، أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر . ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة « الطفرة » .

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه في داخل ذاته . وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود . فمذهبنا هو أن الوجود مكوّن من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد غلّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى . ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى .

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بمابهيتها ، أعني بوجودها الماهوي ؛ كما لا بد لها من الاتصال بالغير ، ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة . والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق ، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجوي فيه ، وإلا وقعنا في الاتصال .

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لا بد من القول بفكرتين : « اللامعقول ، واللاعالية » .

أما اللامعقول فیدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم ، كعنصر مكوّن له ، والعدم يناظره اللامعقول ، من الناحية الفكرية . وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعالية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً

وبذا ينتهي بيان المقولات .

والمقولات تفضي بدورها الى وضع منطق جديد ، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر . فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي ، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد ، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي الرياضيات ، وهي التي يميل المنطق العقلي ، كما هو طبيعي ، إلى التشبه بها اليوم .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد ، الذي نسميه منطق التوتر ، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه ، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي ، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود . إنما نجتزئ هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية ، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي ، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن نقیض الهوية ، لأن هذه تشدد المتساوي والمؤتلف ، والتوتر يشدد اللامتناهي والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، مما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي .

والنتائج لهذا عديدة ، وأولها في نظرية الحمل ، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير ، يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان في ذلك أوهام عدة : أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة : فالحيوانية غير النطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شيء جديد ، بينما نحن نرى الإنسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق . فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة بلبسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية

القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحمل يدل على خلق ، وبالتالي يتضمن الجدة .

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقد المنطق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالي يدل على جدة .

وعلينا إذن أن نلغي مبدأ المنطق التقليدي كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية . الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل . أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة .

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الزمانية » ، بدلاً من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة ، فعلينا أن نقسمها من حيث الزمانية إلى : أحكام حضور ، ومضي واستقبال . ولا بد من تعيين الزمانية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي : سقراط فان ، إذا لم أتبعه بقولي : حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً . وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملفوظة .

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالاً واحدة للوجود . فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود منتصف بها ، واتصافه بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفته هي عين ماهيته .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذوكم . ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهرى مقوم للوجود منذ كينونه . ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي . فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبى . والسلب نوعان :

مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجدير بالعناية حقاً .

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب . فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انقسام لها .

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود. والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسائله . فإدخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي العدم ، والعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان ، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان. والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعيين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي ، وهي فكرة العدم .

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنين : النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تكن بتحليل مضمونه كثيراً . وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي ، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي ، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر . ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص ، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم - كما قلنا - ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبت إمكانات ، وأخذ أخرى . ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهب في الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان . لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم ، بوصفه التناهي المطلق .

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة

العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني . والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة . فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي للمفهوم . فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات ، في الوجود الذاتي . ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية .

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حولها دون جدوى حتى الآن، كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكون للوجود ، والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع ، وليس منها من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علياً ؛

وهي ثانياً تضيء هالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن . فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية ، أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدماً . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم وأوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله .

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد . إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو : ما العلة الفاعلية

لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية ؟ .

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود ، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون ، أي الوجود العيني بوجه عام . لذا كان الزمان خالفاً . ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان . ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث : المنفصل ، والتوتر ، والإمكان .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض . ومن الخطأ كل الخطأ القول بالانفصال في الزمان .

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية ، أما الفيزيائية ، فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً . ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضي التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال . ومن العجب الذي يستفد كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه . وفضلاً عن هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالانفصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية .

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كعادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً . غير أن هذا التصور لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور . والذكرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها . والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية ، وفي هذا دور ظاهر . فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصور للزمان على أنه متصل .

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد ، هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه . وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار : الإمكان ، والفعل والتحقق

بالفعل ، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على الواقع بالضرورة ، لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أي يدل على شيء يجري حدوثه ، أي يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أي بإزاء شيء قد كان . فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجري كائناً ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » - « سيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضي ، « وكائن » معناها الحاضر - وبهذا المعنى نفرق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ، فآتات الزمان الثلاثة ذوات معانٍ وجودية خالصة .

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية .

وما دام كل وجود فعلاً وما دام كل فعل يقتضي التزمّن بالزمان ، فكل وجود متزمّن بالزمان .

أما وضع السردية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له . إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً . والإمكان ، والفعل إبان التحقيق ، والتحقيق فعلاً هي آتات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي - وعلينا أن نتجنبها . فكل إحالة إلى وجود غير زمني ، إحالة إلى اللاشيء .

وجود أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً .

فإن كان وجوداً ، فلا بد من الزمان ، وأما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود . ولا واسطة بينهما .

أما عن الأولوية بين آتات الزمان ، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي . ولذا يجعل الأولوية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهيدجر .

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل أن على أن ، بل نؤكد وحدة الآتات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية . أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق

عنه التجربة.

٤ - من المستحيل مناقضة البديهية فنزعم مثلا أن الكميتين المساويتين لكمية ثالثة ليستا متساويتين فيما بينهما. أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدلة. فقد استبدل لوباتشفسكي بمصادرة التوازي مصادرة أخرى تقول: إن من الممكن رسم عدة مستقيمات موازية لمستقيم معلوم، وريمان استبدل بها مصادرة مضادة تقول أنه من نقطة لا يمكن رسم أي مواز لمستقيم معلوم. وابتداء من هذا التعديل أنشأ كل منها هندسة أخرى مخالفة لهندسة أفليدس.

وقد عني الرياضيون في القرن العشرين بصياغة البديهيات الخاصة بكل علم من العلوم الرياضية في نسق شامل يحتوي كل بديهيات هذا العلم. فهلبرت Hilbert صاغ نظام بديهيات الهندسة. وهذا هو ما يسمى بـ Axiomatique (نظام بديهيات) علم ما. وينبغي في نظام البديهيات:

(أ) أن يكون شاملا، بمعنى أنه يصوغ صراحة ودون إضمار كل البديهيات الموجودة في هذا العلم أو ذاك.

(ب) ألا يوجد فيه قضايا متناقضة فيما بينها، أو على الأقل لا تتعارض مع بعضها البعض.

(ج) أن تكون البديهيات مستقلة بعضها عن بعض، فلا ترد واحدة منها إلى بديهية أخرى، لأن البديهية إذا كانت غير مستقلة، فإنها لا يحتاج إليها كبديهية، إذ من الممكن البرهنة عليها.

وبعض البديهيات هي مجرد تعريفات، أو نتائج مباشرة لتعريفات. فنحن مثلا لا نستطيع أن نعرف الكل والجزء دون أن نضمّن في التعريف أن الكل أكبر من الجزء.

وبعد نشأة علم البديهيات Axiomatique لم تعد الرياضيات ينظر إليها على أنها مجموعة من القضايا الضرورية اليقينية. إذ أصبح الوضع هو: إذا نحن وضعنا، اعتباطا، هذا المجموع من المبادئ، فإنها ينتج عنها صوريا هذه النتائج. ولم تعد الضرورة توجد إلا في الارتباط المنطقي الذي يوحد بين القضايا، لا في القضايا نفسها. وكما قال بيري Pieri، لقد صارت الرياضيات نظاما مشروطا استدلاليا - Système hypothético-deductif.

مراجع

— A.N. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica.

بأحد هذه الأنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لا بد متمزّن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل أن من آتات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية.

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل اجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود.

بديهية

Axiome

البديهية Axiome هي أحد المبادئ الثلاثة الخاصة بالرياضيات وهي: البديهيات، والمصادرات، والتعريفات.

والبديهية قضية بيّنة بنفسها، ولا تحتاج ولا يمكن أن يبرهن عليها.

وتتميز بالخصائص التالية، في مقابل المصادرة:

١ - البديهيات مشتركة في كل الرياضيات، مثال ذلك الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان فيما بينهما، وفي الهندسة: الشكلان الهندسيان المساويان لشكل هندسي ثالث متساويان فيما بينهما. أما المصادرات فخاصة بعلم معين من العلوم الرياضية، ومثالها في هندسة أفليدس: المتوازيان لا يلتقيان مهما امتدا.

٢ - البديهيات تحليلية، أي أن المحمول فيها مستخلص بالتحليل من الموضوع تطبيقا لمبدأ الهوية (أو الذاتية). أما المصادرات فهي تركيبية، أي أن المحمول يضيف شيئا آخر إلى مفهوم الموضوع فعدم التلاقي لا يدخل في مفهوم التوازي، بل يضاف إليه.

٣ - بيّنة البديهيات بيّنة عقلية، أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية، لأنها تظل صحيحة طالما لم تؤد إلى تناقض تكشف

منفصلة هو نظر متناقض مع نفسه . وقرر أن العالم واحد ، والواقع الحقيقي واحد ، والعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض ، وكل ما يبدو في الظاهر من اختلافات مآله إلى الزوال .

وفي مقدمة كتاب « المظهر والواقع » Appearance and Reality (١٨٩٣) يصف برادلي الميتافيزيقا بأنها « البحث عن أسباب رديئة لما نعتقده بالغريرة » لكن هذا لا يمنع من الخوض في الميتافيزيقا وأن يكتب عنها هذا الكتاب الذي يقع في أكثر من ستمائة صفحة . ذلك أنه رأى أن هناك تجارب عن أشياء تتجاوز العالم المادي . فنحن في حاجة إلى الميتافيزيقا لفهم هذه التجارب بالقدر الذي يمكن به فهمها . إن الميتافيزيقا تنقذنا من المادية الغليظة ومن التزمّت القطعي في آن واحد معاً .

وكتاب « المظهر والواقع » ينقسم إلى قسمين : الأول في المظهر ، والثاني في الواقع . وفي القسم الأول يدرس الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا ، مثل : الزمان ، المكان ، الإضافة ، الكيف ، العلية ، الذات . وينتهي من هذه الدراسة إلى تقرير أن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها هذه الموضوعات - ليست حلولاً محددة ، ولو نظر إلى العالم من خلال هذه الحلول لبدأ متناقضاً ، أي مظهراً Appearance .

ويتناول أول ما يتناول مشكلة الكيفية ، فيقول إن الذين يقسمون الكيفيات إلى أولية وثانوية يقصدون بالأولى الأحوال المكانية للأشياء المدركة بالحس ، وبالثانية سائر الصفات ، ويقررون أن الأولى ثابتة دائمة تتوقف على نفسها وواقعية ، بينما الثانية - مثل اللون والحرارة والبرودة والطعم - تتوقف على مدركها بالحس . لكن برادلي يرى أن كلا النوعين - الصفات الأولية والصفات الثانوية - على السواء ، نسبة إلى المدرك ، وكلها مظاهر . لكن لها مع ذلك أصلاً من الموضوعية ، لأنه حتى في مقولة الإضافة لا بد من وجود موضوع ، فلو قلنا مثلاً : « المنضدة على يسار الكرسي » ، فإن الإضافة : على يسار لا تقوم إلا إذا كانت هناك منضدة وكرسي . وينتهي برادلي إلى هذه النتيجة . وهي أن تقسيم الصفات إلى أولية وثانوية تقسيم خطأ ، وما هذا التقسيم إلا مظهر فحسب .

ويستمر برادلي على هذا المنوال ليبين أن الزمان والمكان والموضوعات والذوات هي مجرد مظاهر ، وليست وقائع .

والخاصية المنطقية للواقع هي أنه لا يناقض نفسه ، والطابع الميتافيزيقي للواقع هو أنه واحد ، والخاصية

- A.H. Basson and D.J. O Connor: Introduction to symbolic logic, London, 1957.
- I.M. Copi: Symbolic logic, chaps. 7 and 9. New York, 1967.
- R. Blanché: L'axiomatique. Paris, P.U.F., 1967.

برادلي

Francis Herbert Bradley

فيلسوف انجليزي من أتباع المثالية المطلقة .

ولد في سنة ١٨٤٦ في كلافام Clapham ، وتعلم في كلية الجامعة بجامعة أوكسفورد . وفي سنة ١٨٧٠ إنتخب زميلاً في كلية مرتون Merton بجامعة أوكسفورد لمدة لا تنتهي إلا بالزواج . ولما كان برادلي لم يتزوج ، وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس ، فإن برادلي لم يقم بالتدريس وظل زميلاً بكلية مرتون مدى حياته ، متفرغاً للتأليف وحده .

وكان أول ما نشره رسالة بعنوان : « مفترضات التاريخ النقدي » (أوكسفورد سنة ١٨٧٤) . وتلاه بكتاب « دراسات أخلاقية » (لندن ، سنة ١٨٧٦) ، ثم « مبادئ المنطق » (لندن ، سنة ١٨٨٣) ، ثم كتابه الرئيسي : « المظهر والواقع » (لندن سنة ١٨٩٣) . كما أعاد نشر بعضها في كتاب بعنوان : « مقالات عن الحقيقة والواقع » (أوكسفورد ، سنة ١٩١٤) ونشر البعض الآخر في كتاب بعنوان : « مقالات مجموعة » (أوكسفورد سنة ١٩٣٥) .

فلسفته

تتعت فلسفة برادلي بأنها « هيجلية جديدة » ، ولكن هذا الوصف غير دقيق لوجود اختلاف بين مذهب هيجل وآراء برادلي بعامة . فهيجل عقلي توكيدي خالص ، بينما مذهب برادلي مزيج من الشك والإيمانية Fideism . وديالكتيك هيجل يكاد يكون مفقوداً في منطق برادلي . وربما كان الجامع بينهما هو تحدث كلٍّ منهما عن « المطلق » The Absolute على تفاوت في فهم كل منهما لهذا اللفظ .

١ - المظهر والحقيقة ، المطلق :

لقد سعى برادلي إلى النظر إلى العالم ككل . وفي سبيل ذلك بين أن النظر إلى العالم على أنه مؤلف من موضوعات

الأفعال قبيحها من حسنها . لكن الشخص لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن كل فعل فعله . فهو مثلاً ليس مسؤولاً عن فعل أجبر على اتيانه قسراً وقهراً دون إرادة منه ولا رغبة . إن الفعل الأخلاقي يجب أن يكون حراً ، أي أن صاحبه لم يكن مقسوراً على فعله .

وبالنسبة إلى الإنسان العادي لا يمكن أن يعد مسؤولاً أخلاقياً عن فعل ما ، إلا إذا كان هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل . فإن كان هذا الفرض صحيحاً ، فإنه يستبعد ذلك الضرب من الجبرية القائم على علم النفس الترابطي ويقضي على كل هوية ذاتية دائمة . يقول برادلي : « بدون الهوية الشخصية تصبح المسؤولية هراء ، وفي علم نفس أصحابنا القائلين بالجبرية فإن الهوية الشخصية (مع الهوية بوجه عام) تعود كلمة بدون أثر من معنى » . (« دراسات أخلاقية » ص ٣٦) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإنسان العادي يعتقد أنه لا يمكن أن يعد مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إلا إذا كان هو الفاعل الحقيقي له ، وأن يصدر عنه كما يصدر المعلول عن العلة . لكن هذا الافتراض يستبعد نظرية اللابجبرية indeterminism التي تقول إن الفعل الإنساني الحر ليس معلولاً وتقضي على العلاقة بين فعل الإنسان وذاته أو أخلاقه ، لأن الفاعل ، كما تصوره هذه النظرية ، هو شخص غير مسؤول ، هو أبله (إن كان شيئاً ما) (الكتاب نفسه ، ص ١٢) .

وما يهدف إليه برادلي من هذا كله ليس الاعتماد على ما يتصوره الرجل العادي . بل إثبات أن كلتا النظريتين : الحتمية واللاحتمية ، تتنافيان مع الضمير الأخلاقي . والنتيجة الإيجابية هي أن الضمير الأخلاقي للإنسان العادي يؤذن بعلاقة وثيقة بين الأفعال التي يمكن أن يكون المرء مسؤولاً عنها بحق ، وبين ذات الإنسان أي أخلاقه .

والغاية من الأخلاقية ، أي من الفعل الأخلاقي - عند برادلي - هي تحقيق الذات . لكن معنى هذا أيضاً أن الخير للإنسان لا يمكن أن يكون هو « الشعور بتحقيق الذات » أو أي نوع من أنواع الشعور . لهذا يستبعد مذهب السعادة Hedonism لأنه يقوم على الشعور باللذة بوصفه خير الإنسان . أما إذا أدخلنا عنصر الكيفية في الموازنة بين اللذات ، كما فعل جون استيورت مل J. S. Mill فإننا نقضي على هذا المعيار ونحتاج إلى معيار آخر غير الشعور باللذة ، وبهذا نحن ننخل عن مذهب السعادة .

الايستمولوجية للواقع هي أنه تجربة .

وهذا ما يشغل القسم الثاني من كتاب « المظهر والواقع » . فنحن إذا تساءلنا : هذه كلها « مظاهر » لأي شيء ؟ لكن الجواب أنها مظاهر لواقع هو « المطلق » The Absolute . ما هو هذا « المطلق » ؟ يجب برادلي بأننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة عنه . إذ لفعل هذا سيكون علينا أن نكون التجربة الموحدة الشاملة التي تكون المطلق ، وسيكون علينا أن نخرج من جلودنا ، إن صح هذا التعبير . لكن يمكن أن تكون لدينا معرفة محدودة بالمطلق إذا تصورناه بمراعاة النظر مع التجربة الأساسية التي تقوم على أساسها التمييزات بين الذات والموضوع ، وبين مختلف الموضوعات . وبهذا المعنى فإن التجربة يمكن أن تكون معرفة غامضة بالواقع الذي هو افتراض الميتافيزيقا والذي يحاول الميتافيزيقي أن يدركه على مستوى أعلى . وبرادلي ، بهذا ، يعترف بالافتراض القائل بأن الميتافيزيقا تفترض موضوعها مقدماً ، لكنه لا يعدّه اعترافاً ، بل إيضاحاً لطبيعة الميتافيزيقا .

وللواقع صفتان أساسيتان هما : الوجود ، والخصائص Characteristics . « والحقيقة هي موضوع التفكير ، وهدف الحقيقة هو وصف الوجود فكرياً Ideally » . « والحقيقة حمل مضمون يكون متسقاً حين يحمل ، وبزيل عدم الاتساق inconsting وبالتالي يزيل القلق » . لكن الحقيقة لا تكون أبداً كاملة التوافق Adequate . ذلك لأن المحمول فكري Ideal وليس واقعياً Real ولهذا فإن كل حقيقة هي حقيقة جزئية ويمكن دائماً التوسع فيها والامتداد بها إلى ما هو أكثر حقيقة .

٢ - الأخلاق :

ويتناول برادلي موضوع الأخلاق في كتابه « دراسات أخلاقية » (سنة ١٨٧٦) . وهو يرى أن وظيفة علم الأخلاق « ليست أن تجعل العالم أخلاقياً ، بل أن تجعل من الأخلاق السارية في العالم نظرية » . ولهذا يبدأ برادلي بالبحث في هذه الأخلاق السارية في العالم .

ماذا يقصد الناس حين يقولون : فلان مسؤول أخلاقياً ؟ إن المسؤولية الأخلاقية معناها أن الشخص يتحمل النتائج المترتبة على كل أو معظم الأفعال التي يرتكبها . وأنه مسؤول وقبل سلطة أخلاقية معينة . ويجب أن يكون هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل والذي يتحمل نتائجها ، ويجب أن يكون على قدر من الذكاء (العقل) ، وأن يكون قادراً على تمييز

ومن تبعه من واضعي المتون في المنطق. ذلك أن برادلي رأى أن خطأ التجريبية يقوم في دعوهم أن المعرفة يمكن أن تبدأ من الجزئيات المنفصلة المستقلة. والحجة التي يسوقها برادلي للتدليل على رأيه هذا هي أن الاستنتاج Inference لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات، لا الجزئيات، وبالتالي لا يمكن أن يكون الاستنتاج انتقالاً من جزئيات إلى جزئيات أو من جزئيات إلى كلي. ذلك أن الاستنتاج يفترض قضايا والقضايا تفترض حدوداً كلية، أي تفترض العموم والكلية. ومن أجل هذا قام برادلي بنقد مفصل عميق لقواعد المنهج عند مل، واستعان في ذلك أيضاً بما كتبه هوول Whewell في كتابه «فلسفة الاكتشاف».

مؤلفاته

- The Presuppositions of Critical History. Oxford, 1874.
- Ethical Studies, London 1876.
- Principles of Logic. London, 1883.
- Appearance and Reality. London, 1893.
- Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914.
- Collected Essays. Oxford, 1935.

مراجع

- Richard Wallheim: F. H. Bradley, London, 1959.
- R. W. Church: Bradley's Dialectic. London, 1942.
- T.S. Eliot: Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. London and New York, 1964.

برجسون

Henri - Louis Bergson

فيلسوف فرنسي كبير. ولد في باريس في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٥٩. وكان أبوه مؤلفاً موسيقياً وعازفاً على البيانو، وينحدر من أصل بولندي. أما أمه فهي إنكليزية. وكلاهما كان يهودياً. وصحب أبويه إلى سويسرا في الفترة ما بين عام ١٨٦٣ و ١٨٦٦ تقريباً. لكنه أمضى بقية طفولته وشبابه في باريس، على الرغم من أن أبويه استقروا في لندن في سنة ١٨٧٠. وأمضى دراسته الثانوية في ليسيه بونايرت ثم في ليسيه فونتين Fontaines (التي سميت فيما بعد وحتى

والواقع - فيما يرى برادلي، هو أن مذهب السعادة بجعله اللذة هي الخير الوحيد، قد صار نظرية منحازة إلى جانب واحد. ومن النظريات المنحازة إلى جانب واحد أيضاً نظرية كنت Kant في الواجب الأخلاقي الداعية إلى أداء الواجب للواجب نفسه. إن كنت يدعونا إلى أخلاق الإرادة الخيرة، لكنه لا يخبرنا بشيء عن ماهية هذه الإرادة الخيرة، ويتركنا مع تجريد لا فائدة منه. وبالجمل فإنه يأخذ على أخلاق كنت ما أخذ عليها هيجل وهو كونها شكلية محضة. فما هو المضمون الذي يريد برادلي أن يعطيه للإرادة الخيرة؟ يقول إن المضمون هو الإرادة الكلية، إرادة الهيئة الاجتماعية، بمعنى أن تتحدد واجبات الفرد من حيث كونه عضواً في مجتمع، والأخلاق تكون تبعاً لذلك هي إرادة وضع الاجتماعي للإنسان والواجبات المنحدرة عن ذلك، إن الإرادة الكلية هي عنده إذن إرادة المجتمع. وإذا سألت برادلي: وما هي إرادة المجتمع؟ لم يحر جواباً. لقد وقع في نفس الشكلية التي أخذها على كنت، بل وأسوأ منها. والسبب في ذلك أنه سار في أثر هيجل ها هنا دون تبصّر. بل إن برادلي بهذا يدين نفسه بنفسه، لأنه سيجعل هذا الأخلاق نسبية إلى المجتمع الذي ينتسب إليه الفرد. فأين إذن هذا «المطلق» الذي طالما نغنى به؟!.

٣ - المنطق :

ولبرادلي في المنطق كتاب جيد، عنوانه: «مبادئ المنطق» The Principles of Logic (سنة ١٨٨٣) وفيه يؤكد ضرورة الفصل بين علم المنطق وعلم النفس بعد ما خلط بينها جون ستيوارت مل، لأننا لو خلطنا بينهما لوجدنا أنفسنا نعطي إجابات نفسية عن أسئلة منطقية بحث.

وهو يبدأ بالفحص عن طبيعة الأحكام في المنطق، فيقرر أن «الحكم ليس مركباً من الأفكار، بل هو إشارة مضمون فكري إلى الواقع» (ح ١ ص ٥٦) والموضوع النهائي لأي حكم هو الواقع: ومفاد الحكم هو «أن الواقع هو بحيث أن ع (= الموضوع) هو ح (المحمول)» (ح ٢ ص ٦٢٣).

وإذا كان «الواقع» هو الموضوع النهائي لكل حكم، فالنتيجة لهذا هي أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية، فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم. وأنكر أن يكون تقدم المعرفة يتم من الجزئيات إلى الكليات، أو من الجزئيات إلى الجزئيات كما زعم مل. ومن ثم أنكر الاستقراء كما فهمه مل

وقد حصل في سنة ١٩٢٨ على جائزة نوبل للأدب.

وفي آخريات عمره اقترب - معنوياً فقط - من الكنيسة الكاثوليكية. وقد أعلن في فقرة من وصيته التي كتبها في ٨ فبراير سنة ١٩٣٧، أنه كان سيتحول الى الكاثوليكية لولا أنه شعر بمقدم موجة عارمة من معاداة السامية، فأداه ذلك الى أن يقف الى جانب بني دينه اليهود، وحتى لا يساء فهم فعله ان تحول الى الكاثوليكية. ولما انتصرت ألمانيا على فرنسا في يونيو سنة ١٩٤٠ واحتلتها وفرضت قيوداً على اليهود في فرنسا، أرادت استثناء برجسون، ولكنه لم يقبل لنفسه هذا الاستثناء تضامناً مع أهل دينه. وعلى كل حال فقد توفي بعد ذلك بأقل من ستة أشهر وذلك في الرابع من شهر يناير سنة ١٩٤١، يتضح من هذا العرض أن حياته كانت كلها مكرسة للفلسفة والفكر المحض: تعليمياً وتالياً. ولم يشارك في الأمور العامة خارج نطاق التدريس والفكر والتأليف، إلا ثلاث مرات:

الأولى حين كلف، اثناء الحرب العالمية الأولى، بمهمة قومية ولصالح الحلفاء فسافر الى الولايات المتحدة الأميركية واتصل بمستشاري الرئيس الأميركي ولسن Wilson وخصوصاً العقيد هاوس Colonel Hause ووزير الداخلية فرانكلين، ليحث الولايات المتحدة على الاشتراك في الحرب إلى جانب الحلفاء. وقيل إنه كان لمساعدته هذه بعض الأثر في قرار أميركا الاشتراك في الحرب، وإن كان الأمر مشكوكاً فيه تماماً. وقد كتب هو تقريراً عن هذه المهمة بعنوان Mes Missions نشر بعد وفاته في مجلة Hommes et Monde (عدد يوليو سنة ١٩٤٧، وأعيد نشره في Ecrits et Paroles ج ٢ ص ٦٢٧ - ص ٦٤١) وتاريخ هذا التقرير ١٩١٦/٨/٢٤.

والمرة الثانية حين اشترك في عامي ١٩٢١، ١٩٢٢ في لجنة إصلاح التعليم العالي التي شكلها وزير المعارف آنذاك ليون برارد Léon Berard.

والمرة الثالثة حين رأس اللجنة الدولية للتعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم، والتي كانت الصورة السابقة لليونسكو حالياً. وقد تركها كما قلنا في سنة ١٩٢٥ لأسباب صحية.

وقد حظي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر

اليوم باسم ليسيه كوندورسيه (Condorcet)، فأظهر نبوغاً فائقاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها بسكال. كذلك أثار إعجاب الاختصاصيين بالحل الذي اقترحه للمسألة الموضوعية في مسابقة ١٨٧٧، وقد نشر حله هذا في «حوليات الرياضيات»، وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز في مسابقات سنوات ١٨٧٥، ١٨٧٦. ودخل «مدرسة المعلمين العليا» الشهيرة (في شارع اولم Ulm في باريس، الحي الخامس) في سنة ١٨٧٨، ولما بلغ سن الرشد ١٨٨٠ اختار الجنسية الفرنسية. وفي سنة ١٨٨١ حصل على الليسانس في الرياضيات وفي الأدب معاً. ثم حصل على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٨٨١، وكان ترتيبه الثاني. وعين في اثر ذلك مدرساً في ليسيه انجه Angers (سنة ١٨٨١) ثم ليسيه كليرمون فراند (سنة ١٨٨٣) ثم في باريس في ليسيه رولان Rollin (سنة ١٨٨٩) ثم في ليسيه هنري الرابع (سنة ١٨٩٠) وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٨٩ برسالتين عنوان الكبرى منها: «بحث في المعطيات المباشرة للشعور»، والصغرى (باللاتينية) عنوانها: «رأي أرسطو في المكان». وتقدم مرتين للحصول على منصب في هيئة التدريس في السوربون، في عامي ١٨٩٤، وسنة ١٨٩٨ لكنه رفض طلبه في كلتا المراتين!! لكنه عين مدرساً في «مدرسة المعلمين العليا» في سنة ١٨٩٨ ثم عين في الكوليج دي فرانس Collège de France (ويعد أعلى معهد علمي في فرنسا، لكن ليس فيه طلاب منتظمون، ولا امتحانات، ولا يمنح شهادات علمية) أولاً في كرسي تاريخ الفلسفة اليونانية واللاتينية في سنة ١٩٠٠ خلفاً لشارل ليفك Levêque ثم في كرسي الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤، خلفاً لجبريل تارد Tarde وهو الكرسي الذي سيخلفه فيه ابتداء من سنة ١٩١٤ تلميذه أدوار لوروا Eduard Le Roy ثم انتخب عضواً في الاكاديمية الفرنسية سنة ١٩١٤. وفي اثناء الحرب العالمية الأولى كلف بمهمات في أسبانيا (سنة ١٩١٦) ثم في الولايات المتحدة الأميركية (فبراير - مايو سنة ١٩١٧. ثم يونيو - سبتمبر سنة ١٩١٨). وعين عضواً في المجلس الأعلى للتعليم العالي في سنة ١٩١٩، ثم رئيساً للجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٢٥. واضطرت أحواله الصحية الى الكف ابتداء من سنة ١٩٢٥، عن أي نشاط خارجي.

فلسفته

أ) تعريف الفلسفة وتطور برجسون الفلسفي:

يرى برجسون أن مذهب أي فيلسوف ليس مجرد تركيب من عدة أفكار بعضها سابق وبعضها جديد، بل فلسفة الفيلسوف تنبع من عيان (أو وجدان) فلسفي واحد *une intuition philos.* حتى أن الفيلسوف لا يقول أبداً إلا شيئاً واحداً، مستقلاً عما قاله السابقون، وكان سيقول نفس الشيء لو وجد قبل ذلك بعدة قرون. («الفكر والمتحرك» ص ١١٧ - ١٢٣، ١٣٥ - ١٤٢) لكن من أجل أن يقول هذا الشيء الواحد، كان عليه أن يتكلم طوال حياته دون أن يفلح أبداً في أن يقوله على الوجه الصحيح («الفكر والمتحرك» ص ١٣٧ و ١٤١). ومهما تكن بساطة عيانه هذا فإن فيه من الخصوصية والثراء ما يجعله حافلاً بالمعاني والتناجج، بحيث لا يستكشفها إلا بعد جهد طويل يبذله في المشاهدات والتجارب وأجراء العمليات المنطقية، وبهذا الجهد يخضع هذه الفكرة للامتحان الدقيق الذي بدوره لن تحظى فلسفته بأي اعتبار.

لكن ليس معنى هذا أنه لا ارتباط بين هذا العيان وبين المذاهب الأخرى. فهيئات، هيئات! يقول برجسون: «ان الفكر الذي يأتي العالم بشيء جديد ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه والتي يجزئها في حركته» («الفكر والمتحرك» ص ١٤١). ومن هنا لا يمكن فهم التعبيرات التي يستخدمها هذا الفكر الجديد المبدع إلا بمراعاة أمرين: الأول: السياق التاريخي الذي قيلت فيه، والثاني: مجموع الآراء التي يقول بها مؤلفها.

ولهذا فإن نشأة أية فلسفة جديدة تبدأ من انكار التيار أو التيارات السائدة. وفي هذا يقول برجسون: «أمام الأفكار المقرّ بها دائماً، والمقالات التي تبدو بيّنة، والتوكيدات، التي كانت تعدّ حتى ذلك الحين علمية فإن (هذا العيان الجديد) يهمس في أذن الفيلسوف بكلمة: مستحيل». أي على هذا الفيلسوف أن يقف موقف المعارضة من الفلسفات السائدة.

وهذا ما فعله برجسون: فقد عارض فلسفة كنت منحازاً إلى فلسفة هيربرت اسبنسر، ثم عارض فلسفة اسبنسر وكل فلسفة تفسر الحياة تفسيراً ميكانيكياً باسم فلسفة الحياة الروحية، وعارض النزعة المادية في تفسير

لأي فيلسوف من قبل، حتى صارت فلسفته بدعاً واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية، ودينية، وأدبية. وفي مقابل ذلك حدث العكس تماماً بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان، ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً.

على أنه لا بد أن نذكر من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرجسون ومؤلفاته أثناء تلك الفترة، أسلوبه الرائع في الفرنسية، مما جعله يعد من كبار كتاب هذه اللغة. ومن أجل هذا الأسلوب خصوصاً منح جائزة نوبل في الآداب. فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى، ويتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة، مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل متعة الأعمال الأدبية العظمى، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي. وجمال أسلوبه هذا كان من أهداف خصومه في هجومهم عليه: إذ اتهموه بعدم التحديد وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة. لكن برجسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره إلى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات وبإعطاء الألفاظ الموروثة معاني جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية. ويرجع هذا أيضاً إلى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ المدة في كل موجود بحيث يصعب، بل يستحيل، ادخاله في الاطارات الثابتة للغة من طبيعتها الثبوتية والسكون.

كذلك يلاحظ أنه لم يلجأ أبداً إلى اختراع كلمات جديدة، للتعبير عن أفكاره الجديدة هذه، لأنه كان يرى أن: «الفلسفة، في أعلى تحليلاتها وتركيباتها، ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها، كل الناس» («كتابات وكلمات» ج ٢ ص ٢٨٤).

والى جمال أسلوبه في الكتابة، كان محاضراً جذاباً من الطراز الأول، ولهذا كان يؤم محاضراته في «الكوليج دي فرانس» حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلاً له عند أي أستاذ، حشداً سحرته الكلمة أكثر مما جذبه الأفكار، بل ربما كان ٩٩٪ من هذا الحشد لا يفهم شيئاً في الفلسفة بعامه.

١٨٨٩) وهي الرسالة الكبرى للدكتوراه. وقد كتبه برجسون في الوقت الذي كان فيه النزاع على أشده بين القائلين بالجبرية خصوصاً التأثيرين منهم بالنزعة العلمية، وبين الموافقين على حرية الانسان واختياره. وقد حاول برجسون أن يفند اعتراضات المعارضين على الجبرية، وفي الوقت نفسه أن يفند التعريفات التي اعطيت للحرية من جانب أنصارها. كذلك نقد فيه الفكرة الرياضية عن الزمان. ولهذا فإن الكتاب هو في الواقع بحث في الحرية والزمان، رغم عنوانه الغامض. ولهذا فإنه طلب من المترجم الانكليزي لكتابه أن يجعله بعنوان : Time and Free Will (الزمان وحرية الارادة) ، أما الطبقات الفرنسية التالية فقد حافظت على العنوان القديم.

٢ - «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦) وفيه يهاجم رأي علماء النفس آنذاك في مفهوم الذاكرة، اذ كانوا يلحقونها بالمادة ويجعلان مقرها في الجسم، كما هاجم آراءهم في التحديدات المكانية في المخ للذاكرة. وانتهى الى التمييز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة محضة، هي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلا وسيلة للذاكرة المحض. وهاجم نظرية التوازي النفسي - الجسمي، التي كانت معتمد علم النفس التجريبي، واستعاض عنها بفرض آخر مفاده أن الجهاز العصبي هو جهاز احساس وحركة - moteur - sensori وأن الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقلية يقوم في الحد من حياة الروح ابتغاء الفعل. وانتهى برجسون في هذا الكتاب - وباسمه حصل على جائزة نوبل في الأدب - الى نوع من الروحية الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمراً محتملاً وان لم يكن ثابتاً بالبرهان العلمي الدقيق.

٣ - «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) وفيه يتخذ مذهب التطور أساساً لاتجاهه الفلسفي، لكنه على عكس التطوريين. اذ أول التطور تأويلاً روحياً، بينما هؤلاء فسروا التطور تفسيراً ميكانيكياً آلياً مادياً كما هو ملاحظ عند اسبنسر ودارون وهيكل. ذلك انه زعم أن أصل التطور كان «سورة حيوية» élan vital انبثقت عن شعور أو بالأحرى عن فوق شعور super conscience حاول التغلب على العقبات التي وضعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية. وأعاد وضع الانسان في السلسلة الحيوانية ووجد مفتاح تركيبه العقلي في جهازه العضوي الحيوي.

الأحداث النفسية. وهو في الواقع لم يعارض فلسفة كنت كما وصفها كنت، بل كما أولها - بل وشوها - رجال الكنتية الجديدة في فرنسا وعلى رأسهم أستاذه بوترو، ثم خصوصاً رنوفيه، مما جعله يظن أن فلسفة كنت تنكر ما هو عيني واقعي Concret، وهو تفسير خاطيء لمذهب كنت.

أما معارضته للنزعة الآلية في تفسير ظواهر الحياة فهو عصب فلسفة برجسون كلها، وهذا ما عبر عنه صراحة في مذكرة كتبها من أجل وليم جيمس في ٩ مايو سنة ١٩٠٨ ليستعين بها جيمس في الفاء محاضرة في جامعة اكسفورد عن برجسون. يقول برجسون عن نفسه: «من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أعزو أهمية كبيرة الى التغيير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العامين التاليين لتخرجي في مدرسة المعلمين العليا، أعني من سنة ١٨٨١ الى ١٨٨٣، لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءاً بالنظريات الآلية Mekanistiques التي انسقت في تيارها منذ وقت مبكر جداً تحت تأثير قراءة مؤلفات هربرت اسبنسر، هذا الفيلسوف الذي انحزت اليه انحيازاً شبه تام وبدون تحفظ. وكان في عزمي آنذاك أن أكرس نفسي لما كان يسمى حينئذ «فلسفة العلوم» وفي سبيل هذا قمت - منذ تخرجي في مدرسة المعلمين العليا - بالفحص عن بعض المعاني العلمية الأساسية. وكان تحليلي لمعنى الزمان، كما يستعمل هذا المعنى في الميكانيكا أو في الفيزياء، هو الذي تلبس كل أفكار، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالمدة ne dure pas وأنه ما كان ليتعين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرياً في استبعاد المدة durée. وكانت هذه نقطة ابتداء لسلسلة من التأملات التي دعنتي، درجة فدرجة، الى نبذ كل ما قبلته حتى الآن تقريباً، وإلى تغيير وجهة نظري تماماً. وقد لخصت - في كتابي: «المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٨٧ - ٩٠، ١٤٦ - ١٤٩، الخ). هذه التأملات عن الزمان العلمي التي حددت اتجاهي الفلسفي، وبها ترتبط كل التأملات التي استطعت القيام بها منذ ذلك الحين». (كتابات وأقوال ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

ومن السهل تتبع تطور هذه التأملات البرجسونية، لأنها تتمثل في مؤلفاته الأربعة الأساسية وهي:

١- «بحث في المعطيات المباشرة للشعور» (سنة

مستمدة منها ولا تفهم إلا بها» («كتابات وأقوال» ج ٣ ص ٤٥٦).

واذن في رأي برجسون نفسه أن عيان المدة هو عصب مذهبه، والنقطة المركزية التي تشع منها فلسفته، أو على حد تعبيره مرة أخرى: «مركز القوة الذي ينطلق منه الدافع الذي يعطي الوثبة» («العيان الفلسفي» ص ١٥٢).

وقد تأدى الى عيان المدة عن طريق تأمله في حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة (راجع كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني»). وقد تبين له أن المشكلة الكبرى في تاريخ الفكر الفلسفي هي التي تدور حول ادراك الحركة، وبالتالي التغير والضرورة.

وقد خلص برجسون من تأملاته في الحركة والتغير الى النتائج الثلاث التالية:

١ - ان أهم صفة للحركة هي أنها غير قابلة للقسمة. فسواء كانت الحركة متصلة، أو على شكل وثبات، أو خطوات، أو مراحل، فإن كل واحدة منها تكون كلاً لا يقبل الانقسام. والحركة تتميز من مسارها بهذه الصفة: فالمسار قابل للقسمة لأنه امتداد مكاني، أما الحركة فلا تقبل أي انقسام. وهذه هي المغالطة التي أوقعنا فيها زينون. فقد أراد أن يوهننا أن الحركة لا تنفصل عن مسارها أو هي هي عينها مسارها. ولما كان المسار قابلاً للقسمة، فيجب أن تكون الحركة كذلك. ولما كان قبول المسار (المكان) للقسمة هو الى غير نهاية، فلا بد أن تكون الحركة كذلك، ولا بد اذن أن نقطع المتحرك بالانهاية له من النقط، ومن حيث أن اللامتناهي لا يمكن قطعه، فالحركة اذن مستحيلة. فالمغالطة في هذه الحجج تقوم في هذا الربط أو الهوية بين الحركة والمكان الذي يجري فيه، بينما هما امران في الواقع مختلفان طبيعة. والحق - هكذا يقول برجسون - ان الحركة كيفية، وليست كمية، وهي تحول كيفي وليست نقلة.

وقاده هذا التمييز الى حقيقة أخرى وهي أنه في التغير لا ينبغي افتراض موضوع ثابت يجري عليه التغير، وكأنَّ التغير عارض طرأ على جوهر ثابت، بل التغير هو المتغير نفسه. وهذا التغير المتغير، هو الواقع نفسه: انه حركة دائمة وتغير مستمر. وبالجملة: لا توجد أشياء

لكنه فرّق بين الانسان والحيوان بفرقة جذرية، فانحأ امامه منظورات مصير روحي. وأقر بوجود قوة خلاقة أنشأت الكون وفعلت في تطوره، دون أن يصرح هل هذه القوة محايدة في الكون أو عالية عليه. وأمام نظرية في المعرفة أراد بها أن تنفذ الميتافيزيقا مما لحق بها من الاتهام وسوء الظن على يد أصحاب النزعة العلمية، فزعم أن فوق العقل - الذي هو فقط أداة للفعل ويصنع أدوات تمكن من الفعل - ملكة أسمى هي الوجدان intuition، وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة وادراك ما هو حي ومتغير ومتحرك في المدة.

٤- «ينوعا الأخلاق والدين» (سنة ١٩٣٢) وفيه عرض رأيه في الدين وفي الأخلاق، في الحضارة الانسانية ومستقبل الانسان. والكتاب مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الانسانية الحاملة.

والى جانب هذه الكتب الاربعة الرئيسية أصدر برجسون كتابين صغيرين الأول بعنوان: «الضحك: بحث في الهزلي» (سنة ١٩٠٠)، والثاني هو: «المدة والمعية: بمناسبة نظرية إينشتين» (سنة ١٩٢٢).

كذلك جمع طائفة من مقالاته في كتاب بعنوان «الفكر والمتحرك». ومن أهم مقالاته فيه: «المدخل إلى الميتافيزيقا»، «العيان الفلسفي».

وبعد وفاته بدى في جمع بعض مقالاته ومحاضراته وأقواله المتناثرة تحت عنوان: «كتابات وكلمات» Ecrits et paroles صدر منها حتى الآن ٣ أجزاء.

فلنأخذ الآن في عرض المعاني الرئيسية في فلسفة برجسون:

ب) عيان المدة

يقول برجسون في رسالة منه الى هارلد هوفدنج Harald Höffding في رأيي ان كل تلخيص لنظراتي سيشوّهها في مجموعها ويعرضها - بهذا - للعديد من الاعتراضات، إذا لم يضع نفسه منذ اللحظة الأولى ولم يرجع باستمرار الى ما أعدّه مركز مذهبي ألا وهو: عيان المدة... ان نظرية العيان (الوجدان) التي أراك الححت عليها أكثر مما ألححت على نظرية المدة، لم تتجل بوضوح أمام عيني إلا بعد فترة طويلة من النظرية الأولى: انها

غير أن هذا الخلق يتضمن توتراً، وهذه هي الصفة الثالثة للمدة. والتوتر ذو درجات. ولهذا يمكن أن نميز في الواقع عدة مراتب بحسب درجة التوتر. والتوتر هو المعنى الذي يستخدمه برجسون لحل مشكلة التمييز بين المادة والروح، بين الجسم والنفس وكيفية الاتحاد بينهما، ومشكلة دخول الحرية في الكون، كما يستخدمه لبيان الطريق المؤدي إلى الكشف عن مبدأ الحياة.

(ج) الحرية:

الحياة العقلية تتميز من الواقع المادي بثلاث خصائص أساسية:

١- أولاً بأنها مؤلفة من حالات لا متجانسة، وهذه الحالات ليست كميات قابلة للقياس ولا للزيادة أو النقصان.

٢ - ثانياً أنها لا تترج هذه الحالات أو تحشدها أو تصفها مثلما تحشد أو تترج الأجسام بعضها مع بعض، بل هي تذيبها بعضها في بعض بحيث تتخذ كل واحدة منها معنى جديداً.

٣ - وثالثاً الأحوال العقلية (أو النفسية) لا يتلو بعضها بعضاً كما يتلو العلول العلة، أي لا يعين بعضها بعضاً، مثل الحركات التي يقيسها الفيزيائيون، بل كل واحدة منها تضيف إلى السابقة شيئاً جديداً كل الجدة «مثل جذة الثمرة بالنسبة إلى الزهرة» («المادة والذاكرة» ص ٢٠٧). بيد أن الحياة الاجتماعية بما تفرضه علينا من وجود قاسم مشترك بيننا وبين غيرنا من أفراد المجتمع، ثم اللغة وهي لا تستطيع التعبير عن عواطفنا وأفكارنا إلا بتمييزها بعضها من بعض، يضطررنا إلى تصور حياتنا الباطنة في أشكال مستمدة من العالم الخارجي. والصعوبات الموجودة في علم النفس جاءت من انخداعه بهذا التصوير للحياة الباطنية. ولهذا ينبغي على علم النفس أن يتخلص من هذا الوهم، وذلك بأن يشق الحجب التي وضعتها الحياة الاجتماعية واللغة على هذه الأحوال النفسية، ابتغاء الوصول إلى المعطيات المباشرة للشعور.

ويهاجم برجسون النزعة الترابطية في علم النفس لأنها ترى أن النفس تتحدد ويتعين فعلها بعاطفة أو كراهية، بينما بكل واحدة من هذه العواطف، إذا بلغت

تتحرك، بل توجد حركات تتحرك، ان صح هذا التعبير. انه لا يوجد في الواقع غير اتصال غير منقسم للتغير.

ويقوده هذا أيضاً إلى البحث في معنى الزمان. فينقد أولاً التصور الرياضي للزمان الذي يتصور الزمان على أنه خط متصل، ينقسم إلى غير نهاية، وأقسامه متخارجة بعضها بالنسبة إلى بعض. ولكن هذا التصور - هكذا يرى برجسون - ما هو إلا تشبيه رمزي لأنه يفترض أن العقل يدرك، بنظرة واحدة، اللحظات التي يميزها ويعاملها على أنها موجودة معاً، ثم يسقطها في المكان أو يستبدل بسيلانها خطأ مرسوماً في المكان مؤلفاً من مواضع يشغلها على التوالي متحرك. وهكذا يترجم التوالي إلى معية. ولكي تتم هذه الترجمة لا بد من شعور يمسك الماضي دون أن يمكث فيه، أي يستطيل به إلى الحاضر ابتغاء أن ينظمه معه، لأن لديه فكرة عن المدة *Durée* التي هي في جوهرها ربط بين الماضي والحاضر «استمرار لما لم يعد كائناً في ما هو كائن» («المدة والمعية» ص ٦٢). وهذه المدة تشبه الجملة الموسيقية التي تذوب نغماتها بعضها في بعض. ولادراك هذه المدة ينبغي أن نميز من الكثرة العددية التي هي كثرة كمية مؤلفة من وحدات متجانسة مصفوفة في المكان - الكثرة الكيفية التي تقوم في التداخل المتبادل بين عناصر لا متجانسة، الكثرة الأولى هي حاصل جمع يتم بجمع وحدات متجانسة بعضها إلى بعض، أما الكثرة الكيفية فهي شمول *totalité* سابقة على العناصر التي تتألف منها وأعلى منها مرتبة، ولا يستطيع التحليل استخراج هذه العناصر إلا بنوع من التصور الاجمالي النمطي *Schématization*.

وتلك هي الصفة الأساسية للمدة. وهناك صفتان أخريان تنضمان إلى الأولى، هما: الاختراع *invention* والتوتر *tension*.

أما فكرة الاختراع فتتناقض مبدأ العلية، لأن العلية تقوم في تصور ظواهر أولية تتكرر ويمكن وضع مساويات أو تكافؤات فيما بينها. بينما نحن في المدة لا نكون بازاء أشياء تبقى في هوية مع نفسها، تتألف أو تتحلل على نحو متفاوت وقابل للانتقال، بل نحن بازاء تقدم كلي شامل غير قابل للانقسام. ان الزمان الحقيقي هو «اختراع»، وإلا فلن يكون شيئاً («التطور الخالق» ص ٣٦٩). ان هذا الاختراع هو في الواقع خلق *Création*. ولهذا ينبغي أن نعت المدة بأنها خالقة (أو خلّاقة).

وهكذا تتكوّن سلسلة ديناميكية من الأحوال التي تداخل بعضها في بعض، ويقوّي بعضها البعض، وتفضي إلى فعل حرّ عن طريق تطور طبيعي» («بحث في المعطيات...» ص ١٢٨ - ١٢٩ = ص ١١٣ من «مجموع مؤلفاته»).

وبالجملة فإن الحرية درجات، وهي لا تتحقق إلا بالقدر الذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبرّ الفعل الذي نقوم به عن شخصيتنا كلها.

وهذا التعريف للحرية هو الذي كان هدفاً لكثير من النقد، سواء من جانب علماء النفس مثل Pradines ومن جانب العقليين بعامّة إذ أصبح معنى الحرية عند برجسون هو التلقائية spontanéité وتبعاً لذلك فإن درجة الحرية لا تقاس بمقدار الرويّة والتفكير قبل الاقدام على الفعل، بل بمقدار عنف الانفعالات وعمقها في الأنا.

(د) الذاكرة:

تناول برجسون مسألة الذاكرة في كتابه «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦). فميّز بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة - العادة mémoire - habitude، والذاكرة المحضة الأولى يمكن أن تقيم في الجسم، وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحضة فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيها. ويضرب مثلاً على الأولى: حفظ قصيدة، وعلى الثانية: استحضار الذهن لدرس سمعه. فنحن في الحالة الأولى بازاء عادة: لأن الحفظ يقوم في تكرار مجهود واحد هو ترديد القصيدة مرة تلو مرة. أما في حالة استحضار درس سمعناه، فإن ذكره قد سجّلت مرة واحدة وكأنه حادث وقع لي. «انه مثل حادث في حياتي، وماهيتة تقوم في أنه يحمل تاريخاً، وبالتالي لا يمكن أن يتكرر». (المادة والذاكرة» ص ٨٤ = ٢٢٦ في «مجموع مؤلفاته»).

والشعور يكشف لنا عن اختلاف في الطبيعة بين هذين النوعين من الذاكرة. ذلك ان ذكرى درس سمعته هو امتثال وامتثال فحسب، أستطيع أن أطيله أو أن أقصره وأستطيع ان ادركه بنظرة واحدة وكأنه لوحة. أما القصيدة المحفوظة فإن تذكرها يقتضي زمناً محدداً هو زمن انشادها

درجة كافية من العمق، تعبر عن النفس بتمامها «ان النزعة الترابطية associationisme ترد الأنا الى مجموعة من وقائع الشعور: إحساسات، عواطف، أفكار. لكنها اذا لم تر في هذه الأحوال المختلفة شيئاً أكثر مما تعبر عنه أسماؤها، ولم تراخ فيها إلا مظهرها اللاشخصي، فإن في استطاعتها أن تصفها بعضها الى جوار بعض الى غير نهاية دون ان تحصل على شيء اللهم إلا على أنا شبحي (شبح أنا) هو ظل لأنا يسقط نفسه في المكان. لكنها لو أخذت هذه الأحوال النفسية وفقاً للتولين الخاص الذي لها عند شخص معين، وهو تولين يستمدّه كل انسان من سائرهما، فلن تكون ثمة حاجة الى تجميع عدة وقائع شعورية من أجل تكوين الشخص، لأنه كله في واحدة منها بشرط أن نحسن اختيارها. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الباطنة هو ما يسمى بالفعل الحرّ، لأن الأنا يعد وحده فاعلها اذ هي تعبر عن الأنا كله. وبهذا المعنى فإن الحرية ليس لها ذلك الطابع المطلق الذي تخلعه عليها النزعة الروحية أحياناً، ذلك أن الحرية درجات... ان عن النفس كلها يصدر القرار الحر، والفعل سيكون حرّاً بقدر ما يزداد ميل السلسلة الديناميكية التي ينتسب اليها ميلها الى التآحد مع الأنا الأساسي. s'identifier avec le moi. والأفعال الحرة، مفهومة بهذا المعنى، نادرة، حتى من جانب أولئك الذين لديهم أقوى شعور بأنهم يلاحظون ذواتهم ويتفكّرون فيما يفعلون». («بحث في المعطيات المباشرة للشعور» ص ١٢٤ - ١٢٦، ص ١١١ - ١١٢، من «مجموع مؤلفاته» باريس سنة ١٩٦٣).

كذلك يأخذ على أصحاب النزعة الجبرية déterminisme «انها تؤدي إلى تصوّر ميكانيكي للأنا. انها تصوّر لنا هذا الأنا متردداً بين عاطفتين متضادتين، متنقلاً من هذه الى تلك، ومختاراً لاحدهما في النهاية. وهكذا فإن الأنا والعواطف (المشاعر) التي تضطرب فيه تشبه بأشياء محددة كل التحديد تبقى هي هي نفسها طوال مجرى العملية. لكن اذا كان هو نفس الأنا الذي يروّي، واذا كانت العاطفتان المتضادتان اللتان تؤثران فيه لا تتغيران، لسبب مبدأ العلّية نفسه الذي يهيب به أصحاب النزعة الجبرية، فأنّ للأنا أن يقرر أبداً؟! والحق أن الأنا، بمجرد أن يشعر بالعاطفة الأولى، فإنه قد يتغير حين تطرأ العاطفة الثانية. ان الأنا، خلال كل لحظات التروّي، قد تغير، وكذلك تغيّرت، تبعاً لذلك، العاطفتان اللتان تؤثران فيه.

فالماضي لا يحتفظ به في المخ، بل يحتفظ به في ذاته، وتلك هي الذاكرة المحضة، التي بواسطتها يمكن استعادة كل ما جرى في الشعور لو كان مفيداً.

والذاكرة ليست «ملكة خاصة دورها هو الاحتفاظ بالماضي من أجل سكبها في الحاضر» (الفكر والمتحرك ص ١٩٣). بل هي والشعور شيء واحد، وتوجد ذاكرة حيث يوجد مدة *durée* ذاكرة باطنة في التغير نفسه، هي استمرار لما قد كان فيها هو كائن الآن.

هـ (الادراك المحض

الادراك المحض هو الادراك الذي لا يوجد منعزلاً في التجربة، بل يوجد ضمن مركب ولا بد من استخلاصه منه، لكن لا على سبيل التجريد كما في المعاني المجردة، بل من أجل الحصول عليه لا بد من تحلية الادراك العيني من سائر العناصر الا العنصر الاساسي.

والمشكلة التي يتطرق اليها برجسون ها هنا، هي مشكلة الادراك الحسي التي اختلف فيها الرأي آنذاك بين الواقعيين والكتبيين. فنحن بإزاء مادة، مادة متكاثرية مؤلفة من أجزاء متفاوتة في الاستقلال، منتشرة في المكان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أمام عقل ليس بينه وبين المادة أية نقطة للاتصال، اللهم إلا اذا قلنا مع الماديين ان الفكر (أو الادراك) هو مجرد ظاهرة ثانوية *épiphénomène* من ظواهر المادة. أما الكتبية فهي الأخرى - في نظر برجسون - لا تحل المشكلة «لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الشيء في ذاته، أي الواقع، وبين التنوع الحسي الذي به نبني معرفتنا». والواقعية الساذجة مثلها مثل «الواقعية» الكتبية (وهذا هو تعبير برجسون، وهو خطأ في وصف مذهب كنت، بل كان عليه أن يقول «متعالية» كنت) تضعان المكان المتجانس فاصلاً بين العقل وبين الأشياء. فالواقعية الساذجة تجعل من هذا المكان وسطاً حقيقياً توجد فيه الأشياء معلقة، والواقعية الكتبية ترى فيه وسطاً مثالياً *idéal* تتناسق فيه كثرة الاحساسات. لكن بالنسبة الى كليهما فإن هذا الوسط معطى أولاً، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل ما يستقر فيه ويتعمق، هذا الفرض المشترك (بين كلا المذهبين) نجد أنه يقوم في أن تعزو الى المكان المتجانس دوراً نزيهاً، سواء بأن يؤدي الى الواقع المادي خدمة هي أن يسنده، أو تكون وظيفته - وهي لا تزال عقلية نظرية،

بيتاً بيتاً. انه ليس امتثالاً، بل هو فعل. والقصيدة بمجرد حفظها لا تحمل أية علامة تدل على منشئها وموضعها من الماضي إنما صارت جزءاً من حاضري، وعادة من عاداتي، مثل المشي.

وبالجملية فإن الذاكرة الأولى «تسجل»، على هيئة صور - ذكريات *images - souvenirs* كل أحداث حياتنا اليومية كلما جرت، ولا تغفل أية تفاصيل، وترك لكل واقعة مكانتها وتاريخها دون أية نية للمنفعة أو التطبيق العملي فإنها تحتزن الماضي بتأثير ضرورة طبيعية. وفضلها يشير التعرف الذكي، أو بالأحرى العقلي، على ادراك قمنا به من قبل، واليها نلجأ في كل مرة نصعد منحدر حياتنا الماضية بحثاً عن صورة من الصور. لكن كل ادراك يستطيل الى فعل ناشئ، ويقدر ما تثبت الصور، بعد إدراكها، وتصف في هذه الذاكرة، فإن الحركات التي توصلها تعدل الجهاز العضوي، وتخلق في الجسم استعدادات جديدة للعقل. وعلى هذا النحو تتكون تجربة من نوع خاص جديد يستقر في الجسم وسلسلة من الميكانيسمات المركبة وردود فعل متزايدة العدد والأنواع ضد المهتجات الخارجية، مع أجوبة حاضرة عن عدد متزايد باستمرار من استجوابات ممكنة، ونحن نشعر بهذه الميكانيسمات حين نأخذ في العمل، وهذا الشعور بماض من المجهودات المختزن في الحاضر هو أيضاً ذاكرة، لكنها ذاكرة مختلفة عن الأولى كل الاختلاف، متوجهة دائماً الى الفعل وقاعدة في الحاضر ولا تنظر الى المستقبل. وهي (أي الذاكرة الثانية، أي المحضة) لا تحتفظ من الماضي إلا بالحركات المنسقة تنسيقاً ذكياً، التي تمثل منها المجهود المكذس وهي لا تلغي هذه المجهودات الماضية في الصور - الذكريات التي تستعيداها، بل النظام الدقيق والطابع المنظم للذين بهما تتم الحركات الحالية. والحق أنها لا تمثل لنا ماضياً، بل تلعب دوره، وإذا كانت لا تزال تستحق اسم «ذاكرة» فليس ذلك لأنها تحتفظ بصور قديمة، بل لأنها تغطي أثرها المفيد حتى اللحظة الحاضرة» (المادة والذاكرة، ص ٨٧-٨٨ = ٢٢٧ - ٢٢٨ من مجموع مؤلفاته).

ودراسة امراض الذاكرة، وخصوصاً الأفاسيا *Aphasie* (امتناع النطق) تدل على أن إصابة المخ لا تقضي على الذكري، بل تقضي فقط على إعادة تحقيقها.

هي أن تردد الحواس بوسيلة تمكنها من التناسق فيها بينها. حتى ان غموض الواقعية وغموض المثالية كليهما ينشأ من كونها يوجهان ادراكنا الواعي واحوال (أو شروط) ادراكنا الواعي، نحو المعرفة المحضة، لا نحو الفعل» (المادة والذاكرة» ص ٢٦٠ = ٣٦٢ في «مجموع مؤلفاته»).

والحل عند برجسون هو أن نفترض أن الامتداد أسبق من المكان، وأن المكان المتجانس يتعلق بفعلنا وحده، وأن المكان يشبه شبكة عديدة العيون الى غير نهاية، شبكة نحن ننصها فوق الاتصال المادي من أجل فكّه لصالح أفعالنا وحاجتنا. وبهذا الفرض نكسب عدة أمور: منها أن نتصل بالعلم الفعّال في المادة، وأن نحل التناقضات الناشئة من كوننا لا نفصل بين وجهة نظر الفعل ووجهة نظر المعرفة.

والفكرة الأساسية التي يريد برجسون توكيدها في هذا كله هي أن الجسم أداة للفعل، وأداة للفعل فقط. وهو يستخلص النتيجة النهائية للفصول الثلاثة الأولى من كتاب «المادة والذاكرة» في العبارة التالية: «الجسم، وهو موجه دائماً نحو الفعل، وظيفته الجوهرية هي أن يحدّ من حياة الروح (العقل) من أجل الفعل» (ص ١٩٩ = ٣١٦ في «مجموع مؤلفاته»).

وهذا يقودنا الى مشكلة الصلة بين النفس والجسم.

(و) الصلة بين النفس والجسم:

وهذه المشكلة تمثل عند برجسون على شكل حاد لأنه - كما يقول - «يُميز بين المادة والروح تمييزاً عميقاً» (ص ٢٨ = ٣١٧ «من مجموع مؤلفاته»)

وفي مشكلة العلاقة بين العقل (أو النفس) والمخ يرفض برجسون رأي القائلين بالتوازي النفسي الجسمي. ويقرر أن النشاط العقلي ونشاط المخ، وإن كانا مرتبطين، فإن أحدهما ليس نسخة وازدواجاً للآخر. إن الجهاز العصبي ليس في مجموعه غير جهاز حسي - حركي، مهمته أن يستقبل الحركات وينقلها ويفجّرها. والفارق في هذا الصدد بين النخاع الشوكي وبين المخ ليس فارقاً في الطبيعة، بل في الدرجة أو بالأحرى في التعقيد. والتهيج الحسي لا يتحول إلى معرفة، انه ينحرف فقط انحرافاً يمكنه من أن يتألف مع غيره أو يتنسّق وتنوع اتجاهاته،

فبدلاً من أن يترجم عن نفسه بحركة خارجية مباشرة متقولة stereotype يؤدي إلى رد فعل جديد أو يقتصر على تخطيط عدة ردود أفعال تتمد أو تتواصل نتيجة تهيّجات جديدة. وبالجملّة فإن المخ عضو محاكاة pantomime ينوّع الفعل ويفصّل الفكر بفضل ميكانيسمات صناعية ورمزية، مجموعها يؤلف اللغة. يقول برجسون: في محاضرته بعنوان: «النفس والجسم» (وقد نشرت بعد ذلك ضمن كتاب: «الطاقة الروحية»). «إن العلاقة بين المخ والفكر علاقة مركبة ودقيقة. ولو سألتهموني أن أعبر عنها في صيغة بسيطة، ولكنها بالضرورة فجّة غليظة، لقلت لكم إن المخ عضو محاكاة، ومحاكاة فحسب. إن دوره هو محاكاة حياة الروح (النفس)، ومحاكاة المواقف الخارجية التي يجب على الروح (العقل) أن تتكيّف وإياها. ونسبة النشاط المخي الى النشاط العقلي هي كنسبة حركات عصا قائد الأوركسترا الى السيمفونية. إن السيمفونية تتجاوز من كافة الجوانب الحركات التي توقّعها scandent، وبالمثل فإن حياة الروح (العقل) تتجاوز حياة المخ. لكن المخ، بسبب أنه يستخرج من حياة العقل (الروح) كل ما يمكن أن يترجم الى حركة ويتحقّق مادياً، ولأنه على هذا النحو، يكون نقطة انغراز العقل في المادة، فإنه في كل لحظة يؤمّن تكيف العقل مع الظروف، ويجعل العقل على اتصال دائم بالوقائع. فالخ ليس إذن بالتعبير الصحيح، عضواً للفكر، ولا للعاطفة ولا للشعور، بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة على الحياة الواقعية وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعّال. ولنقل، إن شئتم، إن المخ هو عضو الانتباه الى الحياة attention à la vie» (ص ٨٥٠ - ٨٥١ «من مجموع مؤلفاته»). ويتتهي برجسون في ختام محاضرته الى تناول مسألة: هل تبقى النفس بعد فناء البدن؟ بعد أن انتهى الى أن «حياة النفس (الروح) لا يمكن أن تكون هي حياة البدن، وأن الأمر يجري كما لو كان الجسم هو مجرد شيء تستخدمه النفس، ومن هنا لا يحق لنا أن نفترض أن الجسم والنفس لا ينفصل أحدهما عن الآخر». ويرد قائلاً: «لكن لا تظنوا أنني سأفصل الآن، خلال نصف الدقيقة الباقية، في أعوص مشكلة وضعتها الانسانية لنفسها. لكن مع ذلك لا أود تحنّب الخوض فيها. من أين جئنا؟ وماذا نفعل ها هنا في هذه الدنيا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ إذا لم يكن عند الفلسفة جواب عن هذه الأسئلة الحيوية، أو إذا كانت عاجزة عن

تهدف الى نتيجة نهائية لا يمكن تكميلها، لأنها يظن بها أنها كاملة، وبين ملاحظة صابرة لا تعطي إلا نتائج تقريبية، قابلة لأن تصحح وتكمل الى غير نهاية. والطريقة الأولى، بسبب أنها تريد أن تأتينا فوراً باليقين، تلزمنا دائماً بالبقاء في نطاق ما هو محتمل، أو بالأحرى ما هو ممكن محض امكان، لأن من النادر الاتقيد في اثبات الرأيين المتقابلين، على السواء، وأن كليهما متماسك وكليهما ممكن القبول plausibles على السواء. أما الطريقة الثانية فلا تستهدف في البدء إلا الوصول الى الاحتمال، لكن لما كانت تعمل في ميدان يمكن فيه أن يتزايد الاحتمال الى غير نهاية، فإنها تقنادنا شيئاً فشيئاً الى حالة تنكافأ عملياً مع اليقين. وأنا من ناحيتي قد اخترت بين كلتا الطريقتين. وسأكون سعيداً لو كنت قد استطعت أن أسهم ، ولو بأقل مقدار، في توجيه اختياركم أنتم» («الطاقة الروحية» ص ٥٨ - ٦٠ = ٨٥٨ - ٦٦٠ من «مجموع مؤلفاته»).

وواضح من هذا الكلام أن موقف برجسون من مسألة بقاء النفس بعد موت البدن يتسم بالميل الى تقرير احتمال هذا البقاء، على أساس أن حياة الشعور (أو العقل أو الروح) مستقلة عن حياة المخ (أو البدن)، وأن الأولى تتجاوز حدود الثانية، فلا مانع يمنع اذن من أن يبقى الواحد مع فناء الآخر، لكن الأمر كله احتمال في احتمال، وقد يتزايد هذا الاحتمال، لكنه لن يبلغ أبداً مرتبة اليقين، لأن كل تجربة محدودة المدة.

ز (معنى الحياة :

أما وقد تبين أن النشاط العقلي يتجاوز النشاط المخي وأنه ليس ناتجاً له بل على العكس من ذلك يحد منه، فهنا يثار السؤال : لماذا اذن همامتشاركان معاً؟ والجواب عن هذا السؤال يجرّ الى البحث في معنى : الحياة.

وبرجسون يدرس معنى الحياة في اطار نظرية التطور كما سيحدده هو، لا كما حدده اسبنسر ودارون. وهذا هو موضوع كتابه الرئيسي بعنوان : «التطور الخالقي» (سنة ١٩٠٧). وفيه يبين أن الذكاء تكوّن بتقدم متواصل على طول خط يتصاعد خلال الحيوانات الفقرية الى الانسان، وأن ملكة الفهم وهي ملحقة بملكة الفعل، هي تكيف تزايد في الدقة والتركيب والمرونة لشعور الكائنات الحية مع ظروف الوجود المهيأة لها. ومن هنا فان الذكاء (العقل)

توضيحها تدريجياً كما توضح مشكلة في علم البيولوجيا أو التاريخ، واذا كانت لا تستطيع ان تجعلها تستفيد من تجربة متزايدة في التعمق وفي رؤية للحقيقة أكثر نفوذاً، واذا كان عليها أن تقتصر على اثارة الشجار بين أولئك الذين يؤكدون خلود النفس، وأولئك الذين ينكرونه لأسباب مستمدة من ماهية مفترضة للنفس أو للجسم، فإنه يكاد ينطبق على هذا الموقف قول بسكال - بعد تعديل معناه. ان الفلسفة كلها لا تستحق ساعة من العناية. صحيح أن الخلود نفسه لا يمكن اثباته عن طريق التجربة، لأن كل تجربة إنما تتعلق بمدة محددة، وحين يتحدث الدين عن الخلود فإنه يهيب بالوحي. لكنه سيكون شيئاً، بل سيكون شيئاً كثيراً أن نستطيع أن نبرهن، في ميدان التجربة، على امكان أو على احتمال بقاء النفس بعد الموت لمدة من الزمان مقدارها س. ولندع خارج ميدان الفلسفة السؤال عما اذا كانت هذه المدة هي محدودة أو غير محدودة. فإذا نحن رددنا المشكلة الفلسفية لمصير النفس الى هذه الحدود المتواضعة، فإنها لا تبدو لي مستحيلة الحل. ها هو ذا مخ يعمل. وها هو ذا شعور يحسّ، ويفكر ويزيد، فإذا كان عمل المخ يناظر مجموع الشعور، واذا كان هناك تكافؤ بين ما هو مخي وما هو عقلي، لكان من الممكن أن يتابع الشعور مصائر المخ وأن يكون الموت نهاية كل شيء ، وعلى الأقل لن تقول التجربة شيئاً بعكس هذا، وسيلجأ الفيلسوف الذي يؤكد بقاء النفس بعد الموت إلى أن يسند قوله بواسطة بناء ميتافيزيقي، وهو أمر غالباً ما يكون هشاً. لكن لو كانت الحياة العقلية كما حاولنا أن نثبت، تتجاوز الحياة المخية، واذا كان المخ يقتصر على أن يترجم الى حركات جزءاً صغيراً مما يجري في الشعور، هنالك يبلغ بقاء النفس بعد الموت درجة من الاحتمال من شأنها أن تجعل عبء الدليل يقع على من ينكره، أولى من أن يقع على من يؤكد ، لأن السبب الوحيد في اعتقاد أن الشعور يفتى بعد موت البدن، هو أننا نرى الجسم يفتكك عضوياً، وهذا السبب لن تكون له قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريباً تجاه الجسم هو أيضاً واقعة مشاهدة. فاذا عاجلنا مشكلة بقاء النفس على هذا النحو، بإنزالها من عليائها التي وضعتها فيها الميتافيزيقا التقليدية، وذلك بنقلها الى ميدان التجربة، فإننا نتخل من غير شك عن اعطائها حلاً جذرياً. لكن ماذا تريدون؟ لا بد من الاختيار، في الفلسفة، بين البرهنة المحضة التي

ستتضح وتميّز حين تبصر نفسها وهي تعمل في تطور الطبيعة. هنالك تدرك أي مجهود عليها أن تقوم به من أجل أن تتزايد شدتها من أجل أن تنتشر في اتجاه «الحياة» (ص ٤٩٢=٩).

ومعنى هذا أن نظرية المعرفة لا تنفصل عن نظرية الحياة. لأن إية نظرية في الحياة لا تكون مصحوبة بنظرية في المعرفة ستضطر إلى أن تقبل - على علاقتها - التصورات التي يقدمها لها الذهن أي أن تحبس الوقائع، قهراً أو طواعية، في اطرار موجودة من قبل، تعدها نهائية. لكن هذا يؤدي إلى رمزية ربما كانت مفيدة للعلم، لكنه لن يؤدي إلى رؤية مباشرة لموضوعها. ومن ناحية أخرى فإن نظرية في المعرفة، لا تضع العقل في داخل التطور العام للحياة، لن نجربنا كيف تكونت اطرار المعرفة وكيف نستطيع توسيعها أو تجاوزها. فلا يمكن إذن فصل نظرية المعرفة عن نظرية الحياة، ولا هذه عن تلك.

فإن بحثنا الآن في تطور الحياة لوجدنا أنه يكشف عن الخصائص التي تعرفناها في المدة وهي: استمرار التغير، الاحتفاظ بالماضي في الحاضر، الخلق المستمر لأشكال جديدة. وتفسير التطور الحيوي لا يمكن أن يتم عن طريق الفرض الميكانيكي الذي تصوره اسبنسر. لأن الحياة ليست ممكنة إلا إذا كانت التغيرات التي بها تتحقق الحياة متناسقة فيما بينها، ومتوائمة مع الوسط المحيط بحيث لا يحدث خلل في توازن الكائن ولا في أحوال تكيفه مع ظروف الوجود. كما أن التطور يكشف عن قوة اندفاع. لكن هذا الاندفاع لا تحكمه خطة غائية، لأن الانواع الحيوانية لا تنتج عن صناعة تركيب مواد، بل تكشف عن عضوية Organisation يتم تكونها ابتداء من جرثومة.

وتطور الحياة لا يسير في مسار وحيد، كمسار قذيفة يطلقها مدفع Canon، بل هو شبيه بما يحدث لقبلة يلقي بها انسان فتشتت أباديد في كل اتجاه على هيئة شذرات. «والقبلة حين تنفجر فإن تشذرها الخاص بها يفسر بالقوة الانفجارية للبارود الذي تحتوي عليه وبالمقاومة التي يبديها المعدن معا. كذلك الحال في تشذّر الحياة إلى أفراد وأنواع. ومن رأينا أن هذا التشذّر يرجع الى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، ثم القوة الانفجارية التي تحملها الحياة في داخلها، وهي ترجع إلى توازن للميول غير مستقر. وكان على الحياة أن تغلب

وظيفته هي غمس الجسم في الوسط الذي يعيش فيه وامثال العلاقات الخارجية بين الأشياء بعضها وبعض والتفكير في المادة. «والذكاء (العقل) الانساني يشعر بأنه في داخل بيته طالما يترك بين موضوعات جادية، وعلى الأخص بين الجوامد Solides حيث يجد فعلنا نقطة ارتكازه ونجد صناعتنا آلاتها المهينة للعمل، وحيث تكونت تصوراتنا العقلية على صورة الجوامد، ولهذا السبب فإن ذكاءنا (عقلنا) ينتصر في (ميدان) الهندسة، وحيث تتجلى القرابة بين الفكر المنطقي والمادة الجمادية وحيث ليس أمام الذكاء (العقل) إلا أن يتبع حركته الطبيعية بعد أخف اتصال ممكن مع التجربة، ابتغاء أن يسير من اكتشاف إلى اكتشاف آخر، مع اليقين بأن التجربة غمسي وراءه وتعطيه الحق دائماً» (مقدمة كتاب «التطور الخالق» ص VI ص ٤٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

ولهذا السبب فإن عقلنا غير قادر على إدراك الطبيعة الحقيقية للحياة والمعنى العميق لحركة التطور. وأنى له أن يدرك الحياة، وما هو إلا جزء منبثق عن الحياة، خلقته الحياة في ظروف معينة ليعمل في ظروف معينة؟ لو كان ذلك في مقدوره لكان معناه أن الجزء يساوي الكل، والمعلول يمكن أن يمتص علته، ولجاز أن يقال ان المحارة ترسم شكل الموجة التي حملتها إلى الشاطئ. والواقع أننا نشعر بأن كل مقولاتنا العقلية لا تنطبق على الحياة: من وحدة وكثرة، وعلية آلية، وغائية ذكية، «وعبثاً نحاول أن نولج ما هو حي في هذا الاطار أو ذاك، فإن كل الاطرار تنكسر، لأنها ضيقة جداً، قاسية جداً خصوصاً بالنسبة إلى ما نريد إدخاله فيها» (الكتاب نفسه ص VI، ٤٩٠=).

لكن هل معنى هذا أنه ينبغي علينا أن نتخلى عن إدراك الحياة، وأن نقتصر على التصور الميكانيكي الذي يزودنا به العقل؟ كان هذا سيكون هو الوضع، لو أن الحياة اقتصرت على اعداد مهندسين. «لكن خط التطور الذي يفضي إلى الانسان ليس هو الوحيد. بل ثمت أشكال أخرى من الشعور متفاوتة، لم تستطع التجرد من ألوان القسر الخارجية ولا أن تغلب على نفسها، كما فعل الذكاء (العقل) الانساني، لكنها برغم ذلك تعبر هي الأخرى عن أمر باطن وجوهري في الحركة التطورية» (ص VIII = ٤٩٢). هذه الأشكال الأخرى من الشعور، إلى جانب العقل، هي بمثابة قوى مكتملة له، وهي قوى ليس لدينا عنها غير شعور غامض مشوش «حين نبقي منغلقيين في داخل انفسنا، لكنها

ج) الغريزة والعقل:

وخلاصة رأيه إذن هو أن تطور الحياة يسير على هيئة قنبلة تنفجر في كل اتجاه، أو طاقة (باقية) من الأفرع والاوراق العديدة الشديدة التفرع والتشعب، في اتجاهات متعددة متباعدة لكنها متكاملة. لكن هذا التصور المتعدد المتشعب يمكن أن نتبين فيه تفرعين أساسيين : الأول هو الذي يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني هو الذي يقسم عالم الحيوان إلى خطين أحدهما يقضي إلى الانفصالات arthropodes، والثاني يقضي - من خلال الفريات - إلى الانسان. والنبات يستمد مباشرة من الهواء والماء والتراب العناصر الضرورية لبقاء حياته وهو ثابت في التربة ويبقى في غيبوبة عدم الشعور. أما الحيوان فيتغذى من المواد العضوية التي خبأها النبات، وهو يتحرك من أجل الحصول عليها، وهو ينمو وينظم حركته وهو يبلغ مرتبة الشعور. لكن الحيوان يسعى إلى حل مشكلة التكيف بطريقتين مختلفتين: الأول هو البناء واستخدام الآلات العضوية، وهو طريق مباشر ومأمون، لكنه لهذا السبب عينه يحصر الحيوان في آلية تستبعد الوعي والتقدم. والطريق الآخر غير مباشر، ويمر بالصناعة والآلات غير العضوية التي يحتاج بناؤها واستعمالها إلى مجهود وينطويان على مخاطرة. لكنه لما كان يحتاج إلى الاختراع، فإنه يقتضي في الانسان الفكر والحركة. والطريق الأول هو طريق الغريزة، والثاني هو طريق العقل. والغريزة والعقل متقابلان، لكنها متكاملتان. ولا ينبغي أن نقول أن أحدهما أسمى من الآخر، لأنها من نظامين مختلفين. وهما أيضا متداخلان، ولا يوجد أحدهما في حالة خالصة، بل في كليهما شيء من الآخر، بسبب أصلهما المشترك. «فلا يوجد عقل لا تعثر فيه على آثار الغريزة، كما لا توجد غريزة ليست محاطة بهذاب من العقل. وهذا الهذاب من العقل هو السبب في كثير من الأخطاء. فلكون الغريزة على نصيب متفاوت من الذكاء، استنتج البعض أن العقل والغريزة من طبيعة واحدة. ولا فارق بينها إلا في درجة التقيد أو الكمال. وأن أحدهما يمكن أن يعبر عنه بما يعبر عن الآخر. والواقع أنها لا يتصاحبان إلا لأنها يتكاملان، وهما لا يتكاملان إلا لأنها مختلفتان. فما في الغريزة من الغريزي يتعارض مع ما في العقل من العقلي. ولا يمكن تحديد الغريزة ولا العقل تحديدا دقيقا صلبا، لأنها مثيلان، وليس شيئين مصنوعين» (ص ١٣٨=٦١).

أولا على مقاومة المادة الغليظة. ويبدو أن الحياة أفلحت في هذا الأمر، بفضل تواضعها وتذللها، بأن تصاغرت جدا وتضرعت جدا متمسكة للقوى الفيزيائية والكيميائية راضية بأن تقطع معها شطرا من الطريق مثل محوّل السكة الحديدية حين يتخذ، لبضع لحظات، اتجاه الخط الحديدي الذي يريد أن يفصل عنه. ولا نستطيع أن نقول عن الظواهر الملاحظة في الأشكال الأولية جدا للحياة هل هي فيزيائية كيميائية، أو حيوية فعلا. وهكذا كان على الحياة أن تدخل في عادات المادة الغليظة كي تحرر على طريق آخر وتدرجيا تلك المادة المغطسة. فكانت الأشكال المنتفخة في البداية مفرطة البساطة. إنها كانت من غير شك قطعاً صغيرة من البروتوبلاسمات الضئيلة التفاضل، الشبيهة في خارجها بالأميبات amibes التي نشاهدها اليوم، لكن مع قوة اندفاع باطنة هائلة مكنتها من الارتفاع إلى الأشكال العليا للحياة. أما أنه بقوة هذا الاندفاع سعت الكائنات العضوية الأولى إلى النمو بأسرع ما يمكن، فهذا يبدو لنا محتملا، لكن للمادة العضوية حدا للاتساع تبلغه بسرعة. انها تزدوج أولى من أن تنمو إلى ما بعد نقطة معينة. وما لا شك فيه أنه كان لا بد من قرون من الجهود وأعمال خارقة في الدقة، من أجل أن تغلب الحياة على هذه العقبة الجديدة ولعدد متزايد من العناصر المستعدة للاندواج حصلت على أن تبقى هذه العناصر متحدة. وتقسيم العمل عقدت بينها رابطة لا تنحل. لكن الأسباب الحقيقية العميقة للتقسيم كانت تلك التي حملتها الحياة في داخلها لأن الحياة مُبلّ، وماهية الميل أن ينمو على شكل باقة، خالقة، من مجرد غموها، اتجاهات متباعدة تتوزع فيما بينها سورتها. وهذا ما نلاحظه نحن (بني الانسان) على أنفسنا في تطور هذا الميل الخاص الذي نسميه الخلق. فكل واحد منا، إذا ألقي نظرة وراثية إلى تاريخ حياته، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، على الرغم من أنها لا تقبل القسمة، فإنها تجمع في داخلها أشخاصا متفاوتين كان من الممكن ان يبقوا مصهورين معا لأنهم كانوا في حالة نشوء. وهذا التردد الحافل بالعود هو أحد ألوان سحر الطفولة («التطور الخالق» ص ٩٩ - ١٠١ = ٣٧٨ - ٣٨٠ من «مجموع مؤلفاته»)

ويستمر برجسون في بيان تطور الحياة، مستخدما صورا وتشبيهات شعرية، مما باعد بينه وبين اللغة العلمية الوثيقة التي استعملها البيولوجيون، وهو أمر جعله هدفا سهلا لسهام خصومه.

وعلى العكس من ذلك فإن التحليل هو العملية التي نرد بها الموضوع إلى عناصر معروفة من قبل، أي مشتركة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. فالتحليل يقوم إذن في التعبير عن الشيء وفقا لما ليس هو إياه. فكل تحليل هو إذن ترجمة، وتنمية، بواسطة رموز، لامثال مأخوذ من وجهات نظر متوالية منها نلاحظ مقدارا من الاتصالات بين الموضوع الجديد الذي ندرسه وبين موضوعات أخرى نعتقد أننا نعرفها من قبل. والتحليل، في رغبته التي لا تشبع أبداً للاحاطة بالموضوع الذي حتم عليه أن يدور حوله يُكثّر من وجهات النظر إلى غير نهاية، ابتغاء تكميل الامتثال الذي يظل دائماً ناقصاً، وتنوع - دون هواده - في الرموز لاكمال الترجمة الناقصة أبداً. ولهذا يستمر إلى غير نهاية. أما الوجدان فإنه فعل بسيط - إن كان ممكناً - فإذا تقرر هذا، رأينا بغير عناء أن العلم الوضعي وظيفته المعتادة هي التحليل. انه قبل كل شيء يعمل على رموز. وحتى أكثر علوم الطبيعة عينية، وهي علوم الحياة، تقتصر على الشكل المرئي للكائنات الحية، وأعضائها وعناصرها التشريحية، انها تقارن الأشكال بعضها ببعض، وتردّ الأعقد تركيباً الى الأيسر وتدرس عمل الحياة فيما هو رمزها المرئي، ان صح هذا التعبير. فإن وجدت وسيلة للاحاطة بالواقع احاطة مطلقة بدلاً من معرفته معرفة نسبية، وللنفوذ في داخله بدلاً من اتخاذ وجهات نظر اليه، ولوجوداته بدلاً من تحليله، ولادراكه خارجاً عن كل تميز عنه أو ترجمة له أو تمثيل رمزي، فان الميتافيزيقا هي هذا نفسه. فالميتافيزيقا هي اذن العلم الذي يدعي الاستغناء عن الرموز («الفكر والمتحرك» ص ١٨١ - ١٨٢ = ١٣٩٥ - ١٣٩٦ من «مجموع مؤلفاته»).

لكن هذا الوجدان ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلي المتواصل، والتأمل الفكري المستمر وحشد الوقائع العلمية السليمة ومقارنتها بعضها ببعض. والعقل هو الذي يحقق الوجدان ويجعله محددًا، وينمي في قول منطقي. وقد أبرز هذا المعنى ليون هيسون L. Husson في رسالته الصغرى للدكتوراه بعنوان: «الزعة العقلية عند برجسون» (الفصل الثاني، باريس) وان كان تأويله لأراء برجسون في هذا الباب لا يخلو من التعسف.

ي) نظرية الضحك:

وعلى أساس التقابل بين الحي والجماد، بين الروحي والآلي، يضع برجسون نظريته في الضحك، التي شرحها في

«والغريزة الثامة ملكة استخدام وبناء آلات عضوية organisés، والعقل التام هو ملكة صنع واستعمال آلات غير عضوية Inorganisés» ص(١٤١=٦١٤). ويقصد بكلمة «عضوية» هنا أي تصلح نفسها بنفسها، بينما غير العضوية لا بد أن يصلحها فاعل آخر غيرها. ولما كانت الغريزة تستعمل آلة معينة، فإن الغريزة بطبيعتها مخصصة. أما العقل فيصنع العديد من الآلات التي تؤدي وظائف شديدة الاختلاف والتباين.

أما من حيث الخلاف بين العقل والغريزة فيلاحظ برجسون أولاً، أن لكل منهما نوعاً من المعرفة مختلفاً اختلافاً جذرياً عن نوع معرفة الآخر. فمن حيث المعرفة الفطرية في كليهما يلاحظ أن هذه المعرفة في الغريزة تتعلق بأشياء، بينما في العقل تتعلق بعلاقات. وفيما يتعلق بشكل المعرفة ومضمونها، فان الغريزة تتعلق بالمادة، بينما العقل يتناول الشكل.

ط) الوجدان:

والعقل هو الذي يكفل للانسان صناعة الأشياء التي يحتاج إليها لتأمين بقائه في الحياة. ولهذا كان موجّهاً إلى الفعل، ومعالجة المادة. وتبعاً لذلك فإنه غير قادر على فهم الحياة. وقصارى ما يستطيع هو أن يقوم بتحليل العمليات الفيزيائية والكيميائية التي بها تتحقق الحياة، وأن يصنع آلات تمكنه من السيطرة عليها.

فلا بد إذن من ملكة أخرى يستطيع بها الانسان إدراك الحياة، ملكة أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل. وهذه الملكة هي الوجدان intuition (أو العيان الميتافيزيقي).

وبرجسون يعرف الوجدان ويقارنه بالتحليل في مقاله المشهور بعنوان: «المدخل الى الميتافيزيقا» الذي ظهر أولاً في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٠٣، ثم أعاد نشره مع تعديلات طفيفة في كتابه «الفكر والمتحرك» (ص ١٧٧ - ٢٢٧، وفي «مجموع مؤلفاته» يقع من ص ١٣٩٢ إلى ١٤٣٢).

يقول برجسون: «ان المطلق لا يمكن أن يعطي إلا في وجدان intuition، بينما كل الباقي يعتمد على التحليل analyse. ونحن هنا نسّمى وجدانا intuition التعاطف الذي به تنتقل إلى باطن موضوع ما كي تتلاقى coïncider مع ما له من أمر نسيج وحده وبالتالي لا يمكن التعبير عنه،

فلربما عثر بحجر في الطريق وكان عليه أن يتلافاه أو يسترد توازنه الذي اختل من اصطدامه به. لقد استمرت عضلاته تؤدي نفس حركاتها، بينما كانت الظروف تقضي بتعديلها. لقد تصلَّب حيث كان ينبغي أن يكون مرناً.

ومثل آخر: شخص مدقق في أعماله وحركاته على نحو آلي. وقد دخل مكتبه ليستأنف عمله اليومي. لكن أحد العابثين أفسد ترتيب أوضاع المكتب. وما هو ذلك الشخص الدقيق يغمَس قلمه في المحبرة التي ملأها العابث طينا بدلا من الحبر. ويجلس على كرسيه المعتاد، والذي استبدل به العابث كرسيًا بلا مقعد، فما هوذا يسقط على البلاط. إن هذا الرجل قد جعلت منه العادة شبه آلة. وكان عليه أن يتكيف ويعدل من تصرفاته، لكنه اندفع مع العادة، فكانت حاله مثل حال الشخص المذكور في المثال الأول.

والمضحك في الحالتين راجع إلى أمر عارض خارجي بالنسبة إلى الشخص الذي يضحك منه.

إن الحياة والمجتمع يقتضيان من كل إنسان انتباهًا يقظًا باستمرار، يميز ملامح الموقف المائل أمامه، ويقتضيان أيضًا مرونة في الجسم والنفس يمكننا من التكيف مع الموقف. ولهذا فإن كل تصلَّب في الخلق أو في العقل أو في الجسم سيكون مهما في نظر المجتمع، لأنه علامة ممكنة على نشاط ينم، وأيضًا على نشاط يعزل نفسه وينحو نحو الابتعاد عن المركز المشترك الذي من حوله تدور الجماعة، وبالجملة هو علامة على شذوذ.

ومع ذلك فإن المجتمع لا يستطيع أن يتدخل لها هنا بواسطة قهر مادي، لأنه لم يتضرر ماديا. إنه بازاء أمر يقلقه لكن على شكل عرض مرضي symptôme فحسب، يكاد أن يكون مجرد تهديد أو بادرة على أكثر تقرير. وهو لهذا إنما يرد ببادرة فقط أيضًا. والضحك هو لا محالة شيء من هذا النوع. إنه نوع من البادرة الاجتماعية geste social. إنه بما يثير من خوف - يردع أنواع الشذوذ، ويوقظ - ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنم، ويشيع المرونة في كل ما يتجلى من تصلَّب آلي على سطح الهيئة الاجتماعية. فالضحك لا ينتسب فقط إلى علم الجمال المحض، لأنه يسمى (لا شعوريا، في كثير من الأحوال الخاصة لا أخلاقيا أيضا) إلى غرض نافع في الإصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتسب إلى

ثلاث مقالات نشرها في «مجلة باريس» Revue de Paris (أول ومنتصف فبراير، وأول مارس سنة ١٨٩٩) ثم جمعها بعد ذلك في كتاب صغير بعنوان: «الضحك: بحث في معنى الهزلي».

وهو يلاحظ أولا أنه لا هزلي خارج ما هو انساني فالنظر الطبيعي يمكن أن يكون رائعا، ساميا، أو قبيحا، لكنه لن يكون أبدا هزليا أو مضحكا، وإذا ضحكنا من حيوان، فذلك لا يحدث إلا إذا شاهدنا فيه لمحة انسانية أو تعبيرا انسانيا. وقد نضحك من قبة، لكن ما يضحكنا فيها هو الشكل الذي أعطاه لها ناس. وعلى هذا فإنه إذا أثار حيوان أو جماد الضحك فذلك اما لوجود تشابه فيه مع الانسان، واما لعلامة طبعها فيه الانسان، أو للاستعمال الذي استعمله به انسان.

وملاحظة ثانية هي أن الضحك يستلزم عدم الانفعال. ويبدو أن الهزلي لا يحدث أثره إلا في نفس خالية من الانفعال. «وفي مجتمع من العقول المحضة، فرما لا نبكي، ولكن ربما نضحك، أما النفوس الحساسة باستمرار، المتجاوبة مع نعمات الحياة والتي فيها كل حادث يستطيل إلى رنين عاطفي، فانها لا تعرف الضحك ولا تفهمه» («الضحك» ص ٣ - ٤=٣٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

والمشاهدة الثالثة للضحك هي أنه لا يتم إلا في جماعة من العقول ولا يستلذ الانسان الهزلي لو شعر بأنه في عزلة. ويبدو كما لو كان الضحك في حاجة إلى صدى. «إن ضحكنا هو دائما ضحك جماعة من الناس» (ص ٤=٣٨٩).

فما الذي يجمع بين هذه المشاهدات الثلاث؟ ويبدو أن الهزلي (المضحك) يتولد حين يوجه جماعة محترمة من الناس انتباههم إلى واحد من بينهم، مسكتين حساسيتهم وممارسين عقلهم وحده. «(ص ٦=٣٩٠) فما هي النقطة الخاصة التي إليها يتوجه انتباههم؟ لنذكر أمثلة حتى يتجلى الأمر:

إنسان، وهو يعدو في الشارع، يتعثر ويسقط، فيضحك منه المارة. فماذا جعلهم يضحكون عليه؟ لو كان قد خطر بباله أن يجلس على الأرض، وعرفوا هم ذلك، لما ضحكوا عليه. وإنما هم ضحكوا من كونه جلس على الأرض رغما عنه وبغير إرادته. فليس إذن التغير المفاجيء في وضعه هو الذي أضحكهم، بل ما في هذا التغير من أمر غير ارادي، أي كونه قد حدث عن غفلة وعدم مهارة ومرونة.

وحيث يبدو الانسان مجرد العوبة: فالأنف المحمر يبدو مضحكا لأننا نتخلله مغطى ببطقة من القرمز، والملابس كثيرا ما تثير فينا الضحك اذا اثارنا معنا الآلية فيمن يلبسها. والطبيعة اذا تصوّرت على هيئة آليّة، أثارت الضحك. فأحد الشخصيات في كوميديا حين علم بوجود بركان خامد صاح: «لقد كان عندهم بركان، لكنهم تركوه يخبأ».

والمراسم التي تقتضيها الحياة الاجتماعية فيها دائما جانب يثير الضحك الخفي: فحفلة توزيع جوائز، أو منظر انعقاد محكمة يبدو ان لنا مضحكين اذا أغفلنا الغرض منها ولم نفكر إلّا في المراسم المصاحبة لها، ان «كليهما مسخرة اجتماعية» تتعارض مع المرونة الباطنة للحياة. والتنظيم الآلي للمجتمع يجعلنا نضحك، مثال ذلك: غرق ركاب سفينة في الميناء، فألقى موظفو الجمارك بأنفسهم في الماء بشجاعة وانقذوهم. ولما انقذوهم سألوهم: «هل معكم أشياء تستحق عليها جمارك؟» ولهذا فإن الحياة العسكرية، بما فيها من تصلّب وآليّة، هي مصدر خصب للنكت المضحكة، كما هو مشاهد في أفلام فرناندل، ومسرحيات جورج كورتلين.

وفينا يتصل بهزلي البوادر والحركات يقول برجسون: «إن المواقف والبوادر والحركات التي يقوم بها الجسم الانساني تكون مضحكة بالقدر الدقيق الذي به هذا الجسم يجعلنا نفكر في آلة بحتة» («الضحك» ص ٣٠). كذلك المحاكاة تضحك لأن «محاكاة شخص هي تخلص جانب الآلية الذي تركه يندس في شخصه». (الكتاب نفسه ص ٣١). فهناك حيث يوجد تكرار تشتم الآلية. ويقول: «هزلي كل حادث يلت انتباهنا إلى ما هو جسماني في الشخص، بينما المعنوي هو موضوع النظر» ومن هنا نضحك من خطيب يعطس في اللحظة المؤثرة جدا من خطبته. ونفس المبادئ تنطبق على هزلي الموقف وهزلي الكلمات. «فهزلي كل ترتيب للأفعال والأحداث يعطينا، بإيلاجها بعضها في بعض، وهم الحياة والاحساس الواضح بترتيب آلي» («الضحك» ص ٧٠). مثال ذلك: العفريت ذو اللولب. وفيما يتصل بهزلي الكلمات فإننا «إذا تركّز انتباهنا على مادّة مجاز، فإن الفكرة المعبر عنها تصبح هزلية، مثل: كل الفنون اخوة» («الضحك» ص ١١٧).

علم الجمال، لأن المضحك (الهزلي) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص-وقد تخلصا من همّ المحافظة على الذات- يبدآن في معاملة نفسيهما بوصفهما أعمالاً فنية.

وبالجملة «فالهزلي هو الآلي المصوب على الحي» du «mécane plaque sur le vivant»، أي أن ما يثير الضحك هو أن يتحول ما هو حيّ إلى ما يشبه الآلة.

فالأحذب يثير الضحك لأنه يبدو غير متماسك: إن ظهره اتخذ وضعاً سيئاً واستمر عليه فتصلّب على هذا النحو.

وتعبير الوجه المثير للضحك هو ذلك الذي يجعل الخاطر يفكر في شيء متصلب جامد في الحركة المنظمة لقسمات الوجه: مثل تقطيع متصلة أو لازمة متحركة، كما يحدث حين تبدو الأصداغ وكأن صاحبها ينفخ في بوق باستمرار.

وفن الكاريكاتير يقوم في إدراك التمرّدات العميقة للمادة، تحت الانسجامات السطحية للشكل: فهو يبالغ في إبراز ألوان التشوهات وعدم الانسجام في الشخص موضوع السخرية: بأن يطيل في الأنف في الاتجاه الذي استطال به في الطبيعة.

والنفس تشكل المادة، وتهب الجسم شيئاً من الخفة المبتحة: وهذا هو اللطف أو الرشاقة Grâces. لكن المادة تقاوم في عناء وتودّ لو تحوّل النشاط الدائم اليقظة إلى آلية automatisme انها تريد أن تغرس في المادية الآلية الشخص الحي الذي ينبغي عليه أن يتجدد لدى كل لقاء بمثل أعلى حيّ: وهذا يتضاد مع الرشاقة واللطف: وهذا هو ما يثير الضحك. ولهذا «فان المضحك تصلباً أولى منه قبحا ودماة».

كذلك كل ما يلت انتباهنا إلى الجانب الجسماني المادي في الشخص هو أمر يثير فينا الضحك حين يتعلق الأمر بالجانب المعنوي فيه، لا بالجانب المادي. فنحن نضحك من خطيب يعطس في أوج حماسه الانفعالية في الخطابة. كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأبين شخص: «لقد كان فاضلاً ومستديراً كله».

ومواقف الجسم الانساني وبيادره وحركاته تكون مضحكة بالقدر الذي به يجعلنا نفكر في شيء آلي فقط،

(يا) - فلسفة الحياة:

فلسفة الحياة عند برجسون فيها التطبيق الأكثر منطقية وتنظيماً لعبانه للمدة الخالقة. ويتساءل برجسون عن معنى الحياة فيقول: «بالنسبة إلى الوجود الواعي: أن يوجد هو أن يتغير، وأن يتغير هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار» («التطور الخالق»، ص ٨). إن الكون يعاني المدة. والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال، والصنع المستمر لما هو جديد على وجه الإطلاق. والمدة *durée* تقدّم مستمر من الماضي الذي يعرّض المستقبل ويتفتّح وهو يتقدم. «وأينما حيّ شيء، فثم يوجد، في مكان ما، سجل يسجل فيه الزمان» («التطور الخالق» ص ١٧). «إن استمرار التغير، والاحتفاظ بالماضي في الحاضر، والمدة الحقة: هذه الصفات مشتركة بين الشعور وبين الكائن الحي» (ص ٢٤). «إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطور» (ص ٢٩).

ومن الأفكار الأكثر أصالة في فلسفة الحياة عند برجسون، فكرة السورة الحيوية *L'elan vital* ومفادها أن «الحياة منذ نشأتها، هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور. لقد غا شيء، وتطور بسلسلة من الإضافات التي كانت ألواناً من الخلق. وهذا النمو نفسه هو الذي أدّى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على النمو بعد نقطة معلومة دون أن تصير غير متوافقة فيما بينها. وبكذلك، لا شيء يمنع من تخيل فرد وحيد فيه، بسلسلة من التحولات المتوزعة على آلاف القرون، يتم تطور الحياة. أو إذا انعدم وجود فرد وحيد، يمكن أن نفترض كثرة من الأفراد يتوالون في سلسلة على خط واحد، في كلتا الحالتين لن يكون للتطور غير بعد واحد. لكن التطور تم في الواقع بواسطة ملايين من الأفراد على خطوط مختلفة، كل منها أفضى إلى تقاطع، منه تفرعت طرق جديدة، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية... وعبثاً حدثت تقاطعات، فإن حركة الأجزاء استمرت بفضل السورة الأولى للكل. فشيء من الكل يجب إذن أن يبقى في الأجزاء. وهذا العنصر المشترك يمكن أن يكون محسوساً للعيون على نحو معين، ربما بحضور أعضاء واحدة في أجهزة عضوية مختلفة كل الاختلاف» («التطور الخالق» ص ٥٧ - ٥٨).

ويرى برجسون أن الحياة في سيرها لا ترسم مساراً وحيداً، يمكن مقارنته بمسار قذيفة مملوءة أطلقت من مدفع،

بل نحن هنا بالأحرى بازاء قنبلة obus انفجرت فوراً على هيئة شظايا يقدر لها أن تنفجر أيضاً، وهكذا باستمرار طوال وقت طويل جداً» («التطور الخالق» ص ١٠٧). وتقطع الحياة إلى أفراد وأنواع يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، وقوة الانفجار التي تحملها الحياة في داخلها. وهو يشبه تطور الحياة بوجه عام بتطور أخلاق الفرد منا. يقول: «كل منا، وهو يلقي نظرة إلى الوراء على تاريخه، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، وإن كانت لا تنقسم، فإنها كانت تضم في داخلها أشخاصاً عديدين كان يمكن أن يبقوا مندمجين معاً لأنهم كانوا في حال تولّد وهذا التردد الخافل بالعود هو واحد من أكثر ألوان سحر الطفولة. لكن الشخصيات التي تداخل بعضها في بعض، تصير غير متوافقة بالنمو. ولما كان كل واحد منا لا يعيش غير حياة واحدة، فإنه مضطر إلى الاختيار. ونحن في الواقع نختر باستمرار، وباستمرار أيضاً نتخلّى عن كثير من الأشياء. والطريق الذي نسلكه في الزمان تآثرت فيه أشياء من كل ما بدأنا نكونه، ومن كل ما كان يمكن أن نصيره. لكن الطبيعة، وهي تتصرّف في عدد لا يحصى من الحيات، ليست مرغمة على مثل هذه التضحيات. إنها تحفظ هذه الميول المختلفة التي تفرّعت وهي تنمو، وتخلق - معها - سلاسل متباينة من الأنواع التي تتطور على انفصال» («التطور الخالق» ص ١٠٩).

ومع اقرار برجسون بأن التكيف مع الوسط، شرط ضروري للتطور، فإنه «شيء» أن نقرّ بأن الظروف الخارجية هي قوى ينبغي على التطور أن يحسب حسابها، وشيء آخر أن نقول أنها العلة الموجهة للتطور، وهذا القول الأخير هو قول الميكانيكية. انه يستبعد تماماً فرض السورة الأصلية» («التطور الخالق» ص ١١١).

أما فيما يخص العلاقة بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان، فإن الفارق هو في النسب والاختلاف بينها هو في طريقة الغذاء. فالحيوان متحرك بينما الخلية النباتية محاطة بغشاء من السيليلوز يضطرها إلى عدم الحركة. وبين الحركة والشعور توجد رابطة واضحة والنبات لاواع أما الحيوانات فلأنها مضطرة إلى السعي بحثاً عن غذائها، فقد دلقت في اتجاه النشاط الحركي المكاني، وبالتالي في اتجاه شعور متزايد في السعة والوضوح (ص ١٢٢).

والعقل هو ملكة، تصنع الأشياء الصناعية، وخصوصاً

النمل . . . وكان برجسون في «التطور الخالق» قد بين أن تطور المملكة الحيوانية قد تمَّ على خطين متباينين: أحدهما، لدى الحشرات، أدَّى إلى الغريزة، والثاني، لدى الإنسان، أدَّى إلى العقل: «وبفضل هذا الأصل المشترك، يشارك الإنسان في نفس التضامن بين الجزء والكل كما نجد، في عالم الحشرات، بين نحل خلية، أو بين غزل بيت غزل، مع هذا الفارق وهو أن ما يتم في الجماعات الحيوانية غريزيا، أي بالضرورة، ندين به للعادة في الجماعة الانسانية، حتى ان نسبة الالتزام الى الضرورة، كنسبة العادة إلى الطبيعة» «ينبوعاً الأخلاق والدين» ص ٧). ونحن في الأوقات العادية نمثل الالتزامات أولى من أن نفكر فيها. «إذ العادة تكفي. وفي الغالب لا يكون علينا إلا أن نرسل أنفسنا على سجيته كي نعطي المجتمع ما ينتظره منا» (الكتاب نفسه ص ١٢) والواجب، مفهومًا على هذا النحو، يتم آليا دائما تقريبا. والالتزام الاخلاقي ليس إلا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بواسطة العادة، وما هي إلا محاكاة للغريزة. ويؤكد برجسون الفارق العميق بين «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح»، بين «النفس المغلقة» و«النفس المفتوحة»، بين «الأخلاق المغلقة» و«الأخلاق المفتوحة».

وما يميّز المجتمع المغلق، وهو المقدر لنا بالطبيعة، هو أنه في كل لحظة يشمل عددا معينا من الأفراد، ويستبعد الآخرين» (ص ٢٥) والغريزة الاجتماعية، وهي أساس الالتزام الاجتماعي، تستهدف دائما مجتمعا مغلقا، مهما يكن اتساعه: الأمة، الوطن، الخ. ولا تستهدف أبدا الانسانية في مجموعها. «ذلك أنه بين الأمة، مهما تكن كبيرة، وبين الانسانية، هناك كل المسافة التي تفصل بين المتناهي وبين اللامحدود، بين المغلق وبين المفتوح».

والفارق بين المغلق والمفتوح فارق في الطبيعة، وليس في الدرجة، ولا ينتقل الانسان من التعلق بالوطن إلى حب الانسانية. «ومن ذا الذي لا يرى أن التماسك الاجتماعي يرجع، إلى حد كبير، إلى الضرورة التي تشعر بها الجماعة للدفاع عن نفسها ضد الآخرين، وأنه أولا ضد سائر الناس يحب المرء الناس الذين يعيش معهم؟» إننا نحب - بالطبع وبمباشرة - أهلنا ومواطنينا، بينما حبا للانسانية هو حب مكتسب وغير مباشر، ويمثل نوعا آخر من الأخلاق يختلف تماما عن حبا للأهل والوطن. إنه يمثل نوعا آخر من الالتزام يوضع فوق الضغط الاجتماعي. وأخلاق المجتمع

الآلات التي تستخدم في صنع آلات أخرى، وتنوع صنعها إلى غير نهاية. ولهذا ينبغي أن نقول «عن الانسان انه صانع homo faber بقدر ما هو - أو بالأحرى أكثر مما هو - عاقل» (ص ١٥١). والغريزة عبارة عن ملكة طبيعية لاستخدام آلية فطرية *mécanisme inné*. فهناك إذن فارق جوهري بين العقل والغريزة. «والغريزة التامة هي ملكة استخدام بل وبناء آلات منظمة، والعقل التام هو ملكة صنع واستخدام آلات غير منظمة» (ص ١٥٢).

(ب) الأخلاق:

وهنا نصل إلى الأخلاق عند برجسون، وكان الناس ينتظرون آراءه الأخلاقية منذ زمان طويل، لأنهم رأوا أن فلسفته لا بد أن تكمل بمذهب في الأخلاق. فأصدر في سنة ١٩٣٢ كتابه المنتظر في الأخلاق وفي الدين بعنوان: «ينبوع الأخلاق والدين». وقد جمع بين الأخلاق والدين، لأنه يرى أن لكليهما ينبوعين هما: الانفتاح، والانغلاق. فالأخلاق أخلاقان: أخلاق مفتوحة، وأخلاق مغلقة (أو منغلقة)، والدين دينان: دين مفتوح، ودين مغلق. فلنبدا بالكلام عن مذهبه في الأخلاق.

وكما ينبغي أن تقوم عليه كل أخلاق، وهو الحرية، يقيم برجسون مذهبه في الأخلاق على أساس تأكيد معنى الحرية الانسانية. وفي هذا يقول: «ان كل جذبة الحياة تأنيها من حريتنا. فما يصدر عنا، وما هو لنا، ذلك هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحيانا والجادة عامة. لكن «إذا كنا أحرارا في كل مرة نريد أن ندخل في داخل أنفسنا، فإن من النادر أن يحدث لنا أن نريد ذلك». «والفعل الارادي يؤثر في من يريده، ويعبر بقدر ما في أخلاق الشخص الذي يصدر عنه هذا الفعل. ويحقق، بنوع من المعجزة، هذا الابداع للذات بواسطة الذات، الذي يبدو أنه الغرض من الحياة الانسانية. وعلينا ألا نجعل جهودنا تسيطر عليها العادة، التي هي لون من الآلية. وعلى الانسان أن يصارع سيطرة الآلية الناشئة عن العادة، حتى تظل الحرية موفورة نشيطة فعالة».

ولقد قلنا ان من رأي برجسون أن للأخلاق - كما للدين - ينبوعين: الانفتاح والانغلاق.

أما الأخلاق المغلقة فهي أخلاق المجتمعات المنغلقة، الشبيهة - من بعض النواحي - بخلية النحل أو بيت

يقتضيها المجتمع. انه هو الذي ألزم اعضاءه بها. وهذا الالتزام يشبه الرابطة الجامعة بين أفراد خلية نحل.

والفرد الذي أدى كل الواجبات التي يقتضيها منه المجتمع المغلق «يشعر» بالراحة bien-être الفردية والاجتماعية المشابهة لتلك التي تصحب الممارسة العادية للحياة.

أما في الأخلاق المفتوحة فتمة شعور بانفعال جديد، هو ينبوع لكل الابتكارات العظمى، في الفن، والعلم، والحضارة الانسانية وهذا الانفعال يهز كيان النفس هزاً عنيفاً لكنه على نوعين: فاما أن يحدث اهتزازاً سطحياً، واما أن يكون «تحريكاً للأعماق». وهذا النوع الثاني هو الذي يستشعره الابطال والقديسون وكبار الصوفية. «ان الصوفية، الحقيقين يفتحون ببساطة على الموجة التي تحتاحهم. والحاجة الى أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرونها كسورة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتم شخصيته، محبة هي في كل واحد منهم انفعال جديد تماماً، قادر على نقل الحياة الانسانية الى نعمة أخرى مختلفة تماماً، محبة تجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، وبه ومن أجله أناس آخرون يدعون نفوسهم تفتتح على محبة الانسانية».

وعلى هذا النحو نشأت الأخلاق الداعية الى محبة الجنس البشري كله، والتي وضعت واجبات الانسان الفرد نحو الانسانية جمعاء. وهي واجبات ليست غير شخصية مثل تلك التي فرضتها الأخلاق المتعلقة، بل في الأخلاق المفتوحة نداء: «نداء البطولة».

(يج - الدين :

في الفصلين الثاني والثالث من كتاب «ينوعا الأخلاق والدين» يدرس برجون حقيقة الدين. وكما قلنا يقسمه - كما قسم الأخلاق - الى دين مفتوح ودين مغلق، ويسميهما: الدين الديناميكي، والدين الاستاتيكي.

أما الدين الاستاتيكي فليس من نتاج العقل، بل يدين بنشأته «للوطنية المخترعة للأساطير» التي تفسر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كاهداً. ولما كان العقل يميل الى فصل الفرد عن المجتمع ويهدد بقطع التماسك الاجتماعي في بعض النقاط، فإن الطبيعة تفعل ضد هذه القوة المحللة التي للعقل: وبهذا تفسر الوظيفة المخترعة للأساطير، والتي

المغلق تكون أصغر وأكمل كلما رجعت الى صيغ لا شخصية، أما الأخلاق الكاملة فينبغي أن تتجسد في شخصية ممتازة تصير قدوة تحتذى. ومن خلال الله، وفي الله، يدعو الدين الانسان الى حب الجنس البشري. وفي كل زمان ظهر أناس استثنائيون تجسدت فيهم الأخلاق الكاملة. فقبل القديسين المسيحيين عرفت الانسانية حكماء يونان، وأنبياء إسرائيل، ورهبان البوذية، وغيرهم. والقديسون ليسوا في حاجة الى الوعظ، بل يكفيهم أن يوجدوا، ذلك أن وجودهم نداء ودعوة.

وبينما الالتزام الطبيعي ضغط أو دفع، يوجد في الأخلاق الكاملة نداء: نداء البطل، تفان، بذل الذات، روح التضحية، المحبة، وتلك هي القسمات المميزة للأخلاق الانسانية.

في المجتمع المغلق تدور النفس في دائرة، انها مغلقة، وعلى عكس هذا تماماً موقف النفس المفتوحة، ولو قلنا انها تشمل الانسانية كلها لما بالغنا كثيراً، بل لما قلنا ما فيه الكفاية، لأن حبها يتنظم كل الحيوانات والنباتات، والطبيعة بأسرها.

والأخلاق تشمل جزأين متميزين: أحدهما له سبب وجوده في التركيب الأصلي للجماعة الانسانية، والآخر يجد تفسيره في المبدأ المفسر لهذا التركيب. في الأول يمثل الالتزام الضغط الذي تمارسه عناصر المجتمع بعضها على بعض، وفي الثاني: الالتزام هو قوة طموح أو سيرة. وكبار الذين اقتادوا الانسانية، واقتحموا حواجز المدينة، يبدو أنهم بهذا قد وضعوا أنفسهم في اتجاه السيرة الحيوية. ونحن في سيرنا من التضامن الاجتماعي الى الأخوة الانسانية، نقطع الصلة مع طبيعة معينة، لا مع كل طبيعة. ونحن انما نفصل عن الطبيعة المطبوعة ابتغاء العودة الى الطبيعة الطابعة.

والضمير، الذي يضع الواجبات نحو المجتمع ونحو اعضاءه، هو ناتج المجتمع، أي ناتج الطبيعة التي خلقت هذا المجتمع. وهو يأمر بالتكافل الاجتماعي وضبط النفس والنضال ضد الاجنبي. وإذا شعر المرء بالحاجة الى تجاوز نطاق مجتمعه، فهذا نوع من «مقاومة المقاومة». والواجبات في الأخلاق المغلقة تبدو غير شخصية وإذا بحثنا في جذورها، وجدناها تمتد في المكتضيات التي

والسجود للذين مهمة الدين الاستاتيكي توفيرهما. وهذا الجهد الخلاق يأتي من الله. انه هو الله نفسه («ينبوعا... ص ٢٢٧»). وبالقدر الذي به التصوف استمرار للفعل الالهي، فإنه خلق وحب. لكن هذا لا يصدق إلا على التصوف الكامل، كما نجده في المسيحية، لا على التصوف اليوناني، الذي هو عقلي النزعة كثيراً، ولا على التصوف الشرقي (البوذية) الذي هو متشائم جداً. ان تياراً هائلاً من الحياة قد غمر كبار الصوفية النصارى «ومن حيويته المتزايدة انطلقت طاقة، وجسارة، وقوة تصور وتحقيق هائلة. ويمكن أن نتذكر ما قام به، في ميدان العمل، رجل مثل القديس بولس أو القديسة تريزا الأبلية، والقديسة كثرينا السييناوية، والقديس فرنسيسكو، وجان دارك وكثيرون غيرهم» («ينبوعا... ص ٢٤٣»). «والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب انسان لله. بل هو حب الله لجميع الناس. ومن خلال الله، وبالله، يحب الانسانية كلها حباً إلهياً» (ص ٢٤٩).

وفي الفصل الأخير من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» وعنوانه: «الآلية والتصوف» يتناول برجسون مشكلة العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان الآلية وتضاؤل نصيب الروح. وفيه ينمى على العصر الحالي زيادة جسم الانسانية وطغيان الآلية على نحو مفرط جداً، بينما بقيت نفس الانسانية على حالها. ومن هنا ذلك الفراغ بين الجسم والنفس. ومن هنا المشاكل الرهيبة الاجتماعية والسياسية والدولية. ان هذه الآلية المفرطة في حاجة الى ما يوازنها من الصوفية. والآلية لن تجد وجهتها الصحيحة إلا اذا واصلت الانسانية بواسطتها، بعد أن حنتها الى الأرض أكثر فأكثر، النهوض والنظر الى السماء. ويكفي أن تظهر عبقرية صوفية كي تجر وراءها انسانية تضخم جسمها بدرجة هائلة، وتقتادها الى النفس المتجلية بفضلها.

ويتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية. فنراه يشيد بالديمقراطية لأنها، من بين كل النظم السياسية، هي التي تعلق - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع المغلق. «ان الديمقراطية النظرية تنادي بالحرية، وتطالب بالمساواة، وتوفق بين هاتين الأخنتين المتعاديتين بأن تذكرهما بأنها أختان، واضعة الاخاء فوق كل شيء... ان الاخاء هو الأمر الجوهري. وهذا ما نحول لنا أن نقول ان الديمقراطية انجيلية في جوهرها،

تنتج الخرافات والامثالات الخيالية والطيرة superstition والاعتقاد الديني. والدين البدائي هو أولاً احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المبرء متى ما فكر في ذاته ولم يفكر إلا في ذاته. وهذا رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد العقل. وثانياً: «الدين رد فعل دفاعي للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصور حتمية الموت». («... ينبوعا... ص ١٣٧»). وضد فكرة الموت، يضع الدين - كترياق مضاد - فكرة البقاء بعد الموت، ابتغاء اعادة التوازن لصالح الطبيعة. والجماعة تهتم برد الفعل هذا، كما تهتم الفرد. فمن المهم اذن أن يبقى الموق حاضرين. وبعد ذلك تنشأ عبادة الاجداد. هنالك يقرب بين الموق والآلهة. وعلى هذا فإن فكرة بقاء الانسان على هيئة ظل أو شبح - فكرة طبيعية. والتصور البدائي للبقاء بعد الموت هو اذن ظل فعال، نشيط، قادر على التأثير في الأحداث الانسانية. ولما كانت الدفعة الحيوية متفائلة، فإن كل التصورات الدينية الصادرة مباشرة عنها هي ردود فعل دفاعية من جانب الطبيعة ضد تصور العقل. وتصور برجسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للنزعة العقلية، انه يعزو إليهما دوراً اجتماعياً، فالصلاة في أدنى درجاتها كانت تستهدف، ان لم يكن ارغام ارادة الآلهة وخصوصاً الأرواح، فعلى الأقل الى اجتلاب رضاها ومعاونتها. اما التضحية - أي تقديم القرابين - فلا شك أنها كانت في البدء قرباناً يقصد به الى شراء رضا الاله أو الى توفي غضبه. وبالجملة، فإن الدين الطبيعي هو «رد فعل من جانب الطبيعة ضد ما عسى أن يكون هناك من مضايقات للفرد، ومفككات للمجتمع، تأتي من ممارسة العقل» (ص ٢١٥).

لكن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين، اذ لا بد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجي، الى الدين الديناميكي الباطن؛ وكلاهما لا ينبثق من العقل. وبينما الاستاتيكي تحت عقلي، فإن الديناميكي فوق عقلي. كما أن الدين الاستاتيكي يدين بأصله «للوظيفه المخترعة للأساطير»، أعني لهذه البقية من الغريزة التي تحيط بالعقل كأنها هالة، كذلك القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهداب من الوجدان المحيط بالعقل. وبعبارة أخرى: «الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السورة الحيوية أو التطور الخالق. ومعنى هذا أن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوف الذي يؤمن للنفس، على شكل ممتاز، الطمانينة

- S. CAMELLA, B., Milano 1926.
- V. JANKÉLÉVITCH, H. B., Paris 1931.
- 2^a ed. 1959.
- A. METZ, B. et le bergsonisme, ivi 1933.
- L. HUSSON, L'intellectualisme de B., ivi 1947.
- H. SUNDIN, La théorie bergsonienne de la religion, ivi 1948.
- L. GIUSSO, B., Milano 1949.
- R. GALEFFI, La filosofia di B., Roma 1949.
- F. LION, Cartesio, Rousseau e B., tr. it., Milano 1949.
- L. ADOLPHE, La dialectique des images chez B., Paris 1951. (La philos. religieuse de B., ivi 1946).
- A. MARIETTI, Les formes du mouvement chez B., Paris 1953.
- N. CIUSA, Inchiesta sul bergsonismo, Sassari 1953.
- J. DELHOMME, Vie et conscience de la vie. Essai sur B., Paris 1954.
- V. MATHIEU, B.: «Il profondo e la sua espressione», Torino 1954.
- A. CRESSON, B., Paris 1955.
- R. M. MOSSÉ-BASTIDE, B. éducateur, ivi 1955 (con bibl. gener.).
- G. PFLUG, H. B. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik, Berlin 1959.
- J. CHEVALIER, Entretiens avec B., Paris 1959 (et: in Les grands courants. Portraits, pp. 123-52).
- autori vari, Pour le centenaire de B., Paris 1959.
- Hommage à H. B., Bruxelles 1959.
- Omaggio a H. B., Brescia 1959.
- B. et nous, «Actes X Congr. Soc. philos. de langue fr.» (Congr. B.), 2 voll., Paris 1959-60 (in I: L. TATAR-KIEWICZ, L'esthétique de B. et l'art de son temps).
- J. GUITTON, La vocation de B., ivi 1960.
- Hommage solennel à H. B., ivi 1960.
- F. HEIDSIECK, H. B. et la notion d'espace, ivi 1961.
- H. GOUHIER, B. et le Christ des Evangiles, ivi 1961.
- The Bergsonian Heritage, ed. T. HANNA, New York 1962.

ودافعها هو المحبة» (ص ٢٠٤).

ويرى برجسون أن السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق، إذ الأصل في الحروب هو الملكية، سواء أكانت فردية أم جماعية. فإذا أريد إلغاء الحروب فيجب قدر المستطاع التخلص من التحامل ضد الاجنبي، وتجنب تضخم السكان وذلك بالتحكم العقلي في النسل، والعودة إلى الحياة البسيطة.

ويشيد، ها هنا، بقيام «عصبة الأمم»، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف إلى القضاء على الحروب يجب أن تعمل على القضاء على الأسباب المؤدية إلى الحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان، وعدم توزيع المواد الأولية توزيعاً عادلاً بين الدول. لهذا يجب أن تعمل هذه المؤسسة الدولية على عدالة توزيع المواد الأولية، وعلى تنظيم تداول المنتجات. كذلك ينبغي عدم التمسك بسيادة الدولة المطلقة، يقول برجسون: «إنه لخطأ خطير الاعتقاد أن منظمة دولية يمكن أن تحصل على السلام النهائي دون أن تتدخل بالقوة في تشريعات الدول المختلفة وربما أيضاً في إدارتها».

مراجع

- بنروي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، ج ٢، ص ١٧٥ - ٢٤٩، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٦٧.
- J. BENDA, Le bergsonisme, 1912.
- ID., Sur le succès du bergsonisme, ivi 1914.
- E. LE ROY, Une philosophie nouvelle. H. B., ivi 1912.
- J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, ivi 1913.
- 2^a ed. 1930.
- ID., De B. à Thomas d'Aq., New York 1944.
- tr. it., Milano 1947.
- Ch. PEGUY, Note sur B., ivi 1914; n. ed. 1935.
- F. OLGATI, La filosofia di E. B., Torino 1914.
- 2^a ed. 1922.
- A. THIBAUDET, Le bergsonisme, 2 voll., Paris 1924.
- J. CHEVALIER, B., ivi 1926.
- n. ed. 1948.
- tr. it., 2^a ed., Brescia 1947.

تراب الواقع الحي، فتراه يتناول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش في إيمان الوحي العنصري، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسّمات البدنية ما يلبس على الناس لمجسده لتلك القيم الأولية. ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدود منه إلى التقدير المشترك والاتباع السخي، تشاهده يشارك في التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيب بدقائقتها ويغوص على حقائقها. وقد يجمع في التموه حتى ليخيل إلى الناظر العابر، بل والناظر المتفطن، أنه من أهلها، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليليدو أقدر على الانقراض عليها والانتقاص من أطرافها. لكن انزع الطلاء ومزق الحجب، تتكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها المفتونون، بيد أن البراعة كل البراعة في نزع الطلاء وتمزيق الحجب، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنقاد إلا ليد الصنّاع. وهيهات أن تظفر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استعلاء نبيل.

وتلك «الأولية» تلبس رداءين: صفاء السدين، وأصالة الحكمة. وكان أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة «الأولية» بالمعنى الذي لهذا التعبير عند جيته، وإن كانوا في الواقع لا يتعلقون إلا بجانب منها محدود، يصورون مشاكل الواقع وفقاً له، ويلونون نظراتهم في الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه. وتظاهروهم بالتسليم ببعض النواحي في المذاهب المعارضة، إنما هو احتيال ليظلي عليك إغراؤهم المعسول بالرّضى الزائف.

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر، أولاهما: هرمن كيزرلنج، الحكيم الشمالي صاحب مدرسة الحكمة، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في حكمة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦، أما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نغولا برديائف، العارف الروسي الأكبر.

عريض الجبهة، مبسوط المحيّا، في نظراته رقة، وفيها مكر أليف، وفي قسماته قوة، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الأفاق الفسيحة، ورأس جميل يشع

— G. MOURÉLOS, *B. et les niveaux de réalité*, Paris 1964. In it. cfr. anche: J. COLLINS, *Studi sulla filos. moderna*, tr. it., Torino 1959, pp. 598-627.

— R. CAVADI, *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. B.*, in «Teor.», 1966, pp. 45-96.

— M. FABRIS, *La filos. sociale di H. B.*, Bari 1966. V. aussi «Les études bergsoniennes» (Paris, 1948).

برديائف

Nicolas Berdiaev

فيلسوف ديني روسي.

ولد في ١٩ مارس سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف (روسيا) من أسرة نبيلة. وقد بدأ تطوره الفكري بأن كان اشتراكياً، وحاول التوفيق بين ماركس وكنت. لكنه ابتداء من سنة ١٩٠١ وتحت تأثير نيتشه خصوصاً، تخلّى عن الماركسية. وعاش من سنة ١٩٠١ إلى سنة ١٩٠٨ في بطرسبرغ (لنينجراد حالياً) وشارك في حركة «التجديد الروسي» وهي حركة دينية النزعة. وفي سنة ١٩٠٩ أقام في موسكو وأسهم في حركة اصلاح وتجدد الكنيسة الروسية. في فبراير سنة ١٩١٧ حاول أن يلعب دور الاعتدال، وانتخب نائباً في «مجلس الجمهورية» الذي لم يعش طويلاً. وفي سنة ١٩١٦ أنشأ «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» وفي سنة ١٩٢٠ صار استاذاً في جامعة موسكو، حيث ألقى محاضرات نشر بعضها في سنة ١٩٢٣ في برلين تحت عنوان: «معنى التاريخ» وبعضها الآخر بعنوان «روح دوستوفسكي».

ولكنه طرد من روسيا في سنة ١٩٢٢ باعتباره «عدواً ايدولوجياً للشيوعية». فُلجأ إلى برلين حيث عاش فيها من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٢٤. ومن ثم انتقل إلى باريس في سنة ١٩٢٤ حيث عاش في ضاحية كلامار Clamart حتى وفاته في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٨.

فلسفته

في الحاضر ماضٍ يصرخ في طلب الحياة على لسان نفر خارق يشتف من البنوع الأصيل، وإن استقى من

التفوق العقلي لم تدرس في ألمانيا أو تزورها فتطيل الزيارة نزوداً من ثقافتها الرفيعة.

لهذا فإن نقولا برديائف لم يكذب يطلق سراحه من منفاه في فولونطا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣، وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموغلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية. وهنا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحق. وسيله الحق أن يكشف ذاته الأولية، ذاته الروسية بما تنطوي عليه من خوارق وغموض وتصوف ونزعات لامعقولة، ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض، المتناقضة حتى القلق، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفائها. لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كييف لتأثير كارل ماركس وفريدرش نيتشه وكنت وإيسن. ولكن هؤلاء ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة إلى روسيا في غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التي اتينا على وصفها، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه، بل بعقله، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهاية، وبين روحها هي، روح السهل المذعن لقوة غامضة!

أجل، كان الإعجاب شاملاً كاملاً هؤلاء في روسيا، ولكن من جانب ذوي النزعة الغربية، لا من جانب المثليين الحقيقيين للروح الروسية، فهؤلاء الأخيرون نبذهم على خلاف، وانطووا على ذواتهم يفتشون في أتاربها - التي رانت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الأكبر على روسيا فرضاً - عن روحهم الأصلية.

هناك نأى برديائف جانباً عن أولئك الهداة القدماء: ماركس ونيتشه وكنت. وكان عليه أن يشهد هداة جديدين، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان - أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية أصرة رحم، وعلى رأسهم: يعقوب بيمه، الصوفي الألماني المتلفع بالرموز الكونية «والسر الأكبر» - ثم شلنجر، الفيلسوف الرومانيكي الضارب في فيافي الصوفية العقلية.

منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤوس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه مايكل انجلو في القبة السكستية، وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابته وروعة طلعتة.

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أرسل - شأن لدانه - إلى المدرسة الحربية في كييف فلم يطب له بها مقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون. وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً، فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنصده المستديرة، عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجاكوف الأستاذ بالمعهد الأرثوذكسي بباريس، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستوفسكي المتوفى منذ عهد قليل. وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولونطا بشمال روسيا، وكان من رفقاته في المنفى سافتكوف الإرهابي الشهير، ولونتشرسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام.

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تجعل قبلنها الروحية الأولى ألمانيا، فكان للفكر الألماني مثلاً في مختلف رجاله، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الانتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، بل تعني كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا. وكان لهيجل - على وجه التخصيص - بالغ النفوذ هو وأتباعه، خصوصاً أصحاب الميسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ واشتروس وماركس. ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً فحسب، وما حماسهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرها من مدن الجامعات في ألمانيا، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من

لكن أرى له أن يعيش في العهد الجديد! ضاق بالعهد الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله في السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ عن روسيا نهائياً، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأميركية، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة». ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل»؛ وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩٢٧)، «مصير الإنسان» (سنة ١٩٣١)، «الآنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤)، «مصير الإنسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤)، «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧)، «الشبيعة الروسية: يتابعها ومعناها» (سنة ١٩٣٧)، وظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨.

وبرديائف قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كيريفسكي Ivan Kiréevski وألكسيس خوميياكوف Alexis Khomiakoff، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف. وكان سعي هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية في روسيا لما أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا الليتورجيا وعبادة الأيقونات، فكلتاها تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولا يزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جماها، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية، خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية المكتملة، وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تقل في سموها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية. فتنبه أولئك النفر إلى واجبه في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق، ومن الشرق يشع كل نور ديني. فالشرق بلد الوحي، والغرب بلد الحضارة. الشرق أقرب إلى يتابع نشوء كل حياة، إنه ملكوت التكوين». (برديائف: «الفكرة الدينية الروسية» في «الروح الروسية» ص ٩).

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن «لأنجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية» فنقد لأنجه صاحب تاريخ المادية، على أساس مذهب المثالية. ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية في الفلسفة الجماعية» محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانتية ضد مذهب الوضعية. وكتب دراسة في كتاب توفرعليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية» وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سمردية»، تنبى فيها لأول مرة نوازعها الجديدة، إذعرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية. وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين، مستهدين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعي والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجوا مرة أخرى أولئك وهؤلاء في كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان: «مراحل»، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلغلة في طبقة «الانتلجنسيا».

فصار برديائف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي المزوج بالروح المسيحية. فكتب «الوعي الديني الجديد والمجتمع» و «الأزمة الروحية في طبقة الانتلجنسيا». وفي أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان «معنى الفعل الخالق» وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦. لكن على الرغم من نزعته الدينية هذه فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس»، فهاجمه في مقال بعنوان «خائن الروح» وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر برديائف للقضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التي تلتها أطاحت بهذه القضية.

وفي سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً. فلا هو إلى فريق الثوار - لأنه كان يعلم ما تنتهي إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية - ولا إلى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى أبعد حد فاستبعدوا الأحياء والأشياء. ثم عين في سنة ١٩٢٠ أستاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو، وهناك ألف عدة كتب: عن «ليونتييف» و «Leontieff» وعن «معنى التاريخ» وعن «نظرة دوستيفسكي في الحياة والوجود»، لكنه لم يستطع نشرها إلا في الخارج خصوصاً في ألمانيا.

في اثر هؤلاء جاء برديائف مزوداً بكل ثقافة العصر، فجنح ناحية الفكر الفلسفي، متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الألماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودي. لكنه صيغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية. ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنساني في المركب الإنساني الإلهي الذي هو صيغة الإنسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وإبازة الكون معاً. فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة. ثم جاء عهد الإصلاح الديني فأنكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة. وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية في تكيف حياة الناس، فقضى على الحياة العضوية التي سلك سبيلها العصر الوسيط. وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان، بأن جعلت مقياس «الحقيقة» في «اللاغلبة». وهذا كله من شأنه أن يزيد في نزاع الإنسانية عن الإنسان.

لكن برديائف لا يريد أن يستنتج من هذا ما انتهى إليه اشبنجلر، من أن هذه الأمور من أشراف ساعة الحضارة الغربية. بل يرى التاريخ يشق مجراه قدماً في غير توقف أو عود. إنما رأى فيها ظلمات قد أناخت بكلاكلها على العالم، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد. فتشرق «عصور وسطى جديدة» هي التي يتنبأ برديائف بأنها بسبيل انبثاقها عن عماء هذا العصر الحديث. فسيكون ثمة عود إلى ينبوع الأصل، إلى أعماق الوجود الأولي، وهنالك يبرز العالم الجديد يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى، من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاباته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم، فتعود إلى الدين قوته الأولية، ويستحيل المجتمع إلى «مشاركة عضوية حافلة» تكون تجسداً لمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية! ولروسيا دور خاص في هذا التحول، لأنها تمتاز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة

والشرق الذي يقصده هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا، أي روسيا، فنصروا أن لها رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا، ولن تكون دينية إلا في روحها، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية. ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمشرقيين: من يتجهون إلى أوروبا الغربية، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوروبا الشرقية، أعني الروسية. واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر (راجع كتابنا: «اشبنجلر») على نحو لا نحتاج بعده هنا إلى فضل بيان. إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء.

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة، ووفقاً لتمجيدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن شيراخ في «العهد القديم» من الكتاب المقدس. ولكنه يحيلها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية.

ثم فكرة الإنسان الإله، أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس: «صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً». وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته.

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم، وكمقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا. ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم نقولا فيودوروف Feodoroff. الذي رأى أن المهمة الكبرى الملقاة على عاتق المجتمع الإنساني هي الكفاح ضد الموت، لأن الموت علة العلل وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائي على الموت بفضل اللطف الإلهي والجهد الإنساني معاً. ثم حل على النزعة الآلية في هذا العصر، فرأى الآلة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته. كذلك عني بالاتجاه نفسه روزانوف (١٨٥٩ - ١٩١٨)، لكنه وجهه في اتجاه المشكلة الجنسية، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة في اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسي، إلى حد أنه دعا إلى قضاء شهر العسل في الكنيسة أيضاً!

وأياً ما كان الأمر، فنقولاً برديانف شخصية خليقة بالعبادة، وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحي الموه.

مؤلفاته (ترجمة عربية للعنوانات الروسية الأصلية)

- « الحلم والواقع » - وهو ترجمة ذاتية، باريس سنة ١٩٤٩
- « معنى التاريخ » ، برلين سنة ١٩٢٣
- « مصير الإنسان » ، باريس سنة ١٩٣١
- « الوحدة والمجتمع » باريس سنة ١٩٣٤
- « البداية والنهاية » ، باريس سنة ١٩٤٧
- « عصر وسيط جديد » ، برلين سنة ١٩٢٣

مراجع

- O. F. Clarke: Introduction to Berdyaev. London, 1950.
- George Seaver: Nicolas Berdyaev. London, 1950
- Mathew Spinka: N. Berdyaev, Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.
- E. L. Allen: Freedom in God: a Guide to the Thought of N. Berdyaev. London, 1950.

برقلس

πρόκλος

ويرد اسمه في الكتب العربية أحياناً : فرقلس ، أو فرقليس ، أو أبرقلس (راجع كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥) .

فيلسوف أفلاطوني محدث . ولد في القسطنطينية ، ويحتمل أن يكون ذلك في سنة ٤١٢ ميلادية وتوفي سنة ٤٨٥ ميلادية (راجع في ذلك : « تاريخ ميلاد برقلس الأفلاطوني المحدث » في مجلة L'antiquité Classique بقلم E. Evrard ، سنة ١٩٦٠ (ص ١٣٧ - ١٤١) .

درس أولاً في الاسكندرية على يدي ألفيودورس الشيع ثم في مدرسة فلوطرخس وسوريانوس . وصار رئيساً لمدرسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا خلفاً لدومينيوس Domninos ، ولقب بلقب « دياودوخس » أي « عقيب » أفلاطون على رئاسة الأكاديمية . وقد كتب سيرته تلميذه مارينوس Marinos (نشرة

المقبلة . وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور ! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر برديانف، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريمها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها، فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الإنسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، للشخصية. نعم إنه لا صلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الإنسانية، مشاكل الخبز والاقتصاد، لكن الاقتصاد على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد. فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية. غير أن برديانف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق « التسليم بسر الصليب » (« المسيحية والواقع الاجتماعي » ، ص ١٦٩) ، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية، بل تدع هذه من اختصاص الدين، الذي يأبى أن يستغل فرداً أو طبقة أخرى، والمدنية الرأسمالية هي التي قضت على فكرة الله .

وهكذا يحاول برديانف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية، شأنه شأن جبريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسي الوجودي الكاثوليكي المعاصر. لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة، وفي هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يحثي معه تشويه الجانبيين، على الرغم مما يجتال به هنا من إبالغ في التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر قترافته على مبتغاه. ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكروه الخفي في كثير من الأحيان، خصوصاً وله مهارة فائقة في العرض والتحليل بحيث يغري بك - إن لم تكن متنبهاً - إلى أن تسايهه حتى النهاية فتمالته على نتائج.

بواسوناد في لبيتسك سنة ١٨١٤ Boissonade وأعيد نشرها في أمستردام سنة ١٩٦٦ ، وترجمها إلى الانجليزية روزان Rosan في كتابه (Philosophy of Proclus) . وفيها أفاض في ذكر نزعتيه الدينية واهتمامه بمراسم وطقوس العبادات القائمة على الأسرار Mystères واحتفاله بطقوس «الأم الكبرى» ، وقال عنه إنه كان يصوم اليوم الأخير من كل شهر .

وعلى الرغم من تنوع إنتاجه واتساع ميادين اهتمامه الفكري ، فإن مركز اهتماماته كان أفلاطون ، لأنه رأى أن أفلاطون كما قال في مقدمة كتابه «اللاهوت الأفلاطوني» هو «المرشد إلى الأسرار الحقيقية . . . والكاشف عن الظواهر المستورة الثابتة التي ينبغي أن يشارك فيها كل من قدر له أن يحيا حياة السعادة على النحو الصحيح» . ومن هنا كان اهتمامه بشرح مؤلفات أفلاطون . وهذا بيان ما شرح منها :

١ - «شرح على طيماوس» ، نشره E. Diehe في لبيتسك سنة ١٩٠٦ . وقد ترجمه إلى الانجليزية Thomas Taylor (لندن سنة ١٨٢١)

٢ - «شرح على برمنيدس» نشره فكتور كوزان ضمن نشره لمؤلفات برقلس Opera inedita (ط ١ باريس ط ٢ باريس سنة ١٨٦٤) ، ترجمه إلى الفرنسية A. Chaignet (باريس سنة ١٩٠٣)

٣ - «شرح على القياداش الأول» ، نشره كوزان في نشرته المذكورة لمؤلفات برقلس غير المنشورة .

٤ - «شرح على اقراطليوس» ، نشره G. Pasquali في لبيتسك سنة ١٩٠٨ .

٥ - «تلخيص ما في محاوره طيماوس من النظريات الرياضية» وأصله اليوناني مفقود .

٦ - «شرح على محاوره السياسة لأفلاطون» وقد نشره W. Kroll في لبيتسك سنة ١٨٩٩ وما يتلوهما . وليس شرحاً مرسلاً على المحاوره «السياسة» ، بل فصول مختلفة تتناول الموضوعات المذكورة في تلك المحاوره .

٧ - «شرح على فيلابوس» - فقد أصله اليوناني .

٨ - «شرح على فيدرس» - مفقود أيضاً .

٩ - «شرح على فيدون» - مفقود أيضاً

١٠ - «شرح على تيثيتانوس» - مفقود أيضاً .

١١ - «شرح على جورجياس» ، مفقود أيضاً .

١٢ - «شرح على خطبة ديوتيا» ، في محاوره «المادية» - مفقود أيضاً .

١٣ - «شرح على السفسطائي» - مفقود أيضاً .

كذلك شرح أفلوطين ، وهذا الشرح مفقود أيضاً .

وعدا هذه الشروح ، فإنه أَلَفَ الكتب التالية :

١٤ - «عناصر التأولوجيا» Στοιχειωσις θεολογική وقد نشره دودز .

Proclus: The Elements of Theology, a revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1938.

١٥ - «عناصر الطبيعة» Στοιχειωσις φυσική ونشر هكذا: Instiuto, éd. et interpr. A. Ritzfeld Leipzig, 1912

١٦ - «في اللاهوت الأفلاطوني» توجد له طبعة قديمة مع ترجمة لاتينية قام بها Aem. Pertus في هامبورج سنة ١٦١٨ ، ونشره حديثاً مع ترجمة فرنسية H. D. Saffrey .

١٧ - «في الشكوك العشرة حول العناية» . فقد أصله اليوناني لكن توجد له ترجمة إلى اللاتينية قام بها فلهم فون ميربا ونشرها فكتور كوزان في نشرته المذكورة (ط ١ ، ص ١٧٦ إلخ .) وعنوان الترجمة : De decem dubitationibus circa providentiam .

١٨ - «في العناية والقدر وما فينا» فقد أصله اليوناني ويوجد في ترجمة لاتينية نشرها كوزان في النشرة المذكورة (ط ٢ ص ١٤ إلخ .) وعنوان الترجمة : de providentia et fatu et eo quod in nobis .

١٩ - «في بقاء الشرور» نشرت ترجمته اللاتينية في نشرة كوزان المذكورة (ط ٢ ص ١٩٦ إلخ .) بعنوان de malorum subsistentia

٢٠ - «الحجج الثماني عشرة في أبدية العالم» . وقد فقد أصله اليوناني ، لكن نصه اليوناني - باستثناء الحجة الأولى - موجود في رد يحى النحوي عليه في كتابه «في قدم العالم ضد برقلس» .

إيسامبليخوس وتقبله لأراء الآخرين ومعتقداتهم الدينية والأسطورية ، نجدهما عند برقلس . وعن سوريانوس أخذ طريقة شرح مؤلفات أفلاطون .

فلنلخص الملامح الرئيسية في فلسفة برقلس :

١ - الوجود :

لم يخرج برقلس في نظريته في الوجود عن الروح العامة للمذهب أفلوطين . ومنهجه ثلاثي مثل منهجه ، بمعنى أنه يتصور التغير على مراحل ثلاث : اثنتان متقابلتان والثالثة تأليف بينهما ، مما يشبه ما سيقول به هيغل في دياكتيكه فيما بعد ذلك بأربعة عشر قرناً .

يقول برقلس إن الوجود ثلاث ، أعني أنه يتجلى في ثلاث

لحظات :

(أ) الوجود الباقي في ذاته $\mu\omicron\nu\eta$ دون أن يفقد شيئاً من كماله .

(ب) الوجود الفعّال ، ولكي يفعل لا بد أن يخرج عن ذاته $\pi\rho\acute{o}\ \delta\theta\upsilon\varsigma$ ، وإلا لكان المكوّن هو المتكون .

(ج) الوجود بوصفه غاية ، وإليه كل متكوّن يعود

وبهذا فإن كل معلول له علاقة مثلية بعلة : فيه

يبقى بما له من تشابه وإياه ، ومنه يصدر (يخرج) ، وإليه ينحل ويعود ، (Inst. Theolog. , 35) .

والوجود الأصلي ، الذي هو ينبوع كل وجود ، هو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ، ولا وصفه . وهو الذي يوجد الأحادات الإلهية $\epsilon\nu\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \theta\epsilon\iota\alpha\iota$ وهي مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولة فوق المعقولة ، وليست بعد الموجود المتكثر ، بل هي مبادئ وحدة تكثر الموجودات وتعددتها ، بيد أنها تعد أول « كثرة » . وهي تتداخل فيما بينها بعضها وبعض وتجتمع في « الواحد » . ويقول برقلس إن هذه الأحادات الأولى هي آلهة الوثنية اليونانية .

والموجود المتكون هو المعقول : وبوصفه واحداً هو الماهية وبوصفه صادراً (خارجاً) عن الوجود هو الحياة ، وبوصفه غاية هو العقل . وكل واحدة من هذه الدرجات الثلاث تفترض ثلاثة عناصر : المتناهي ، واللامتناهي وما يصدر عنه . ومن ثم يوجد ثلاثة ثلاثات ، على رأسها ثلاث سلاسل على التناظر : سلسلة الآلهة المعقولة $\nu\omicron\eta\tau\omicron\iota$ ، وسلسلة الآلهة العقلية المعقولة $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota\ \nu\omicron\epsilon\tau\omicron\iota$ وسلسلة الآلهة العقلية $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota$.

وقد عثرنا نحن على الترجمة العربية للحجج التسع الأولى ، بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى ، ونشرنا ذلك في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة ط ١ سنة ١٩٥٥) . وكتاب يحيى النحوي قد نشره رابه Raabe في ليبستك .

٢١ - « في المكان » مفقود .
كذلك له مؤلفات رياضية نذكر منها :

٢٢ - « شرح على المقالة الأولى من كتاب العناصر لأقليدس » وقد نشر هكذا : Procli Diaduchi in Prim. Eucl. elem. lib. comm. Ed. Q. Friedlein. Leipzig. 1873 .

وله عدة كتب صغيرة في الطقوس والسحر ، كما كان له أناشيد نشرها A. Ludovich في ليبستك سنة ١٨٩٧ .

مذهبه

يقول هيغل عن برقلس : انا لنجد فيه أحسن ما كتبه الأفلاطونيون المحدثون . « إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثة » (هيغل : « محاضرات في تاريخ الفلسفة » ج ٣ ، ص ٧٩ ، ٩٨) .

ذلك أن برقلس بمؤلفاته قدم دائرة معارف علوم القرن الخامس الميلادي في شكل تنظيمي متكامل متوقف بعضه على بعض . كذلك يمثل برقلس حلقة اتصال مهمة جداً بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الأوربية والفلسفة الإسلامية . كذلك جمع بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، وبين النزعة الدينية الموعلة في الطقوس والغيبات . وميزته ليس فيما أتى به من جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثة ، بل في قدرته على إدماج آراء الآخرين في داخل إطار الأفلاطونية المحدثة . كما يتجلى فضله في الصياغة المنظمة للفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صيغ وعبارات قصيرة تركّز جماع المذهب . لقد كان برقلس مفكراً تحليلياً ومنهجياً قادراً قدرة فائقة على تصنيف المعاني والتصورات العقلية . وكان يجمع في آن واحد بين النزعة العقلية الدقيقة ، وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر والطقوس السرية . لهذا جمع في مذهبه بين المعقول واللامعقول ، بين العقل والدين ، بين الديالكتيك والأساطير . وقد مهد له الطريق لهذا الاتجاه استذاؤه : إيسامبليخوس وسوريانوس . فاتساع آفاق

يمكن نعتها بالخير ، لأنها نقص وعوز . وهي ضرورية لكمال الكون .

وقد خلف برقلس تلاميذ عديدين نخص بالذكر منهم :

١ - مارينوس ، الذي كتب سيرة حياته .

٢ - ايسودورس .

٣ - أجابوس .

٤ - أمدينوس هرميو .

٥ - هجياس .

وكان له تأثير هائل على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط الأوروبي وفي الفلسفة الإسلامية .

مراجع

- Zeller: Die philosophie der Griechen, III, 2, S. 784 ff.
- Ueberweg: Praechter, 12. Aufl. S. 625 ff
- A. Berger: Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840
- Whittacker: The New- Platonists, with a supl. on the comm. of Proclus. Cambridge, 1928
- L. J. Rosain: The Philosophy of Proclus. New York, 1949
- G. Marieno: L'uomo e Dio in Proclo Napoli, 1953.
- A. Badawi: La transmission de la philosophie grec-que au monde arabe. Paris, 1968.

برنار (كلود)

Claude Bernard

عالم فسيولوجي فرنسي أسهم في وضع قواعد البحث العلمي والمنهج التجريبي .

ولد في ١٢ يوليو سنة ١٨١٣ في سان جوليان بالقرب من فيلفرانش على نهر السين Villefranche-sur Seine من أسرة مزارعي كروم .

وتلقى تعليمه الأول في مدارس فيلفرانش وتواسبه Thoissey ثم اشتغل لدى صيدلي في ضواحي ليون Lyon . ولكنه لم يكن حتى ذلك الحين مهتماً بفن العلاج، وإنما

وإدخال هذه الأحداث كان التغير الأساسي الذي أتت به المرحلة المتأخرة من الأفلاطونية المحدثه، على مذهب مؤسسها أفلوطين. وكان الهدف من ذلك هو تقريب الهوات بين المبادئ الإلهية الثلاثة التي قال بها أفلوطين وهي : الواحد ، العقل ، النفس . لكن الملاحظ هو أنها لا توضح الأمر فيها بتعلق بجماع المذهب : فلا هي في طبقة الواحد ، ولا هي أقنوم بين الواحد 'EV والكون المعقول κόσμος νοητός .

وللمزيد من الشرح فيما يتعلق بهذه الأحداث راجع من كتب برقلس : Inst., 118 ff; Th. Plat. III, p. 118 ff; Parm. VI, 13ff.

٢ - النفس :

أما النفس التي أوجدها الموجود (الأول) فهي الوحدة الأصلية لكل النفوس الفردية ، وهذه بدورها تنقسم إلى ثلاث طوائف : الأولى طائفة النفوس الإلهية وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أنواع : نفوس مسيطرة $\epsilon\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\chi\omicron\iota$ ونفوس محيرة $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\pi\omicron\iota$ ونفوس داخل الكون $\epsilon\gamma\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\iota$ والطائفة الثانية هي طائفة النفوس الجنية وتنقسم بدورها إلى : ملائكة ، وجن (وهذه يمكن أن تسكن الأبدان وتعذبها) ، وأبطال . والطائفة الثالثة هي طائفة النفوس الإنسانية ، وهي « نفوس جزئية » لكن كل واحدة منها هي عالم صغير ، وهذه المثابة هي الشخصية الرئيسية في دراما الكون .

ويمكن النفس أن ترجع إلى « الواحد » بما تنطوي عليه من أمر إلهي : فبفضل الحب ترتفع إلى مشاهدة مثال الجمال، وبفضل « الحقيقة » تكتسب الحكمة ، وبفضل الصدق $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ تستمتع بالخير . ولكن برقلس يرى أن هناك وسائل أنجع من هذه في الوصول إلى تحقيق الاتحاد بالواحد « وهي الصلاة ، والسحر ، والطقوس ، والأسرار الدينية ، والتنبؤ بالغيب .

٣ - الهوى (المادة) :

ويختلف برقلس في تصويره للهوى (المادة) عن أفلوطين الذي رأى أن الهوى هي ضعف ينتاب العقل . إذ يرى برقلس أن المادة مستمدة مباشرة من « الواحد » (راجع شرحه على « طيماوس » ج ١ ص ٨٨ سطر ١٤ وما يليه) . ويحدد الهوى بأنها القابلية لقبول الصفات والكيفيات . وهي ليست الشر ، وإلا لكانت مبدءاً ثانياً مقابلاً لمبدء الخير . ومع ذلك لا

يبحث دائما، ولا يقضي على شيء. ولهذا لا يحق للعلم أن يسيطر على الفلسفة، كما لا يحق للفلسفة أن تسيطر على العلم. وعليها أن تتعاون، فهذا التعاون يتسع مجال العلم، وتطامن الفلسفة من دعاواها المبالغ فيها.

٢ - النزعة التجريبية :

يدعو كلود برنار إلى التجريب الحقيقي، لأن العالم الحق «هو من يستخدم طرائق البحث، البسيطة أو الممكنة، ليغير أو يعدل، بقصد ما، الظواهر الطبيعية ويظهرها في أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة» (الكتاب نفسه ص ٢٩). فلا ينبغي للعالم أن يقتصر على المشاهدة، بل عليه كلما استطاع أن يستثير التجارب، «لأن الواقعة الغليظة ليست علمية» (ص ٣١٣). وبدلا من أن يقبل سلبيا ما يعطى له من خارج، عليه أن يخلق الوقائع العلمية، بل والوقائع الغليظة. إن الطب كان يقوم خصوصا على الملاحظة، وكان هذا مصدر عقم للأبحاث الطبية.

ويلح كلود برنار في توكيد الدور المهم الذي يقوم به الفرض في البحث العلمي. يقول: «ينبغي بالضرورة أن تقوم بالتجريب، مع وجود فكرة متكونة من قبل. إن عقل صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالا، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه، وفقا لمختلف الفروض التي تمرّ بذهنه». ولا غنى عن الفروض، إذ هي التي تقودنا إلى خارج الواقعة، وتدفع بالعلم إلى الأمام. وليست غايتها أن تدعونا إلى إجراء تجارب جديدة فحسب، بل هي أيضا تجعلنا نكتشف مرارا كثيرة وقائع جديدة ما كنا لنتنبه إليها بدونها.

ولكي يحدد كلود برنار دور العقل ودور الحواس في التجريب العلمي، يذكر مثالا هو مسلك فرانسوا هوبير. يقول عنه: «إن هذا العالم الطبيعي العظيم، على الرغم من أنه كان أعمى، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها، ثم يطلب من خادمه أن يجربها. ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية. فكان هوبير إذن العقل الموجه الذي يقيم التجربة، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطع العقل لتحقيق التجربة القائمة من أجل فكرة سبق تكوينها» (ص ٤٢ - ٤٣).

ويعضي كلود برنار إلى حد القول بأنه «ينبغي أن نطلق العنان للخيال، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها

بالآداب. وفي سنة ١٨٣٤ سافر إلى باريس والتحق بكلية الطب وقرب انتهاء دراساته الأكاديمية اكتشف طريقه الحقيقي وهو يدرس عند العالم الشهير ماجندي Magendie في الكولج دي فرانس، ألا وهو التجريب الفسيولوجي. فعند ماجندي تعلم كيف أن التشريح للأحياء هو السبيل المؤدي إلى نتائج علمية خصبة في ميدان وظائف الأعضاء.

وقام كلود برنار بعدة تجارب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٦٠ دأبت بها شهرته في عالم الطب والفسيولوجيا بخاصة. ونتيجة لهذا أنشأت له الحكومة كرسيًا للفسيولوجيا في كلية العلوم بجامعة باريس. وبدأ درسه الافتتاحي في مايو سنة ١٨٥٤، وفي يونيو من نفس السنة انتخب عضوا في أكاديمية العلوم، وفي ديسمبر سنة ١٩٥٥ أستاذًا في الكولج دي فرانس. وفي سنة ١٨٦١ اختير عضوا في أكاديمية الطب (معهد فرنسا). وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٨٧٨.

وأبحاثه تناولت في ميدان الفسيولوجيا والطب: العصارة الهضمية، وتأثير الجهاز العصبي على الهضم والتنفس والدورة الدموية، وكذلك درس دور البكرياس، وتكوين السكر في الكبد. والكتاب الذي عرض فيه كلود برنار آراءه في مناهج البحث العلمي هو كتاب «المدخل إلى دراسة الطب التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٦٥.

١ - العلاقة بين الفلسفة والعلم :

على الرغم من أن كلود برنار كان من أتباع المذهب الوضعي، فإنه أقر للفلسفة بمكانتها المستقلة تجاه العلم. وأكد ضرورة الفلسفة للعلم. يقول: «إن الفلسفة تمثل، من الناحية العلمية، الطموح الأبدي للعقل الإنساني نحو معرفة المجهول. ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبهون دائما بالمسائل المثيرة للجدال وبالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم. وهم بهذا يشيعون في الفكر العلمي حركة تحييه وتهبه النبالة. إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة، وفي نفس الوقت يوجهونه دائما إلى حلّ المشاكل الكبرى الذي لا يتفد. وهذا يحددون نوعا من التعطش إلى المجهول ويضيئون نار البحث المقدسة. وكلاهما ينبغي ألا ينطفئ أبدا في نفس العالم (المدخل إلى دراسة الطب التجريبي» ص ٣٨٧ وما يليها).

ومن رأيه أنه لا يحق للفلسفة أن تضع على العلم قيودا، كما لا يحق للعلم أن يضع على الفلسفة قيودا. ذلك أن العلم

برنار في احتفال أقيم في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ في الكوليج دي فرانس، واعيد نشرها في «كلمات وكتابات».

مراجع

- G. Canguilhem: L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard. Paris, 1965.
- P. Lamy: Claude Bernard et le matérialisme. Paris, 1939.
- P. Mauriac: Claude Bernard. Paris, 1954.
- R. Millet: Claude Bernard ou l'aventure scientifique. Paris, 1945.
- J.M.D et E.H. Olmsted: Philosophie et méthodologie scientifique chez Claude Bernard. Paris, 1967.

برنتانو (فرانتس)

Franz Brentano

فيلسوف ألماني. ولد في مارينبرج Marienberg bei Boppard (بروسيا الراينية) في ١٦ يناير سنة ١٨٣٨. وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٧/٣/١٩١٧.

وقد صار قسيسا في سنة ١٨٦٤، وحصل على دكتوراه التأهيل لتدريس الفلسفة من جامعة فورتنبورج في سنة ١٨٦٦، وعين أستاذا في تلك الجامعة في سنة ١٨٧٢ لكنه ترك الكاثوليكية والتدريس في سنة ١٨٧٣ وفي السنة التالية سافر إلى فيينا للتدريس في جامعتها، لكن وضعه بوصفه قسيسا سابقا، ومتزوجا، أحدث له عدة مشاكل، مما اضطره إلى ترك التدريس في سنة ١٨٨٠. وفي سنة ١٨٩٥ انصرف عن كل نشاط في التدريس نهائيا، وأقام معظم الوقت في فيرنس (إيطاليا). ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ اضطُر إلى ترك إيطاليا والاقامة في سويسرة حيث توفي.

وكانت باكورة إنتاجه الفلسفي كتابه: «علم النفس من وجهة النظر التجريبية» (ط١، فيينا، سنة ١٨٧٤، ط٢ مع زيادة فصل مهم بعنوان: «تصنيف الظواهر النفسية»، ليبنسك سنة ١٩١١، ط٣ بإشراف O. Kraus في مجلدين، ليبنسك ١٩٢٤-١٩٢٥، وقد أعيد طبعها بالأوفست في هامبورج سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٩، وأصدر له كراوس جزءا ثالثا بعنوان:

ترجع كل مبادرة» (ص ٤٣).

«والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور، وينبغي أن يحدث على نحو معين. ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عيانا أو شعورا بقوانين الطبيعة، ولكننا لا نعرف شكلها. والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك». (ص ٦١)

ويطامن كلود برنار من دعاوى رجال العلم، فيقول: «إذا تصور العالم أن براهينه لها نفس القيمة التي لبراهين الرياضي فإنه سيكون على خطأ فاحش جدا» (ص ٦٥).

ويشيد بدور الاستدلال (الاستنباط) والقياس في تشييد العلم، إلى جانب الاستقراء في جميع العلوم.

ويرفض كلود برنار كل محاولة لارجاع الظواهر البيولوجية إلى ظواهر فيزيائية كيميائية. يقول في هذا الصدد: «ينبغي على علم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي وأن يحتفظ مع ذلك بالظواهر الخاصة به وبقوانينه» (ص ١١٨).

ولكنه في مقابل ذلك يقر أن ظواهر الأجسام الحية، مثلها مثل الاجسام الجامدة، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي، حيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن الغاية في الوقائع التي يلاحظونها. وبالرغم من ذلك فإنه اضطر إلى الاقرار بغائية انسجامية مقررّة من قبل في الجسم العضوي الذي فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضا. ويقول بوجود فكرة موجهة للتطور الحيوي. ولهذا فان برجسون وصف كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية. قال برجسون: «إن كلود برنار هاجم مرارا الفرض القائل بـ «مبدأ حيوي». لكنه أبنا فعل ذلك فإنه يقصد النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكّدون وجود قوة، في الكائن الحي، قادرة على الصراع ضد القوى الفيزيائية وتعويق فعلها... لكن حينها يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا في الفسيولوجيا علما خاصا متميزا من الفيزياء والكيمياء... إنه ليس عالما بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم، أعني بذلك التناسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذي يميز الظاهرة الحيوية. إن الأمور تجري في الكائن الحي كما لو تدخلت فكرة معينة تفسّر النظام الذي ترتب عليه العناصر» (من خطبة ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المثوية لميلاد كلود

وعلى أساس هذه الأفكار في علم النفس أقام برنتانو مذهبا في الأخلاق، عرضه في كتابه: «في أصل المعرفة الأخلاقية» (ليبسك سنة ١٨٨١)، (وقد طبعه أوسكار كراوس طبعة ثالثة في سنة ١٩٣٤). وفي كتابه: «تأسيس الأخلاق وبنائها» (طبعه ماير هلبيرند في برن Bern سنة ١٩٥٢). وقد أقام مذهبه الأخلاقي على أساس أن طرفي التقابل، في الصنف الثالث، وهي الحب والكراهية يمكن أن ينطبق عليهما ما ينطبق على الأحكام من حيث الوصف بالصحة والبطالان، فقولنا عن شيء أنه خير معناه أن من المستحيل أن نحب هذا الشيء حبا باطلا. ومعناه أن نرفض من يحبون هذا الشيء حبا باطلا. وكذلك إذا قلنا عن شيء أنه شر فمعناه أن نرفض من يكرهونه كرها باطلا.

وفيما يتعلق بالمقولات يرى برنتانو:

- ١ - انه لا يوجد أشياء غير الأشياء الضرورية المعنية.
- ٢ - كل حكم هو اما الاقرار بشيء جزئي عيني أو رفضه «والعيني» هو المقابل «للمجرد»، وهو فيزيائي. والروح الانسانية والله كلاهما - في نظر برنتانو - عيني. لكنه ليس فزيائيا.

مراجع

- O. KRAUS, *F. B. Zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre*, Monaco 1919 il Kraus, in *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn 1938, ha sviluppato un'interpretazione di tutta la storia della filosofia morale dal punto di vista brentaniano).
- G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studio sulla logica dei Brentaniani*, Milano 1926.
- H. WINDISCHER, *F. B. und die Scholastik*, Innsbruck 1936.
- autori vari, *Naturwissenschaft u. Metaphysik*, I, Brünn 1938 (scritti per il centenario).
- A. KASTIL, *Die philosophie F. B.s. Eine Einführung in seine Lehre*, n. ed., Berna 1951 (completo).
- P. F. LINKE, *Die Philos. F. B.s.*, in «*Zeitschr. philos. Forsch.*», 1953, pp. 89-99.
- ID., s. v. in «*Neue dt. Biogr.*», II, pp. 593-95.
- M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema de Dios en la*

«الشعور الحسي والمعرفي»، ليبسك (١٩٢٨). وفي هذا الكتاب هاجم برنتانو مفهوم علم النفس آنذاك وهو أنه علم «النفس» فهذا يصادر مقدما على أن هناك جوهرًا قائمًا برأسه يسمى النفس، وطالب برنتانو بدلا من ذلك بأن يسمى «علم الظواهر النفسية» في مقابل «علم الظواهر الفيزيائية» أعني الفيزياء.

وما يميز ميدان الظواهر النفسية هو «القصدية» Intentionalität أي الاتجاه نحو موضوع «ربما لم يكن واقعا لكنه معطى في باطن الشعور» Innerlich gegenständlich ويقول برنتانو إنه وجد هذا المعنى عند أرسطو، كما وجده عند الاسكلايين في العصور الوسطى. وسيكون لهذه الفكرة دور أساسي في تكوين هسرل لمذهب الظاهريات. (كان هسرل من تلاميذه في فيينا من سنة ١٨٨٤ إلى سنة ١٨٨٦). إن الشعور (الوعي) هو شعور بشيء ما.

والظواهر النفسية، فيما يتعلق بالعلاقة القصدية، ليست متساوية فيما بينها. ولهذا يميز برنتانو بين ثلاثة أصناف منها أساسية بحسب: الأفكار، والأحكام، الارادات أو الانفعالات. أما الأفكار فهي الامتثالات، سواء أكانت تمثل عيانات حسية مثل تلك التي تقدمها الحواس، أم لا. وفيما يتصل بالأحكام ينبغي تمييزها من الامتثالات. لأنها تضيف إلى هذه الأخيرة علاقة قصدية ثانية مباشرة من الاقرار، أو الرفض. فتصورنا لله شيء، وقولنا أنه موجود شيء آخر. والارادات أو الانفعالات هي الحركات العاطفية، والعواطف، والشهوات. وبدلا من الاقرار والرفض نجد في صنف الارادات: التقابل القطبي بين الحب والكراهية أو اللذة والألم. ويلاحظ أن التقابل القطبي موجود في الصنفين الثاني والثالث، وغير موجود في الصنف الأول. إذ في الثاني نجد التقابل بين الاقرار والرفض، وفي الثالث التقابل بين الحب والكراهية، أما في الأول (الأفكار) فلا نجد تقابلا. ولهذا فإن امكانية الخطأ بمعنى أن أحد الطرفين صحيح والآخر باطل، يوجد في النوعين الثاني والثالث دون الأول. إذ لا يمكن التحدث عن صحيح أو باطل بالنسبة إلى الامتثال.

وهذا التصنيف الثلاثي حل محل التصنيف الثلاثي الآخر الذي كان سائدا منذ كنت وهو: فكر، عاطفة، إرادة.

ويدرج برنتانو هذه الأقوال فيما يسميه علم النفس الوصفي، الذي يرى أنه علم بالمعنى المعروف، أي يستطيع أن يضع قوانين حتمية وكلية.

جامعة كمبردج من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٥٣.
وتوفي في سنة ١٩٧١.

آراؤه

ليست لبرود فلسفة، إنما هو كاتب واضح في عرضه
لمشاكل فلسفة العلوم. ونجمل فيها يلي بعض آرائه.

١ - يميّز برود بين الفلسفة النقدية، والفلسفة النظرية
speculative. فالفلسفة النقدية هي التي على غرار فلسفة
ج. أ. مور وبرتراند رسل. وموضوعها - في نظر برود - هو
«تحليل» المفاهيم الأساسية في العلم وفي الحياة اليومية، مثل:
العلة، الكيف، الوضع، وأن يقارن بين القضايا العامة التي
يقول بها العالم وتلك التي يقول بها الرجل العادي، مثل: «لكل
حدث سبب» أو «الطبيعة مطردة النظام». وبرود ينجح إلى
الفلسفة التحليلية.

وفي الفصل الأخير من كتابه «العقل ومكانه في الطبيعة»
(سنة ١٩٢٥) يستعرض برود سبع عشرة نظرية ممكنة في بيان
العلاقة بين العقل والمادة، ويتولى تحليلها وفقاً لمنهج التحليل
هذا الذي أخذ به.

لكنه مع ذلك يأخذ على الفلسفة التحليلية أنها تؤدي إلى
نظرة ضيقة جداً، كما أنها جديّة وحاسمة. ومن ثم نراه يمجّد
المثالية لأنها توفر على الأقل نظرة واحدة شاملة تجمع بين نتائج
الفن، والعلم، والدين والنظرية الاجتماعية. ولهذا فإنه إنما
يهاجم أنماطاً معينة فقط من الفلسفة النظرية، لا كل فلسفة
نظرية. فنراه يأخذ على هذه الأنماط من الفلسفة النظرية أنها لا
يمكن أن تصل في براهينها إلى الأحكام واليقين. كما أنه يأخذ
على بعضها ضراوة اصطلاحاتها وصعوبة فهمها وغموض
تصوراتها، بينما هو يزعم أن «كل ما يمكن أن يقال - أياً ما كان -
يمكن أن يقال بعبارة بسيطة واضحة بأية لغة متمدينة أو أن يعبر
عنه بنظام من الرموز مناسب». ولهذا ينتهي إلى القول بأن كل
فلسفة نظرية سليمة يجب أن تقوم على أساس فلسفة نقدية،
بالمعنى الذي يبيّنه لهذا اللفظ عنده، ذلك لأن الفلسفة النظرية
التي تأخذ بأمور دون نقد لها (أي تحليل) هي خيال.

٢ - وما سعى إليه ليس هو أن يستبدل بالفلسفة النظرية
فلسفة نقدية، بل أن يمهد الطريق لإيجاد فلسفة نظرية. وكتابه
«الفكر العلمي» هو محاولة لتوضيح بعض المفاهيم المستعملة
في العلوم الطبيعية. وكتابه «العقل ومكانه في الطبيعة» هو محاولة

filos. de B., in «Rev. Filos.», 1953, pp. 345-58.

— L. GILSON, *Méthode et métaphysique selon F. B.*, Paris 1955.

— ID., *La psychologie descriptive selon F. B.*, ibi 1956.

— A. KASTIL, *B. und der Psychologismus*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1958, pp. 351-59.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *F. B.'s Ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie*, ibid., 1959, pp. 316-39.

— D. KUBÁT, *F. B.'s Axiology: a Revised Conception*, in «Rev. of Metaph.», 1958-59, pp. 133-41.

— J. R. BARCLAY, *Themes of B.'s Psychological Thought a. Philosophical Overtones*, in «N. Schol.», 1959, pp. 300-318.

— V. FAGONE, *Tempo e intenzionalità. B.-Husserl-Heidegger*, in «Arch. Filos.», 1960, fasc. 1, pp. 105-31.

— A. SATUÉ ÁLVAREZ, *La doctrina de la intencionalidad de F. B.*, Barcellona 1961.

— Y. T. J. SRZEDNICKI, *Remarks concerning the Interpretation of the Philosophy of F. B.*, in «Philos. phenomenol. Res.», 1961-62, pp. 308-16.

— F. COSTA, *La théorie du temps chez B.*, in «Rev. Métaph. Mor.», 1962, pp. 450-74.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von F. B. philosophischen Lehren und kurze Darstellung dieser Lehren*, in «Zeitschr. Philos. Forsch.», 1963, pp. 146-69.

— J. SRZESNICKI, *F. B.'s Analysis of Truth*, L'Aja 1965.

— G. BERGMANN, *Realism. A Critique of B. and Meinong*, Madison 1966.

برود (شارلز دنبر)

Charles Dunbar Broad

باحث في فلسفة العلوم وفي الأخلاق والفلسفة النظرية
ولد في لندن سنة ١٨٨٧. وصار أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في

وبوردو والسوربون والقاهرة. ولد في بارلودوك Bar-le-Duc في ١٢ أبريل ١٨٧٦ وتوفي في باريس في ٣ فبراير سنة ١٩٥٢.

أشهر مؤلفاته: تاريخ الفلسفة، وقد شمل من الفلسفة اليونانية حتى العصر الحاضر في أوروبا، وصدر ما بين سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٣٢. واكمل بكراسين: احدهما تأليف ماسون أورسل (سنة ١٩٣٨) عن «الفلسفة في الشرق»، والثانية عن «الفلسفة في بيزنطة» تأليف ب. تاتاكس B. Tatakis (سنة ١٩٤٨).

لكننا نلاحظ على كتابه في تاريخ الفلسفة هذا، عدم العمق، وثقافة العرض، وعدم الوضوح بسبب عدم تمكنه من فهم مختلف المذاهب التي يعرضها، وقلة اطلاعه على الأبحاث التي كتبت عن الفلاسفة الذين يعرض مذاهبهم. ولعل السبب في رواجه، مع ذلك، هو عدم وجود تواريخ عامة للفلسفة باللغة الفرنسية غيره.

وأفضل منه بكثير رسالته للدكتوراه: الكبرى بعنوان «الأفكار الفلسفية والدينية عند فيلون السكندري» (سنة ١٩٠٧)، والصغرى بعنوان: «نظرية اللاجسميات في الرواقية القديمة» (سنة ١٩٠٧). وله إلى جانب ذلك:

- ١ - «خروفسوس والرواقية القديمة» (ط٢ سنة ١٩٥١).
- ٢ - «فلسفة أفلوطين» باريس سنة ١٩٢٨.
- ٣ - «فلسفة العصور الوسطى»، باريس سنة ١٩٣٧.
- ٤ - «الفلسفة وماضيها»، باريس سنة ١٩٤٠.

كما أنه ترجم «تساعات» أفلوطين في ٦ مجلدات (سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٣٨ عند الناشر Les Belles - lettres (الترجمة وفي مقابلها النص اليوناني).

پسكال (بليز)

Blaise Pascal

رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي. ولد في ١٩ يونيو سنة ١٦٢٣، في مدينة كليرمون فران Clermont-Ferrand في اقليم الاوفرن بقلب فرنسا. وتوفي في ١٩ أغسطس سنة ١٦٦٢.

وكان أبوه رئيسا لمحكمة الضرائب cour des aides في كليرمون. تلقى پسكال العلم أولا على يدي أبيه هذا الذي

لتحليل المفهومات المستعملة في علم النفس، لكنه في محاولة بيان مكانة العقل في الطبيعة، يخوض في الفلسفة النظرية. وقد أخذ البعض على هذا الكتاب أنه أوسع المجال للقول في الأبحاث المتعلقة بتحضير الأرواح، مما لا يليق في رأيهم بفيلسوف أستاذ في جامعة كمبردج. وقد دافع عن نفسه ببحث بعنوان: «البحث في (تحضير) الأرواح والفلسفة»، فيه هاجم دعاوى الادراك المشترك (العام) Common sense، مؤكدا أنه ليس للادراك العام حقوق ضد الأبحاث الروحية، كما لا يحق لمتأفزيقا قليلة أن تنبذ الأشباح والأرواح مقدما وبدون نقد وتحليل. وعلينا - هكذا يقول - أن ندع الأبحاث الروحية نتحدث عن نفسها بنفسها، مع اخضاعها لرقابة الفلسفة النقدية.

٣ - ويعجب برود بما تجرت McTaggart من بين المتأفزيقين لأنه حاول المستحيل، وأعني به: تشييد متأفزيقا استنباطية. ولذلك كرّس لدراسته مؤلفا ضخما من ثلاثة مجلدات بعنوان «الفحص عن فلسفة ماتجرت» (١٩٣٣ - ١٩٣٨). وقد أعجبه في ماتجرت أمران: بروده، ووضوحه. فهو يضع المقدمات بعبارة واضحة، ويستخلص النتائج المحددة منها ببراهين يستطيع كل انسان متابعتها وفهمها، وهو أما أن يقبلها أو يرفضها.

مؤلفاته

- Mind and its place in nature, 1925
- Scientific Thought, 1923.
- Examination of McTaggart's Philosophy, 3 volumes, 1933-38.
- Five Types of Ethical Theory, 1930.

مراجع

- The «Philosophy of C.D. Broad, edited by F. A. Schilpp, 1939.
- R.M. Blake: «Mr Broad's Theory of Time», in Mind (1925).

Emile Bréhier

بريه (اميل)

مؤرخ للفلسفة فرنسي. كان أستاذا في جامعات رن

رويال وعلى رأسها أرنولد Arnauld، ولعب اليسوعيون بدساتسهم المعهودة وخبيثهم دوراً شيطانياً في إثارة الباب والملك لويس الرابع عشر ضد هذه الجماعة المثنية بالإيمان، إلى أن انتهى الأمر بلويس الرابع عشر أن أمر بتدمير ديرهم وتشتيت جماعتهم! وشارك پسكال في هذه المعركة بكتاب ضخيم بعنوان Les Provinciales فيه كشف عن خبث اليسوعيين، ودافع عن أصحابه من جماعة بورويال، وفضح خصوصاً فساد الأخلاق التي يدعو إليها اليسوعيون، خصوصاً في باب «الفتاوى» Casuistique الذي يكشف فيه اليسوعيون عن انحلال في مبادئ الأخلاق، وانتهازية في تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة في تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوي الجاه والسلطان ممن يعمل المعروفون اليسوعيون في خدمتهم، كيما يحققون لديهم وبواسطتهم مآربهم الدنيوية في السيطرة على النفوس وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة. ولو استعرنا عنوان كتاب الغزالي في الرد على الباطنية، لكان لنا أن نعنون كتاب پسكال بعنوان: «فضائح اليسوعيين».

ومنذ أن تحول پسكال إلى التقوى الدينية، فكّر في وضع كتاب للدفاع عن المسيحية والدعوة إليها، ابتغاء تحويل المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين. لكن هذا المشروع لم ينجز، وإنما بقيت منه صفحات عديدة تحتوي على «أفكار» هي مخطط هذا الكتاب. وقد وجدت بعد وفاته وجمعت تحت عنوان «أفكار» Pensées.

وستعرض فيما يلي أهم آراء پسكال الداخلة في نطاق الفلسفة:

١ - منهج العقل الهندسي، والعقل اللطيف.

يسخر پسكال من ديكارت وينعته بانه «لا فائدة منه»، وهو غير متيقن Descartes inutile et incertain (نشرة برنشفج ص ٣٦١، باريس ١٩١٤). ذلك لأنه رأى أن منهج ديكارت هو منهج الهندسة، بينما يرى پسكال أن ثمة منهجين هما منهج الهندسة ومنهج اللطافة.

يقول پسكال: «ثم نوعان من العقول أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلى نتائج المبادئ، وهذا هو عقل الدقة، والثاني يفهم عدداً كبيراً من المبادئ دون أن يخلط بينها، وذلك هو العقل الهندسي. الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل، وأحدهما يمكن أن يوجد بدون الآخر: فيكون العقل قوياً وضيقاً ويكون واسعاً وضعيفاً».

انتقل إلى باريس في سنة ١٦٣١، ومنذ نعومة أظفاره كشف عن عبقرية مبكرة جداً حتى قيل إنه اكتشف الهندسة وهو صبي قبل أن يقرأ كتاباً في الهندسة! وعلمه أبوه اليونانية واللاتينية، وأظهر اهتمامه خاصة بالرياضيات والفيزياء منذ صباه، وفي سنة ١٦٣٩ ألف رسالة عن القطاعات المخروطية طبعت في سنة ١٦٤٠، واخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، وبعد ذلك قام بأجراء عدة تجارب مشهورة على قمة جبل بوي دي دوم للبحث عن صحة نظرية توريشلي في الضغط الجوي والحلاء، وأدت هذه التجارب إلى اكتشافه لعدة نظريات في علم الهيدروستاتيكا (توازن السوائل). وواصل اكتشافاته الرياضية، فاكتشف حساب الاحتمالات، وفي سنة ١٦٥٤ حدثت له أزمة روحية عميقة سجلها فيما يسمى باسم «المذكرة» Memorial بدأها بالعبارة التالية:

«رب ابراهيم واسحق ويعقوب

لا رب الفلاسفة

يقين، يقين، شعور، سرور، سلام

إله يسوع المسيح

«إلهك سيكون إلهي»

نسيان العالم ونسيان كل شيء إلا الله

إنه لا يوجد إلا بالطرق التي دل عليها الانجيل.

أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكنني عرفتك.

سرور، سرور، سرور، سرور، دموع سرور

لقد انفصلت عنه

«يا إلهي! هل تتخلى عني؟

يا ليتني لا انفصل عنه أبداً»

لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتقاء في أحضان المسيح والامتلاء بالشاعر الدينية العميقة.

وكانت أخته جاكلين قد صارت راهبة في جماعة بورويال (بالقرب من فرساي) التي كانت ترأسها الأم أنجليك Angélique. وبعد محنة سنة ١٦٥٤ عقد پسكال علاقات وثيقة مع جماعة بورويال الذين كانوا من أنصار جنسنوس Jansenius أسقف أبير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وقد أدان الديوان المقدس (البابا) في مايو سنة ١٦٥٣ بعض العبارات الواردة في هذا الكتاب باعتبارها مخالفة للعقيدة الكاثوليكية. وأدى ذلك إلى نزاع سافر بين البابا وجماعة بور

ابتغاء أن يقبلها.

وهذا العجز يجب ألا يستخدم إلا في قديم العقل، الذي يريد أن يحكم على كل شيء، لا في محاربة يقيننا، كما لو كان العقل هو وحده القادر على إفادتنا بالعلم. ويا ليت الله لم يمجنا إلى العقل، ويجعلنا نعرف كل شيء بالغريزة والعاطفة! لكن الطبيعة حرمتنا من هذه النعمة، ولم تمنحنا إلا القليل من المعرفة التي من هذا النوع، وباقي المعارف كلها لا يمكن أن يحصل إلا بالبرهنة العقلية» («الأفكار» ص ٤٦٠)

٣ - وجود الله:

لكن سكال لا يستطيع أن يدرك وجود الله بالعقل، ولا بالقلب بل فقط بواسطة الوعي أو الدين. فهو يقول أولاً: «نحن نعرف وجود المتناهي وطبيعته، لأننا متناهون وعمدون مثله. ونعرف وجود اللامتناهي ونجهل طبيعته، لأنه ذو امتداد مثلاً، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته، لأنه لا امتداد له ولا حدود، لكننا بالآيمان نعرف وجوده، وبالمجد (أي بنور المجد) سنعرف طبيعته» (ص ٤٣٦) ثم يقول: «لنتكلم الآن بسبب نورنا الطبيعي، إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود، فإنه لا علاقة له بنا، ولهذا فنحن عاجزون عن معرفة ما هو وهل هو موجود» (الموضع نفسه) وواضح من عبارته ها هنا أنه يؤكد أننا عاجزون بالعقل الطبيعي أن نعرف وجود الله، وإنما بالآيمان وحده هو الذي أخبرنا بوجوده.

أما البراهين الميتافيزيقية التي يسوقها اللاهوتيون والفلاسفة لاثبات وجود الله، فإنها «بعيدة عن تفكير الإنسان وهي من التعقيد إلى درجة أن تأثيرها ضئيل. وحتى لوصلحت لبعض الناس، فإن ذلك يحدث خلال اللحظة التي يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة يخشون أن يكونوا قد خدعوا» (ص ٥٧٠).

والبرهان القائم على ما في الكون من مخلوقات عجيبة وتدبير محكم قد يغير في لفت نظر المؤمنين إلى عجائب صنعة الخالق، لكنه لا يقنع الملحد.

والبرهان القائم على الحركة إذا استخدمه اللاهوتيون لاقتناع الملحد، فإنه يعطي هؤلاء الآخرين «الحق في أن يعتقدوا أن البراهين التي يسوقها ديننا واهية جداً، وقد شاهدت

وليبيان الفارق بين العقل الهندسي والعقل اللطيف esprit de finesse يقول سكال: «في أحدهما (الهندسي) المبادئ ملموسة، لكنها بعيدة عن الاستعمال العادي، حتى أنه من الصعب أن يلتفت الرأس إلى تلك الناحية، لعدم تعودته، لكن متى التفت رأى المبادئ واضحة كاملة، ولا بد أن يكون العقل زائفاً إذا كان لا يقدر على البرهنة ابتداءً من المبادئ الكبيرة إلى حد أنه من المستحيل أن يغفلها.

أما في العقل اللطيف فإن المبادئ موجودة في الاستعمال العادي ومائلة أمام أعين جميع الناس. وليس المرء في حاجة إلى أن يلتفت برأسه أو يتعب نفسه. كل ما يحتاج إليه هو أن يكون جيد النظر، نعم لا بد أن يكون جيد النظر، لأن المبادئ هي من الدقة وكثرة العدد بحيث يستحيل عدم إفلات البعض منها. لكن إغفال مبدأ هو أمر من شأنه أن يؤدي إلى الخطأ، ولهذا يجب أن يكون جلياً حاداً بحيث يستطيع أن يرى كل المبادئ، وأن يكون بعد ذلك مستقيم العقل حتى لا يبرهن برهنة زائفة ابتداءً من المبادئ المعلومة» (٣١٧).

٢ - القلب والعقل:

كذلك يضع سكال ما يسميه «القلب» le coeur في مقابل «العقل» raison ويقصد بالقلب: العيان، والوجدان intuition. يقول سكال: «نحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضاً بواسطة القلب Cœur: فبالقلب نعرف المبادئ الأولى، وعبثاً نحاول التعقل raisonnement، وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، إن يحاربها. إن الفورونية (أي الشكك) يعملون في هذا السبيل عبثاً، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن اثبات ذلك بالعقل لا يدل إلا على ضعف عقلنا لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادئ الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة نستمدّها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله. إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عدداً مربعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تُستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد ومن المضحك أيضاً أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدقها؛ كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها

بالعقل وبالتجربة أن هذا هو أدعى الأمور لاثارة استهزائهم بديننا» (ص ٤٤٦).

وهكذا نجد بسكال يرفض كل البراهين العقلية لاثبات وجود الله. ذلك أن بسكال لا يريد إله الفلاسفة، بل إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الإله الذي تأنس (صار إنساناً) في يسوع الذي توسط من أجل النجاة.

٤ - الانسان:

ولا يميل بسكال من الالحاح في توكيد «شقاء الانسان بدون الله» - ذلك لأن الطبيعة الانسانية فاسدة. ويتساءل: ما الانسان؟ ويحيب الانسان هو لا شيء إذا ما قورن باللامتناهي، وهو كل شيء بالنسبة إلى العدم: إنه وسط بين العدم وبين كل شيء... إنه عاجز عن رؤية العدم الذي عنه صدر، واللامتناهي الذي يحيط به» (ص ٣٥٠).

لكن بسكال ما يلبث أن يرى البوجه الآخر في الانسان، أعني عظمة الانسان، فيقول: ان عظمة الانسان هي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء نفسه، لأن ما هو طبيعة في الحيوان نحن نسميه شقاء الانسان، وهذا نحن نفر بأنه لما كانت طبيعته اليوم تماثل طبيعة الحيوان، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به فيما مضى.

فمن ذا الذي يشعر بأنه شقي لأنه ليس ملكاً إلا ذلك الذي كان ملكاً من قبل؟ وهل وجد بول أميل Paul-Emile شقياً لأنه لم يعد بعد قنصلاً؟ بالعكس، لقد وجده الناس سعيداً بأنه كان ذات يوم قنصلاً، لأن هذه الوظيفة ليست وظيفة دائمة. لكنهم وجدوا برسيوس (كان بول إميل قد انتصر على برسيوس ملك مقدونيا في سنة ١٦٧ ق. م) شقياً لأنه لم يعد ملكاً، ذلك أن من شأن وظيفته أن تكون دائمة، إلى درجة أنهم تعجبوا منه كيف يحتمل الحياة بعد ذلك. ومن ذا الذي يشعر بأنه يشقى لأن له فماً واحداً؟ من ذا الذي لا يشقى لأن له عيناً واحدة؟ ربما لم يحزن أحد على أن ليست له ثلاث أعين، لكن من ليس له عين يبصر بها هو امرؤ شقي شقاء لا عزاء عنه! (ص ٥١٢).

فيم إذن تقوم عظمة الانسان؟

«ما الانسان إلا قصبة، والقصبة أضعف ما في الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة. ولا ينبغي أن يتسلح الكون كله لسحقه: فبخار، أو قطرة ماء تكفي لقتله. لكنه لو سحقه الكون، فإنه سيكون أعظم نبلا ممن يقتله، لأنه يعرف أنه يموت ويعرف ما

يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئاً من ذلك. كل كرامتنا إذن هي في الفكر ومن ثم (أي من الفكر) علينا أن نهض، لا من المكان أو الزمان اللذين لا نستطيع أن نغلاهما. فلنعمل إذن على التفكير جيداً: ذلك هو مبدأ الاخلاق» (ص ٤٨٨).

عظمة الانسان هي في الفكر. أما الأملاك والأراضي في المكان فلا تهب عظمة، لأن الكون يشملها ويشملني «وبيتلني كأني نقطة، أما بالفكر فأنا أحيط بالكون».

٥ - رهان بسكال:

وفي كتاب «الأفكار» نجد الحجة المشهورة باسم رهان بسكال، والتي أراد بها أن يبين أن من الأفضل الايمان بالآخرة والعقاب والثواب في الآخرة، فهذا أفضل من عدم الايمان بها. وهو في الوقت نفسه نوع من البرهان على وجود الله. وعصب هذا البرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: أما أن الله موجود، وأما أن الله غير موجود. وبسكال يوجه البرهان إلى الشكاك والملاحدين فيقول: «لننظر في هذين الأمرين: لو كسبتم، كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئاً، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد.

- هذا رائع، نعم، لا بد أن نراهن، لكن ربما أراهن بأكثر مما ينبغي.

- لننظر. ما دام هناك مثل هذه المخاطرة في الكسب أو الخسارة فإذا لم يكن أمامكم إلا أن تكسبوا حياتين بدلاً من حياة واحدة، فإنكم تستطيعون أيضاً أن تكونوا كاسبين، لكن ان كان هناك ثلاث (حيوات) لتكسب فلا بد من المراهنة. انكم مضطرون إلى المراهنة، وإذا أرغمتم على المراهنة فسيكون من عدم الفطنة أن تقامروا بحياتكم من أجل كسب ثلاث حيوات، في رهان فيه هذا القدر من المخاطرة بالمكسب أو الخسارة. لكن هناك «سرمدية» من الحياة والسعادة. وما دام الأمر كذلك، فإنه إذا كان هناك ما لا نهاية له من المخاطر التي ستكون إحداها لك، فسيكون لك الحق في كسب واحدة لتحصل على إثنين وسيكون فعلك في الاتجاه السيء، مادمت مضطراً إلى المخاطرة، لورفضت أن تقامر بحياتك واحدة في مقابل ثلاث حيوات في مقامرة، سيكون لك منها واحدة من بين آلاف المقامرات (الصدف) إذا كانت هناك ما لا نهاية من الحياة اللامتناهية السعادة ستكسبها، لكن ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية السعادة يمكن كسبها، مقامرة بالكسب ضد

Thèmes et figures de la philosophie Islami- نشره في كتابنا
que. Paris, 1979

نشرات مؤلفاته

- Oeuvre complètes, .ed. par L. Brunschvicg, E. Boutroux, et F. Gazier, 14 vols. Paris 1904-14.
- Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg, Paris 2 ed. 1900.

مراجع

- Benzicri, F: L'esprit humain selon Pascal. Paris 1939.
- E. Boutroux: Pascal, Paris.
- L. Brunschvicg: Le génie de Pascal. Paris, 1924.
- L. Brunschvicg: Pascal. Paris, 1932.
- J. Chevalier: Pascal. Paris.
- C. Falcucci: Le problème de la vérité chez Pascal. Toulouse, 1939.
- R. Guardini: Christliches Bewusstsein. Versuch über Pascal. Leipzig, 1935
- J. Guittton: Pascal et Leibniz. Paris 1951.
- E. Jovy: Etudes pascaliennes, 5 Vols. Paris, 1927-8.
- L. Lafunia: Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952) Paris 1954.
- J. Laporte: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.
- E. Strowski: Pascal et son temps, 3 Vols. Paris 1907-8.

بكاريا (سيزار)

Cesare Beccaria

مشرّع واقتصادي ومفكر في فلسفة القانون، إيطالي.
ولد في ميلانو في ١٥ مارس سنة ١٧٣٨، وتوفي في ميلانو
في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٤.

أشهر مؤلفاته هو كتاب: «في الجرائم والعقوبات»
Dei delitti e delle pene (سنة ١٧٦٤، ليفورنو).
وبفضله ذاع صيته في أوروبا، ولقي استحسان «فلاسفة»
دائرة المعارف الفرنسية التي كان يشرف عليها ديدرو.

عدد متناه من صدف الخسارة، وما نقامر به متناه. وهذا ينتزع كل
اختيار أينا وجد اللامتناهي. حيث لا يوجد ما لا نهاية له من
الصدف للخسارة في مقابل صدفة واحدة للكسب، فإنه لا
ينبغي التردد، بل يجب إعطاء كل شيء. وهكذا إذا اضطرب
الانسان إلى المقامرة فيجب التخلي عن العقل ابتغاء المحافظة
على الحياة، أولى من المقامرة بها من أجل الكسب اللامتناهي،
المستعد للمجيء مثل ضياع العدم.

إذا لا يفيد شيئاً أن نقول أنه من غير المتيقن أننا سنكسب،
ولكن من المتيقن أننا نقامر، وأن المسافة اللانهاية القائمة بين
اليقين بما يتعرض له الانسان (من المقامرة) وعدم اليقين بما
سيكسب، يسوي بين المتناهي الذي يقامر به يقيناً وبين
اللامتناهي غير المتيقن به. لكن الأمر ليس هكذا: فإن كل
مقامر يقامر بيقين من أجل أن يكسب عن غير يقين، ومع ذلك
فإنه يقامر يقيناً بالمتناهي من أجل أن يكسب - دون يقين - ما هو
متناه، دون أن يحظى بهذا في حق العقل. ولا توجد ما لا نهاية
له من المسافة بين هذا اليقين بالتعرض (بالمقامرة) وبين عدم
اليقين بالكسب: فهذا خطأ. والحق أن هناك ما لا نهاية بين
اليقين بالكسب وبين اليقين بالخسارة، لكن عدم اليقين
يتناسب مع اليقين بما يخاطره تبعاً لصدف الربح والخسارة.
ومن هنا فإنه إذا كان ثمة من المخاطر في ناحية بقدر ما في
الناحية الأخرى، فإن الرهان متكافئ وحينئذ يكون اليقين بما
يتعرض له مساوياً لعدم اليقين بالكسب. وهيهات أن يكونا
متباعين بمسافة لا نهاية لها. وهكذا فإن اقتراحنا له قوة لا نهاية
لها، إذا كان ما نقامر به هو المتناهي في مقامرة فيها أمثال هذه
الصدف لاحتمال الربح أو الخسارة، وكان ما يكسب هو
اللامتناهي. وهذا أمر قد تبرهن (ببرهان صحيح)، وإذا كان
الناس قادرين على بلوغ حقيقة ما، فإنها هذه.

فإذا اعترض معترض قائلا: أولئك الذين يؤملون في
النجاة هم سعداء بهذا، لكن يقابل ذلك خوفهم من الجحيم!
يجيب بيسكال: «من هو الأكثر دواعي للخوف من الجحيم: من
يجهل هل يوجد جحيم ويوقن بالعذاب أن وجد جحيم - أو من
هو مقتنع نوعاً من الاقتناع بوجود جحيم ويؤمل في النجاة إذا
كانت موجودة؟!».

ذلك هو نص رهان بيسكال. وقد سبقه إليه الغزالي في
كتابه «ميزان العمل» وقد بحثنا هذا تفصيلاً في بحث لنا
بالفرنسية نشر في مجلة Studia Islamica سنة ١٩٧٧ وأعدنا

باريس.

دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٨٨١ وصار مدرسا للفلسفة في ليسيهات: سان كتنان، وبرست، وتور (١٨٨١ - ١٨٩٣) وفي اثنتين من ليسيهات باريس: جانسون دي سايي (١٨٩٣ - ١٩٠٠) ولوي لوجراند (سنة ١٩٠٠ - سنة ١٩٢٢).

ومؤلفاته قليلة، وأهمها كتابه:

Etudes de morale positive, Paris, 1907; 2^e ed. en 2 vols. Paris, 1921

وله عدة مقالات نذكر منها:

(١) «الأصل الثلاثي لفكرة الله»، في المجلة الفلسفية Rev. Philos. سنة ١٩٠٨ عدد ٢ ص ٥٩٤ - ٦١٢.

(٢) «فكرة الله والاحاد»، مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق RMM سنة ١٩١٣ ص ١٥١ - ١٧٦.

(٣) «الدين بوصفه منهجا للتربية الاخلاقية»، في RMM سنة ١٩٢١ ص ٥٥٧ - ٥٧٥.

مراجع

- D. Parodi: Le Problème moral et la pensée contemporaine, Paris, 1921, pp. 171-104.
- R. Lenoir: «La Philosophie de G. Belot» in Rev. Philosophique, 1930, 11, 86-107.
- G.F. Renand: «l'Oeuvre de G. Belot», in RMM, 1932, pp. 235-51.
- J. Benrubi: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, t.I, Paris 1933, pp. 236-41.

بلوندل (موريس)

Maurice Blondel

فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون Dijon في ١٨٦١/١١/٢، وتوفي في أكس - إن - بروفانس Aix - en - Provence في ١٩٤٩/٦/٤. وكانت أسرته من الطبقة الوسطى، مسيحية متدينة،

في هذا الكتاب تأثر بنزعة المنفعة التي دعا إليها هلفسيوس، ثم بفكرة العقد الاجتماعي كما عرضها هوبز ولوك وروسو. فرأى أن المعيار الجوهرى للنقاش بين الناس هو توفير أكبر قدر من السعادة لهم، وعدل نظرية العقد الاجتماعي، فرأى أن هذا العقد بين الحاكم والمحكومين لا يعني تجريد هؤلاء الآخرين من حرياتهم، بل يتنازلون فقط بموجب هذا العقد عن أقل قدر ممكن من حرياتهم. وبالتالي لا يحق للحاكم أن يقتل المحكومين، لأي سبب من الأسباب. ولهذا دعا إلى إلغاء عقوبة الأعدام، وقال إنها لا فائدة منها، لأنها لم تردع الناس عن ارتكاب جريمة القتل. كذلك دعا إلى منع التعذيب لاستخراج الاعتراف بالجريمة، وقال إنه: «وسيلة مضمونة لتبرئة عتاة المجرمين الأتوياء، وإدانة الضعفاء الأبرياء». وانتهى إلى وجوب تقليل العقوبة إلى أقصى درجة ممكنة، وعدم الربط بين العقوبة والكفارة.

مؤلفاته

أحسن طبعة لمؤلفاته هي تلك التي قام بها S. C. Beccaria: Opere, 2 vol. بعنوان Rounagrolis Firenze, 1958.

مراجع عنه

- A. de Marchi: Cesare Beccaria e il processo penale. Torino, 1929.
- C.A. Vianello: La vita et l'opera di Cesare Beccaria, Milano, 1938.
- M. Maestro: Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law, New York, 1942.
- A. Maestro: Ideologia e Politica in C. Beccaria, New York, 1968.
- A. Amati, A. Buccellati,: C. Beccaria e l'abolizione della pena di morte, Milano, 1872.

بلو (جوستاف)

Gustave Belot

فيلسوف أخلاق فرنسي. ولد في ١ ستراسبورج في ٨ أغسطس ١٨٥٩، وتوفي في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٢٩ في

الدينية» (ظهر سنة ١٨٩٦)، والثاني بعنوان: «التاريخ والعقيدة، المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوتي الجديد» (ظهر في سنة ١٩٠٣).

ولما كان في رسالته للدكتوراه قد نحا نحو نقد الفلسفة العقلية والاشادة بالحوار واللامعقول، فإنه حين تقدم للحصول على وظيفة أستاذ فلسفة في إحدى الجامعات الفرنسية، أهمل طلبه، وظل على هذه الحال عامين إلى أن وافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك، ريمون بونكاريه، فعين أولا أستاذا للفلسفة في جامعة ليل Lille ثم انتقل منها إلى جامعة إكس - إن - بروفانس حيث استمر فيها إلى أن أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٢٩ وهو في السبعين من عمره، واستمر يعيش في إكس - إن - بروفانس حتى وفاته سنة ١٩٤٩، وفي هذه الفترة، أتم رابعته الفلسفية التي عبر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي، وتشمل:

١ - «الفكر» La pensée ويشتمل على جزأين:

أ - «تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٤٨).

ب - «مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازه»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٥٤).

٢ - «الوجود والموجودات، L'Etre et les êtres محاولة في إيجاد أنطولوجيا عينية وشاملة»، باريس سنة ١٩٣٥ (ط٢ سنة ١٩٦٣).

٣ - «الفعل L'action» ويشتمل على قسمين:

أ - «مشكلة العلل الثانية ومحض العقل»، باريس سنة ١٩٣٦ (ط٢، سنة ١٩٤٩).

ب - «الفعل الانساني وشروط بلوغه غايته»، باريس سنة ١٩٣٣ (ط٢، سنة ١٩٦٣).

٤ - «الفلسفة والروح المسيحية» في جزأين، باريس ١٩٤٤ - ١٩٤٦ (ط٢، سنة ١٩٥٠).

مذهبه

١) فلسفة الفعل:

قلنا أن بلوندل أراد أن يخوض معركة النزاع بين الفلسفة والدين. وقد وجد أن حل مشكلتها يقوم في تعمقها. وأدرك أن مسألة الفعل هي معقد الصلة بينها. فكيف كان ذلك؟

يكثّر فيها رجال القانون. لكن موريس التحق بمدرسة المعلمين العليا وكان من أبرز أساتذته أميل بوترو E. Boutroux الذي كان يلحق تلاميذه الوحدة الباطنة الفريدة في المذاهب الكبرى الأصيلة في نفس الوقت الذي كان فيه يعلمهم استمرار وعرضية التاريخ العام للأفكار، ويروض تأملهم ويثير فيهم القدرة على الابتكار بواسطة حسه النقدي وبواسطة الإشعاع الراديوي المعدي الذي كان ينبعث من تفكيره الشخصي الذي كان دائما في حال تولّد على حد تعبير بلوندل («رحلة موريس بلوندل الفلسفية» أحاديث مع فريدريك لوفيفر جرت في سنة ١٩٢٧، باريس سنة ١٩٦٦ ص ٣) كذلك تأثر بأوليه ليرين - Ollé Laprun الذي «استطاعت حياته المضنية الحارة أن تحلّ - في سجن فكر بغير غيوم - كثيرا من المشاكل التي لا تزال متقدة بأنفاس بسكال» (الموضع نفسه). وفي مدرسة المعلمين العليا، اصطدم بنقد أحيانا هدام، وأخرى نزيه للدين في حدود العقل فقط. هنالك تولدت في ذهنه فكرة الرسالة التي سيقوم بها للحصول على الدكتوراه، وهي أن يستخرج من المواقف السلبية ضد الدين موقفا إيجابيا يبين مشروعيته أمام العقل. ومن هنا كانت نقطة انطلاق فكره هي النزاع بين ما تقتضيه الفلسفة والعقل وبين ما أتى به الدين المسيحي من تعاليم.

وناقش رسالة الدكتوراه في ٧ يونيو سنة ١٨٩٣: وكانت الرسالة الكبيرة بعنوان: «الفعل: لمحاول لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية» وقد شرح لمحدثه لوفيفر لماذا اختار هذا الموضوع فقال: «ما معنى أن نفعل؟ ليس هو أن نأتي بجديد دائما؟ لهذا فإن دراسة الفعل، بروح العقل، هو دائما بمثابة تجديد بالشراب من عين الشباب. ان ما أردته هو أن أحرر نفسي، مستخدما الوسيط - الجديد بالنسبة إليّ - الذي كان يحاصرني عن يميني وعن شمالي. وكان يعطيني الانطباع اني لا أتنفس بحرية - وهو وسط كانت فيه الأطراف المتقابلة، تتحدى بعضها بعضا ولا تعوّض - وسط يتذبذب بين الهواية وبين النزعة العلمية، فيه تصادمت المسيحية المحدثّة على الطريقة الروسية مع المهارة القاسية للمثالية الجذرية على الطريقة الالمانية، وسط فيه - سواء في الأدب وفي الفن وفي الفلسفة بل وفي التربية الدينية نفسها - يستوي التصوري Notionnel والصوري Formel بل واللاواقعي Irréel» (الكتاب نفسه ص ٣٤ - ٣٥).

وقد غمى بلوندل نتائج رسالته من حيث المنهج في بحثين مهمين، الأول بعنوان: «رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة لدراسة المشكلة

يتضمن مصيرنا الشخصي والكلي وحدة فعلية، فلا بد أن يسري شعاع من الفكر والارادة في كل موضع وأن يفرض على كل العقول المشكلة الدينية في صورتها الأوفر حظاً من الوضعية والشمول. وفي هذا أنا لا أستطيع أن أصدم إلا أولئك الذين لا يريدون أن يكون الدين إنسانياً، أو أولئك الذين لا يريدون أن يقوم الانسان أو الفيلسوف بإثارة المسألة الدينية تحت مسؤ وليتنا الكاملة، (الرحلة الفلسفية لموريس بلوندل) أحاديث مع لوفيفر، ص ٥٢، ٥٣).

ذلك أن أهل الفلسفة رأوا في آراء بلوندل تضييقاً لمجال العقل لحساب الايمان، وأهل الدين رأوا فيها توسيعاً لمجال العقل بحيث يطال مسائل ينبغي في نظرهم أن تظل من شأن العقيدة المقدسة وحدها. وهكذا اتفق كلا الفريقين المتعارضين على إدانة مذهب بلوندل لأسباب متعارضة تماماً.

فكان على بلوندل أن يواجه الفريقين معاً. فواجه أهل الفلسفة قائلاً أن العقل لا يقتات من وضوحه، وإلا لتحول إلى فكر في الفكر، بل على العقل أن يستفيد مما هو فعل معاش، أن ثم فلسفة في الفن لا تدعي خلق الجميل ولا استنباطه، بل مهمتها هي التأمل في أعمال الفنانين. فلماذا لا تكون هناك فلسفة تدرس الأديان الموجودة في العالم من وجهة نظر صورية، دون أن تحاول ردها إلى مذاهب محددة من قبل؟

إن بلوندل لم يكن معادياً للعقل، في صالح الفعل، على النحو الذي نراه مثلاً عند برجسون. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن فكر بلوندل نشأ مستقلاً تماماً عن فكر برجسون. وهو يقول أنه لم يقرأ شيئاً لبرجسون قبل كتابة رسالته عن «الفعل» وهذا معقول، لأن برجسون لم ينشر قبل سنة ١٨٩٣ السنة التي نشرت فيها رسالة بلوندل - غير كتاب واحد هو رسالة للدكتوراه بعنوان «المعطيات المباشرة للشعور» يقول بلوندل (الكتاب نفسه ص ٢٣): «أما فيما يتعلق ببرجسون، فما كان لي أن أتأثر به لأنني لم أقرأ سطرًا واحدًا مما كتب قبل أن أنجز رسالتي (للدكتوراه) وأناقصها. لكن بعد سنة ١٨٩٣، التذذت بلذة الصور الرائعة التي دمجها الفيلسوف - الشاعر صاحب السورة الحيوية وجعلني أفكر في (أو: أحلم ب-) الازدهار الربيعي للفكر الايوبي وجدة مزدهرة للعالم، وفي نقطة مفاجئة لعصارة تبرز ثقل خمسة وعشرين قرناً من العلم توشك ترسيبها أن تخنق الروح. لكن إذا كان الجانب النقدي في الغالب جيلاً وخصباً (وان كان ذلك على نحو يختلف مع ما كنت أتمناه)، فإن الجانب الايجابي قد تمّ على نحو بدائي من غير

إن الفعل هو الانسان لأنه لا يتحقق شيء إلا بواسطة الفعل. ويستمر الفعل يجري على هيئة دورة: لأنه يريغ لا محالة إلى أن يكتمل إرادياً ما نستخدمه تلقائياً وبالضرورة. وهو يحيل إلى غاية مشعورها، وبما فيه من مبدأ معاش. وما كان في المبدأ لا متناهياً ينبغي في ختام المطاف أن يعود لا متناهياً أيضاً. لكن حضور هذا اللامتناهي يضع أمام الفعل مشكلة لا يستطيع حلها، ولكنه لا يملك ايضاً الافلات منها، وذلك لأن الإحاطة باللامتناهي أمر مستحيل، ولكن علينا التعلق باللامتناهي. غير أن هذا لا يمكن إنجازه إلا بموهبة من الله، وهي موهبة يكشف عنها في النفس، ما فيها من تجليات نورانية.

وهكذا تنبثق في دياكتيك الفعل مشكلة ما هو خارق *suraturel*، وهي مشكلة وليست واقعا حقيقياً، لأنه إذا كانت المسألة ضرورية، فإن الجواب عنها يهيب بنور آخر - وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعطيه مضموناً، فإنه يقدر مع ذلك على تحديد شروطه وشكله.

هذه هي خلاصة ما قاله بلوندل في رسالته: «الفعل» كلام غامض، لا يرضي أصحاب النزعة العقلية، أي الفلاسفة، ولا يرضي رجال الدين حتى تحسّر بعضهم على غياب سلطة محاكم التفتيش، وإلا لكانوا قد أحرقوه، كما قال في أحاديثه تلك. فماذا أخذ عليه هؤلاء وأولئك؟ يقول بلوندل: «أما أهل اليسار فقد اتهموني بأنني لم أحفظ للانسان نصيبه وأنني أحلت كل شيء إلى خوارق. وأما أهل اليمين فقد أخذوا علي أنني لم أحفظ لله نصيبه، وأنني جعلت كل شيء طبيعياً، حتى اللطف الالهي والنظام فوق الطبيعي. لكن هذا يتناقض صراحة مع غرضي. لأنني سعيت إلى المحافظة على هذين النصيبين كاملين دون تخل عن العقل، بل جعلت العقل يحافظ على حقه في التوجيه والمراقبة وحقه في التعاون والمشاركة إلى القمة التي يتحدث عنها سان جان دلاكروا ويقول إن عندها توجد سلبيتنا الفعالة، وبدون تعد على ميدان اللاهوت لأن العالي *transcendant* يمكن أن ينفذ في حياتنا ويصير محايثاً في فعلنا مع المحافظة على كل المجاني الذي لا يمكن جعله طبيعياً.

وللأولين (أهل اليسار) كان في وسعي أن أقول: إني أسدي إليكم خدمة وهي أن أهمل العقول وأن أمكنكم أنتم من أن تطبقوا عليهم برنامجكم في احترام العقائد الدينية. وللثاني (أهل اليمين) كان في وسعي أن أقول: كيما يكون الاعتناق حراً ومعقولاً كما تدعون أنتم إلى ذلك، ولكي نحافظ الأحوال الصوفية نفسها على طابعها الانساني، ومن أجل أن

- H. Bouillard: *Blondel et le Christianisme*, Paris, 1961.
- H. Duméry: *La Philosophie de L'action*, Paris, 1948.
- H. Duméry: *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action*, Paris, 1963.
- J. Cole: *La Métaphysique de l'être dans la Philosophie de M. Blondel*, Louvain, 1959.
- A. Hayen: *Bibliographie Blondelienne*, Paris 1953.
- M. RÉNAULT: *Déterminisme et liberté dans l'action de Maurice Blondel*, Lyon, 1965.
- E. BUONAIUTI, B., Milano 1926.
- P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philos. de M.B.*, Paris 1928.
- A. VALENSIN-Y DE MONTCHEUIL, M. B.: *Textes et commentaires*, ivi 1934.
- F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le blondélisme*, Lovanio 1935.
- G. FEDERICI AJROLDI, *Interpretaz. del problema dell'essere in M. B.*, Firenze 1936.
- E. OGGIONI, *La filos. dell'essere in M. B.*, Napoli 1939.
- rist. con il titolo *La metafisica religiosa di M. B.*, in *Ragione e società*, II, Bologna 1962.
- F. SALVO, *La logica della vita morale in M. B.*, Palermo 1942.
- B. ROMEYER, *La philos. religieuse de M. B. Origine, évolution maturité et son achèvement*, Paris 1943.
- P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philos. blondél. en forme de court traité de métaphysique*, ivi 1946. *Hommage à M. B. (Pour un cinquantenaire)*: scritti di P. ARCHAMBAULT, R. BOURGAREL, A. FOREST, B. ROMEYER, V. MERCIER, G. BERGER, P. LACHIÉZE-REY, J. PALIARD, L. BRUNSCHVICG, ivi 1946.
- H. DUMÉRY, *La philos. de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondél.*, ivi 1948.
- H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. B. et la théologie*, in «Rech. Sc. relig.», 1949, pp. 312-402.

الممكن قبله. ولهذا فإن نفس الألفاظ التي يستخدمها كل واحد منا، مثل: حياة، فعل، عقل (ذكاء)، الخ... يبدو لي أنها عنده (إن جاز لي أن أعبر بهذا التعبير القليل التوفيق) مستأصلة الجذور، منقولة من محورها، ومقطوعة الرؤوس إلى درجة أن «المدة المحض» وهـ التطور الخالق لم يستطيعا، فيما بعد، إلا أن يساعداني على ازدياد شعوري إن إلهام كليتنا مختلف تمام الاختلاف عن إلهام الآخر» (الكتاب نفسه، ص ٢٣ - ٢٤) ويستمر بلوندل في بيان أوجه الاختلاف بين فلسفته وفلسفة برجسون.

أما من ناحية المتشدد من الكاثوليك، فقد أخذوا عليه ما عرف باسم منهج المحايثة *Méthode d'Immanence* خصوصاً في تلك الفترة التي اضطربت فيها الكنيسة الكاثوليكية بحركة المجددين «Le Modernisme» حتى اتهم بلوندل بأنه ضالع فيها، مع أنه كان من المقاومين المعارضين لها، وحتى قبل أن الرسالة البابوية encyclique بعنوان Pascendi سنة (١٩٠٨) تشير ضمناً إلى منهج المحايثة عند بلوندل.

وقد رد بلوندل على هذا التأويل قائلاً: «إن الرسالة البابوية الموسومة باسم Pascendi (وهو اللفظ الأول منها) تميز بين ثلاثة معانٍ متنازع عليها للكلمة «محايثة» Immanence وتدين معنيين من هذه المعاني وهما: المعنى الذي يتصل بمذهب المحايثة، ثم المعنى الذي يدل على منهج بدعي استخراج الحارق على الطبيعة من الطبيعة نفسها. أما المعنى الثالث لهذا اللفظ فيتعلق بحضور فينا للطف اما متلطف أو غير مقيم inhabitante بدون لا نستطيع شيئاً في مجال الإيمان أو النجاة. وينضبه كل تحول Conversion وكل حياة مسيحية وهو منبث في أعماق أعماق محايثنا ومع ذلك فإنه وارد دائماً من أعلى. وهذا الاستعمال للفظ «المحايثة» ليس فقط مشروعاً وعلى وفق الاستعمال التقليدي المنقول، بل هو أيضاً لا يجوز إنكاره وأنا قد استخدمت هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير كما استخدمه أيضاً الكاردينال Deschamps... وكثير من المفسرين المخلصين» (الكتاب نفسه ص ٥٩)

مراجع

- E. Lefèvre: *L'Itinéraire Philosophique de Maurice Blondel*, propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris. Aubier, 1966.

- C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. B.*, Paris 1963.
- H. DUMÉRY, *M. B.*, in *Les grands courants. Portraits*, pp. 153-81 (il «ritratto» è del 1956. elenco degli scritti principali di e su B.).
- V. LA VIA, *B. e la logica dell'azione*, Catania 1964.
- P. HENRICI, *Glaubensleben u. kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen B.*, in «Greg.», 1964, pp. 689-738.
- R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action, B. 1882-1893*, Paris 1965.
- F. POLATO, *B. e il problema della filos. come scienza*, Bologna 1965 (cfr. anche «Il problema filos. del linguaggio», Padova 1965, pp. 207-31).
- M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans «L'Action» de M. B.*, Lione 1965. Cfr. anche: E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento, I*, Firenze 1963, pp. 82-124.

بنشام

Jeremy Bentham

فيلسوف أخلاق ومشرع انجليزي، ومن دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق والقانون.

ولد في ١٥ فبراير سنة ١٧٤٨ في لندن. وكان أبوه مدعياً عاماً attorney وكان مبكر النضوج، فتعلم اللغة اللاتينية وهو في الرابعة من عمره. وتعلم في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة أكسفورد. وقد أراد له أبوه أن يحصل على إجازة في القانون ليصبح محامياً. فدرس القانون، ابتداء من سنة ١٧٦٣ في Lincoln's Inn بلندن، وصار محامياً في سنة ١٧٧٢. لكنه أثر الجانب النظري من القانون، فلم يمارس مهنة المحاماة، وإنما انكب على فقه القانون، خصوصاً القانون الجنائي، وعلى دراسة النظم السياسية، وكان يسائل نفسه: ما الغرض من وضع هذا القانون أو ذاك؟ وما الهدف من هذا النظام القانوني أو السياسي أو ذاك؟ وهل هذا الهدف مرغوب فيه؟ فإن كان الجواب بالاجاب، فهل القانون المسنون والنظام الموضوع حالياً يكفلان تحقيق هذا الغرض؟ وبالجمل، ما المنفعة

- J. CHAIX-RUY, *Etre, existence et essence dans la pensée de M. B.*, in «Teor.», 1950 (vol. dedicato a M. B.).
- ID., *Il messaggio di M. B.*, in «Humanitas», 1950, n. 3.
- J. PALIARD, *M. B. ou le dépassement chrétien*, ivi 1950.
- V. LA VIA, *La riforma blondel, del filosofare, in «Teor.»*, 1950.
- P. VALORI, *M. B. e il problema d'una filos. cattolica*, Roma 1950.
- F. VANNI BOURBON DI PETRELLA, *Il pensiero di M. B.*, Firenze 1950.
- L. SARTORI, *B. e il cristianesimo*, Padova 1953.
- A. HAYEN, *Bibliogr. blondél. (1888-1951)*, Paris Lovanio 1953.
- R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. B.*, Milano 1954.
- A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philos. blondél. de l'action et problématique existentielle*, Tolosa 1955.
- V. GIORDANO, *La scienza della pratica in M. B.*, Palermo 1955.
- M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.*, Friburgo 1958.
- P. HENRICI, *Hegel und B. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach 1958.
- J. ÉCOLE, *La métaphysique dans la philos. de B.*, Paris-Lovanio 1959.
- H. BOUILLARD, *B. et le christianisme*, Paris 1961, num. spec. per il centenario della nascita (1961): «Arch. Philos.», 1961, n. 1, con scritti di A. CARTIER, Y. TROUILLARD, X. TILLIETTE, C. D'ARMAGNAC, G. MARTELET, e doc. ined.
- «G. Metaf.», sett.-ott. (con bibl. di R. CRIPPA, 1952-61).
- D. ESSER, *Der doppelte Wille bei M. B. Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens*, Werl 1961.
- M. F. SCIACCA, *Dialogo con M. B.*, Milano 1962.
- R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, ivi 1962.

التي يحققها هذا القانون أو ذلك النظام؟

لكن ما الضابط لهذه المنفعة المرجوة؟ بحث بنثام عنه فوجده: تحقيق أكبر سعادة لأكثر قدر من الناس. ويصرّح بنثام بأن مبدأ المنفعة هذا قد خطر بباله وهو يقرأ كتاب «بحث في الحكم» (ظهر سنة ١٧٦٨) تأليف جوزف بريستلي J. Priestley (١٧٣٣-١٨٠٤) الذي رأى أن المعيار الذي ينبغي وفقاً له أن يحكم على كل أمور الدولة هو سعادة غالبية أفراد هذه الدولة. ومن ناحية أخرى كان هتشسون (١٦٩٤-١٧٤٦) Francis Hutcheson قرر أن الفعل يكون أفضل أخلاقياً كلما حقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. كذلك تحدث بكاريا (١٧٣٨-١٧٩٤) Beccaria عن توزيع أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وذلك في كتابه بعنوان «في الجرائم والعقوبات» (١٧٦٤). وكل هذا يدل على أن بنثام قد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة وبفسف الصيغة التي صاغها بها جرمي بنثام. إن بنثام اذن لم يكن أول من اكتشف مبدأ المنفعة ولا مذهب المنفعة، بل ربما كان آخر من فعل ذلك: ومن الخطأ الفاحش - الشائع مع هذا! - أن يقال أنه مؤسس مذهب المنفعة.

وعلى كل حال، فإن بنثام باسم مبدأ المنفعة هذا، حاول إصلاح نظام الحكم في إنجلترا إصلاحاً جذرياً، فدعا إلى تقرير حق التصويت العام لكل أفراد الشعب الإنجليزي لاختيار ممثلهم في مجلس العموم، ودعا إلى إلغاء مجلس اللوردات، لأنه يتنافى مع الديمقراطية وحكم العقل الذي صار يدعو إليه بنثام متأثراً بالثورة الفرنسية. ومضى إلى أبعد من هذا، فطالب بإلغاء النظام الملكي، وبإطراح التقاليد في نظام الحكم وفي سن القوانين، وإبعاد كنيسة إنجلترا عن شؤون السياسة. كذلك قام بحملة قوية لإصلاح قانون العقوبات، وكان قاسياً في مجمله، ولجعل السجون في إنجلترا أرحم بالمسجونين، لأنه شاهد أن قانون العقوبات بقسوته المتناهية، والسجون بنظامها الرهيب المروع، لا يحققان الغرض منها وهو ردع المجرمين عن ارتكاب جرائمهم وتخويف المستعدين للجرائم كيما يمتنعوا عن الاجرام- وهو في هذا إنما يطبق مبدأ المنفعة لا مبدأ الرحمة أو العطف الانساني، إذ وجد أن القانون الجنائي والسجون لا يحققان «المنفعة» المرجوة منها.

وفي سنة ١٧٧٦ نشر بنثام كتابه- خلوا من ذكر اسم المؤلف- بعنوان: «شذرة عن الحكومة»، وفيه هاجم محامياً شهيراً يدعى سير وليم بلاكستون Blackstone (١٧٢٣-١٧٨٠) بسبب تفسيره لفكرة العقد الاجتماعي. ولفت هذا الكتاب نظر لورد شلبرن Shelburne في سنة ١٧٨١ فانعقدت أوامر الصداقة بينهما، وقد أصبح لورد شلبرن، الذي صار باسم ماركيز لانسدون Lansdowne رئيساً للوزراء في إنجلترا من يوليو سنة ١٧٨٢ إلى فبراير سنة ١٧٨٣. فتعرف بنثام- من خلال هذه الصداقة- إلى كثير من كبار القوم آنذاك. كذلك انعقدت الصداقة بينه وبين ديمون Etienne Dumont (١٧٥٩-١٨٢٩) الذي لُتب فيما بعد برسول مذهب المنفعة وداعيته، وهو الذي سينشر مؤلفات بنثام الناقصة التي خلّفها دون أن يتمها أو ينشرها. وكان ديمون معلماً خصوصياً لأولاد ماركيز لانسدون هذا. وكثير من مؤلفات بنثام قد نشره تلاميذه وأصدقائه. وبعضه نشر أولاً باللغة الفرنسية. فمثلاً نشر فصل من كتابه «متن في الاقتصاد السياسي» (كتبه سنة ١٧٩٣) لأول مرة في مجموعة تدعى Bibliothèque Britannique تصدر في باريس، وذلك في سنة ١٧٩٨. واستفاد ديمون من هذا الكتاب في تأليفه لكتابه: «نظرية العقوبات والمكافآت» (سنة ١٨١١). أما كتاب بنثام في نصه الإنجليزي فلم ينشر لأول مرة إلا في النشرة الكاملة لمؤلفاته (١٨٣٨-١٨٤٣) التي أشرف عليها John Bonding.

وفي سنة ١٧٨٧ نشر بنثام كتاباً بعنوان: «دفاع عن الرّبا». وفي سنة ١٧٨٩ أصدر كتابه الرئيسي وعنوانه: «مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» وكان هذا الكتاب تمهيداً في ذهن بنثام- لدراسات أخرى. فكتاب: «بحث في التكتيك السياسي» كان يؤلف قسماً من هذا المشروع. ولكن هذا الكتاب لم ينشر إلا في سنة ١٨١٦ على يدي ديمون، وهو بحث آخر بعنوان: «مغالطات فوضوية» كان قد كتبه حوالي سنة ١٧٩١.

وفي سنة ١٧٩١ نشر بنثام مشروعه للسجن النموذجي تحت عنوان Panopticon واتصل بالجمعية الوطنية (مجلس النواب) الفرنسية وعرض عليها هذا المشروع، كما عرض أن يتولى الاشراف على تنفيذه بمجاناً. لكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بمشروعه، واكتفت بأن منحه

مل تحت عنوان Table of the Springs of action ، سنة ١٨١٧ ، وأخيرا كتابا مهما من كتبه بعنوان Deontology or Science of Morality وقد نشره Bowring في سنة ١٨٣٤ بعد وفاة بنثام بعامين ، في مجلدين ، الثاني منها نشره بحسب تقييدات ومذكرات تركها بنثام .

وتوفي جرمي بنثام في ٦ يونيو سنة ١٨٣٢ ، وكان قد أوصى بتشريح جثته لصالح البحث العلمي . وقد حفظت في كلية الجامعة ، بجامعة لندن ، وهذه الكلية إنما انشئت بفضل مجموعة من الناس على رأسهم بنثام ، وكان المقصود منها أن تفتح أبواب التعليم العالي لأولئك الذين لم يتح لهم دخول جامعتي كمبرج وأكسفورد ، الجامعتين الوحيدتين في إنجلترا آنذاك .

مذهبه

١- مذهب المنفعة :

يقوم مذهب المنفعة عند بنثام على أساس نفسي وثيق ، هو أن الانسان بطبعه يسعى إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم . يقول بنثام : « ان الطبيعة وضعت بني الانسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما : الألم واللذة ... وهما يحكما لنا في كل ما نفعل ، وفي كل ما نقول ، وفي كل ما نفكر فيه : وكل محاولة يمكن أن نبذلها من أجل التخلص من استعبادنا لهما لن تفلح إلا في إثبات هذه الحقيقة ، وتوكيدها ، وربما زعم الانسان ، بالقول ، رفض سلطانهما ، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيبقى خاضعا لهما دائما » (مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» فصل ١ بند ١).

وعلى هذا المبدأ نفسه أقام أبيقور مذهبه في العصر اليوناني ، وإليه دعا هلفسيوس في فرنسا ، وهارتلي وتوكر في إنجلترا في القرن الثامن عشر ، لكن بنثام أوفى على هؤلاء في التوسع في معنى اللذة والألم ، وفي ربطهما بالسعادة .

ذلك أن بنثام يقصد كل لذة وكل ألم ، ولا يفرق بين اللذات ، ولا بين الآلام بعضها وبعض ، كما يفعل أبيقور . وفي هذا يقول : « وفي هذا الأمر (اللذة) لا نريد أي تنوّق Refinement ولا أي ميثافيزيقا . وليس من الضروري أن نستشير (في هذا الأمر) أفلاطون أو أرسطو ، فالألم واللذة هما ما يشعر به أي إنسان انها كذلك » .

لقب مواطن في سنة ١٧٩٢ . كذلك اتصل بالحكومة البريطانية لتنفيذ هذا السجن النموذجي ، فلقي ترحيباً في أول الأمر ، لكن الحكومة البريطانية ما لبثت أن رفضت هذا المشروع ، بيد أن البرلمان الانجليزي وافق في سنة ١٨١٣ على منحه مبلغا كبيرا من المال تعويضا له عما أنفق من مال على مشروعه هذا .

وفي سنة ١٨٠٢ نشر ديمون كتابا لبنثام بعنوان : «أبحاث في التشريع من تأليف السيد جرمي بنثام» Traité de législation de M. Jérémie Bentham والكتاب يتألف من قسمين : قسم يشمل أبحاثا كتبها بنثام بنفسه ، وبعضه كتبه بالفرنسية مباشرة ، وقسم ثان هو تلخيص بقلم ديمون لأفكار بنثام . وهذا الكتاب أتاح لبنثام شهرة واسعة في أوروبا ، خصوصا في فرنسا ، أكثر مما أتاحها له في إنجلترا .

وفي سنة ١٨١٠ نشر جيمس مل James Mill كتابا بعنوان Introductory View of the Rationale of Evidence هو عرض لبعض كتابات بنثام . . كذلك نشر ديمون ترجمة فرنسية لبعض كتابات بنثام بعنوان «بحث في البراهين القضائية Traité des preuves judiciaires وذلك في سنة ١٨٢٣ . وفي سنة ١٨٢٧ نشر جون استيورت مل أبحاث بنثام في ميدان التشريع في خمس مجلدات بعنوان Rationale of Judicial Evidence .

وفي نفس الوقت اهتم بنثام بإصلاح النظام الدستوري وتقنين القانون الانجليزي . فكتب في سنة ١٨٠٩ بحثا بعنوان : «بحث على طريق السؤال والجواب في إصلاح البرلمان» ونشره سنة ١٨١٧ ، وفي هذه السنة أيضا ، سنة ١٨١٧ ، نشر : «دراسات في تقنين القانون وعن التعليم العام» وفي سنة ١٨١٩ نشر بحثا بعنوان : «مرسوم الاصلاح الراديكالي ، مع إيضاحات» وفي سنة ١٨٢٣ نشر بحثا بعنوان : «المبادئ الموجهة لقانون دستوري» وفي سنة ١٨٣٠ أصدر الجزء الأول مع الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب بعنوان : «القانون الدستوري» وبعد وفاته نشر ديمون هذا الكتاب كاملا .

ويجدر بنا أن نذكر إلى جانب ما ذكرناه من مؤلفاته ، كتابا بعنوان Chrestomathia هو سلسلة من الأبحاث عن التربية ، وقد ظهر سنة ١٨١٦ ثم كتابا آخر نشره جيمس

(نظرية التشريع» ص٣، لندن سنة ١٨٩٦).

وبعد إقرار هذا المبدأ ينبغي علينا أن نكملة ببيان ما هي السعادة. إن السعادة هي إذن تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. وتبعاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة هو أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة هو أن تؤدي إلى الإقلال من اللذات.

وهذا يفضي بنا إلى مبدأ المنفعة، ويسمى أيضاً مبدأ أكبر سعادة The Greatest Happiness Principle.

يعرف بشام المنفعة بأنها «خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة أو لذة، أو خيراً، أو سعادة (وكلها ما هنا بمعنى واحد)، أو - والمعنى واحد - خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم أو الشر أو البؤس، بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة» (مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» ف ٣١).

وبالجملة، فإن المنفعة «هي كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة».

إن السعادة هي جماع اللذات، ولهذا فإن مبدأ السعادة هو أن يسعى الإنسان إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات.

وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين:

(١) الأولى هي المصادرة القائلة بالفردية، ومفادها أن كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذاته، وبالتالي على سعادته.

(٢) والثاني مصادرة تقوم على الموضوعية وتقول: «في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع». صحيح أن الناس يختلفون في طباعهم وأذواقهم، ومرّد ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة، أما إذا تساوت هذه الظروف فلا بد أن تتساوى أحكامهم.

فإذا كنا نفكر في سعادة الفرد، فإننا نقصد أكبر قدر من سعادة الفرد. وإذا كنا نفكر في الجماعة، فإننا نقصد أكبر عدد من أفراد هذه الجماعة. وإذا كنا نفكر في الكائنات الحساسة، فإننا نقصد أكبر عدد من الحيوان. لكن ما يهم بشام هو الجماعة الإنسانية وسعادتها، ولهذا

وضع هذه القاعدة وهي أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس.

ومبدأ المنفعة لا يمكن البرهنة عليه، إذا قصدنا من البرهنة الاستنباط من مبدأ أعلى، ذلك لأنه لا يوجد مبدأ أعلى من مبدأ المنفعة. ويذكر بشام أن أي هدف أخلاقي آخر ينطوي في الحقيقة على مبدأ المنفعة، مهما بدا في الظاهر أنه ليس كذلك. وفي ذهن بشام وهو يقرر هذا: مذاهب العاطفة أو الوجدان في الأخلاق عند شيفتسيري أوهتشنون فلو سأل هؤلاء أنفسهم عن الهدف الحقيقي من وراء نظرياتهم العاطفية هذه لتبين لهم أنه المنفعة ليس إلا.

وبالجملة فإن المنفعة، في رأي بشام، هي الهدف الأخير والمعياري الوحيد لكل أخلاق.

٢- حساب اللذات:

أما وقد تقرر أن الأفعال تكون خيرة بقدر ما تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة، أو تقليل المجموع الكلي للألم، فإن الفاعل الأخلاقي حين يقرر ما إذا كان هذا الفعل خيراً أو شراً عليه أن يحسب مقدار اللذة ومقدار الألم اللذين يؤدي إليهما الفعل، وأن يوازن الواحد بالآخر. وبشام يقدم حساباً للسعادة على النحو التالي، ويسميه حساب اللذات:

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها، إذا كانت:

- | | | |
|----------|----------|------------------|
| (١) أشدّ | (٤) أقرب | (٧) أوسع نطاقاً. |
| (٢) أديم | (٥) أخصب | |
| (٣) أوكد | (٦) أصفى | |

ووفقاً لهذه المعايير السبعة ينبغي تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة:

(أ) فالخاصيتان الأوليان، وهما الشدة Intensity والدوام أو الاستمرار Duration خاصيتان ذاتيتان في اللذة، أو الألم الذي هو لذة سلبية.

(ب) والخاصيتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر. فالتأكد من اللذة وعدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده معياران لتحديد ما ينبغي تفضيله من اللذات. فإن كانت اللذة مؤكدة التحصيل فضلت على غير

London, 1932.

- Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H.A. Larrabee. Baltimore 1952.
- Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring, 2 Vols, London 1834.
- The Limits of Jurisprudence defined, edited by C.W. Everett, New York, 1945.
- Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical edition based on his printed works and unprinted Manuscripts, Edited by W. Sark, 3 Vols. London 1952- 4
- Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A.T. Milne. London, 1937.

مراجع

- Atkinson C.M.: Jeremy Bentham. His life and Work, London 1905.
- Baumgardt D.: Bentham and the Ethics of Today, Princeton (U.S.A) and London 1952.
- Busch, J.: Die moralische und soziale Ethik Bentham's. Neisse, 1938.
- C.W. Everett: The Education of Jeremy Bentham New York, 1931.
- Elie Halévy: La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 Vols, Paris, Alcan:
- I : La Jeunesse de Bentham. 1901.
- II : L'Evolution de la doctrine utilitaire de 1799 a 1815. Paris 1901.
- III : Le Radicalisme Philosophique, 1904.
- J.M.Guyau. La Morale anglaise Contemporaine . Paris, Alcan 1873.
- Reaton. J.W. and Schwarzenbenger, G. (editors) Jeremy Bentham and the Law. London 1948.
- Mack M.P.: Jeremy Bentham. an Odyssey of Ideas, 1748- 1792. London 1962.
- Quintodamo: N.: La morale utilitaristica del Bentham e Sva evoluzione nel diritto Penale. Napoli, 1936.
- Leslie Stephens: The English Utilitarians. Vol. I Jeremy Bentham. London, 1900.

المؤكد، وإن كانت أقرب تناولاً فضلت على الأبعد في الزمان، على أساس المثل القائل: عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة.

ج) والخاصيتان الخامسة والسادسة، وهما الخصب والصفاء، تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقل عن علاقته بسائر الانطباعات. فعلياً في تقديرنا للذة ما أن ننظر في خصبها، Fertility أي في قدرتها على أن تجر وراءها لذات أخرى، وأن ننظر في صفائها Purity أي في مقدار خلوها من الألم والأذى.

د) والخاصية السابعة والأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة، وبالتالي تأتي في أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار، وفي تقدير المنفعة العامة، لا الخاصة وحدها. فهي تقرر أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها، أي عدد الأشخاص الذين يفعلون بنفس اللذة أو الألم.

ومع ذلك لم يخرج بنثام عن الأنانية السائدة في تصوره للمذهب المنفعة - لأنه يشترط في هذه الخاصية الانطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين. فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون في هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئاً - فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه. فمثلاً إن أقام حفلة موسيقية ليستمتع بلذتها، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائداً، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه.

نشرات مؤلفاته

- The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring, 12 volumes, Edinburgh, 1838- 43.
- Œuvres de Jérémie Bentham, traduites par E. Dumont, 3 Vols. Bruxelles, 1829- 36
- An Introduction to the principles of Morals and Legislation, ed. by L. La fleur. New York 1938.
- Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth, London, 1896.
- Bentham's Theory of Legislation, edited by C.K. Ogden. London, 1950.
- A Fragment on Government, edited by F. C. Montagne. London, 1891.
- Bentham's Theory of fiction, edited by C.K. Ogden.

وفي ميدان البحث في الكتاب المقدس له من الكتب:

- ١ - «ملكوت الله»، برلين سنة ١٩٣٢.
- ٢ - «إبراهيم بوصفه صاحب رؤيا»، تل أبيب.
- ٣ - «الأنبياء الزائفون»، القدس سنة ١٩٤٠.
- ٤ - «إيليا: مسرحية أسرار»، هيدلبرج سنة ١٩٦٣.

وقد جمعت كل هذه المؤلفات في مجموع أعماله Werke: الجزء الأول: كتاباته في الفلسفة، الجزء الثاني: كتاباته عن الكتاب المقدس، الجزء الثالث: كتاباته عن الحسيديّة. وظهر الأول في سنة ١٩٦٠، والثاني سنة ١٩٦٣، والثالث سنة ١٩٦٤ في منشئ (ميونخ، بألمانيا الغربية).

وكانت نقطة بداية تفكيره هي البحث في نزعة التصوف الشعبي اليهودي الذي انتشر بين الطائفة اليهودية في بولندا في القرن الثامن عشر الميلادي بفضل بعل شيم طوب (المتوفى سنة ١٧٦٠ م) واستمر حتى بداية القرن العشرين. وكلمة «حسيدي» معناها في العبرية: «الطقي»، وقد أطلق اسم «حسيديم» على جماعة أو حركة دينية يهودية في القرن الرابع قبل الميلاد ثم أطلق اللفظ أيضاً على «المخلصين للميثاق» المعقود - في زعمهم - بين الله والشعب اليهودي.

وقد أول بوبر الحسيديّة على أنها نزعة تهدف إلى تقرير روعي للعلاقة بين الأنا والمطلق، بين الإنسان المفتوح وبين الله.

ومن هنا كانت نقطة انطلاق تفكير بوبر الفلسفي من العلاقة بين الإنسان والعالم. ومن هنا نراه في كتابه «أنا وأنت» - وهو أشهر كتبه الفلسفية - يميّز بين نوعين من العلاقة: العلاقة بين الأنا والأنت، والعلاقة بين الأنا والهو. وأرجع كل العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، وبين الناس والأشياء في العالم إلى هذين النوعين من العلاقة. والنوع الأول من العلاقة - وهو العلاقة بين الأنا والأنت - يتصف بالتبادل، والانفتاح، والمباشرة، والحضور. أما النوع الثاني - العلاقة بين الأنا والهو - فيتميز بالخلو من كل هذه الصفات التي أتينا على ذكرها. والعلاقة بين «الأنا والأنت» حوار حقيقي فيه يجري الكلام بين المشاركين فيها على سواء، أي باعتبارهم متساوين أكفاء بعضهم لبعض. أما في العلاقة «الأنا - والهو» فالمشاركون فيها ليسوا أكفاء متساوين، بل ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه وسيلة لغاية. غير أن الحوار في العلاقة بين «الأنا - والأنت» لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل لا مفر من أن يتحول «الأنت» في بعض الأحيان إلى «هو». والعلاقة «أنا - هو» ليست في ذاتها

Martin Buber

فيلسوف ولاهوتي يهودي. ولد في فيينا في ٨ فبراير سنة ١٨٧٨، وتوفي في مدينة القدس (فلسطين) في ١٣ يونيو سنة ١٩٦٥. وهو من أسرة يهودية ثرية، درس في فيينا، ثم في برلين حيث تتلمذ على جورج زمل Simmel، وفي ليبسك وزبورخ. وفي سنة ١٩٠١ أشرف على تحرير مجلة Die Welt التي كانت لسان حال المنظمة العالمية للصهيونية. ومنذ سنة ١٩١٢ أشرف على تحرير مجلة «اليهودي» Der Jude التي كانت تصدر في برلين واستمر في ذلك حتى سنة ١٩٢٥. وبين سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٠ اشترك مع J. Wittig و V. Weizsäcker في إدارة مجلة «الخليقة» Die Kreatur. ومن سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٣ صار أستاذاً شرفياً لعلم الأديان، وخصوصاً اليهودية، في جامعة فرنكفورت على نهر الماين، ومن سنة ١٩٣٨ حتى سنة ١٩٥٠ كان أستاذاً للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية في القدس، بعد أن استقر في فلسطين منذ سنة ١٩٣٨.

ومن أهم إنجازاته مساهمته في تفسير النزعة الحسيديّة في التصوف اليهودي، وترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم من الكتاب المقدس بالمشاركة مع روزنتسفيج F. Ros - enzweig.

ففي نطاق تأويله للنزعة الحسيديّة، ألف الكتب التالية وكلها بالألمانية:

- ١ - «التصوف اليهودي»، فرنكفورت سنة ١٩٠٦.
 - ٢ - «في حياة الحسيديين»، فرنكفورت سنة ١٩٠٨.
 - «بأجوج وبأجوج»، فيلادلفيا سنة ١٩٤٥.
 - ٤ - «أخبار الحسيديين» زبورخ سنة ١٩٤٩.
 - ٥ - «رسالة الحسيديين» هيدلبرج سنة ١٩٥٢.
- أما في ميدان الفلسفة، فله من الكتب:
- ١ - «دانيال، أحاديث عن التحقق» ليبسك سنة ١٩١٣.
 - ٢ - «أنا وأنت» ليبسك سنة ١٩٢٣.
 - ٣ - «حياة الحوار» زبورخ سنة ١٩٤٧.
 - ٤ - «صور الخير والشر»، كيلن سنة ١٩٥٢.
 - ٥ - «ظلمة الله» تأملات في العلاقة بين الدين والفلسفة، كيلن سنة ١٩٥٣.
 - ٦ - «بين المجتمع والدولة»، هيدلبرج سنة ١٩٥٢.

«أنا - أنت» إلى «أنا - هو».

ولا يوجد حاضر بالنسبة إلى العلاقة «أنا - هو»، بل ماض فقط، لأن كل نظرة موضوعية عن إنسان هي معرفة تتعلق بماضيه، بما فعل، بما كان، لا بما هو الآن في الحاضر.

ولهذه التفرقة بين علاقة «الأنا - أنت» وعلاقة «الأنا - هو» أثرها في ميدان الدين. إذ يرى بوبر أن ماهية العلاقة الدينية بين الأنا وبين المطلق هي أنها علاقة «أنا - أنت» أي علاقة حوار وليست علاقة فناء كما في تصوف وحدة الوجود، ولا علاقة «أنا - هو» كما في التفسير المزمّت للدين. ويقول بوبر إن ثمة «أنت» لا يمكن أن يتحول إلى «هو»، وذلك هو الله. فقد يجترى الإنسان على الله، وقد يكرهه، وينصرف عنه في حال محنته وتوالي المصائب عليه، لكن الله لن يتحول بالنسبة إليه أبداً إلى «هو»، إلى شيء، لا يناديه، شيء بين أشياء. ومن ثم يقول بوبر إن كثيراً من اللاهوتيين يخطئون حين يحيلون «الأنت» المطلق (الله) إلى «هو».

والإنسان حين يخاطب الله بوصفه «الأنت» المطلق فإنه يدرك حقائق تكون على علاقة حية به. «وحتى من يكره اسم الله ويظن أنه لا يؤمن بالله، لكنه في الوقت نفسه يهب ذاته كلها لمخاطبة «أنت» بوصفه «أنت» غير محدّد بغيره، فإنه يخاطب الله».

وفي ضوء هذا التمييز أيضاً يفسر بوبر العهد القديم من الكتاب المقدس بأنه حوار بين الله وبين الشعب اليهودي. ويفرق بين «لايمون» (الإيمان) في اليهودية و«البيستس» *πιστις* في الفكر اليوناني: فالأول يقوم على الثقة المتبادلة القائمة على الحوار بين الأمة اليهودية وبين الله، أما الثاني فهو الصدق في القضايا المنطقية. ويطبق بوبر هذا على التفرقة بين اليهودية والمسيحية، فيقول إن اليهودية تقوم على «اللايمون»، على الثقة، على الحوار بين الشعب الإسرائيلي والله، أما المسيحية كما حددها رسائل القديس بولس فتقوم على البيستس (التصديق) المشابه للتصديق في القضايا المنطقية. ولهذا نرى بوبر يجادل ضد البروتستنت الذين يرون العلاقة بين الله والإنسان علاقة خضوع واستسلام من الإنسان لله، وضد الكاثوليك الذين يرون في اليهودية فعالية *activism* لا مكان فيها للطف الإلهي.

وقد ظل بوبر طوال حياته من أبرز دعاة الصهيونية وأنشط الموجهين الفكريين لها، لكنه فيما يتعلق بإقامة دولة إسرائيل كان يدعو هو وماجنس، رئيس الجامعة العبرية، إلى

شراً، لأنه بفضل هذه العلاقة يمكن وجود معرفة موضوعية وانجاز تقدم صناعي. ولهذا يوجد في الإنسان السليم وفي الحضارة السليمة تفاعل ديكالتيكي بين كلتا العلاقتين، ونتيجة لهذا التفاعل الديكالتيكي بينهما تتحول العلاقة «أنا - أنت» إلى علاقة «أنا - هو» تعبر عن نفسها في العلوم والفنون وهذه بدورها تعود من جديد، أو تحمل في طياتها بذور العودة من جديد إلى علاقة «أنا - أنت».

وفي كتابه «معرفة الإنسان» (سنة ١٩٦٥) يأخذ بوبر بمذهب كنت في المعرفة القائل بأننا لا نعرف العالم إلا من خلال إطارات عقلنا، ولا نعرف الأشياء في ذاتها، لكنه بريغ إلى تجاوز كنت بقوله إننا وإن لم يكن في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها، فإننا مع ذلك على علاقة بها واتصال مباشر معها، وذلك في علاقة «الأنا - والأنت». وإدراكنا الحسية مبنية على هذا الاتصال المباشر ولهذا يمكن أن تكون العلاقة «أنا - أنت» هي الأساس في معرفتنا بالعالم.

والعلاقة «أنا - وأنت» علاقة حقيقية لأنها قائمة بيني أنا وبينك أنت يا من تخاطبني. وهذا الأنت المخاطب لا يعود مجرد شيء بين أشياء في العالم، بل العالم كله ينظر إليه على ضوء هذا الأنت، وليس الأنت هو الذي ينظر إليه على ضوء العالم.

و«الأنا» في علاقة «الأنا - أنت» غير «الأنا» في علاقة «الأنا - هو». ذلك أن «الأنا» في العلاقة الأولى يبقى بتمامه، أما في العلاقة الثانية فإن شطراً منه فقط هو الذي يبقى، بينما يستغرق «هو» سائر أجزاء «الأنا». فكل علاقة يكون فيها الأنا بمثابة متفرج، هي نوع من علاقة «الأنا - هو». ولهذا فإن المخاطرة في حالة «الأنا - أنت» أكبر جداً منها في حالة «الأنا - هو»، لضالة نصيب الأنا في هذه العلاقة الأخيرة. فلا أمان كبيراً في حالة العلاقة «أنا - أنت» لأن تمام الأنا متورط فيها، بينما في حالة «الأنا - هو» شطر متفاوت القدر فقط هو المتورط. ولهذا يخاطر بكل شيء في حالة «الأنا - أنت» ولا يترك فيها مجالاً لانسحاب الأنا، كما هي الحال في حالة «الأنا - هو».

وينبغي ألا ينظر إلى الأنت، في حالة «الأنا - أنت» على أساس الجلية أو الختمية، بل على أساس الحرية التامة بين كلا الطرفين «الأنا - والأنت». فيبقى الأنا هذا الأنت في تمام حرّيته واستقلاله وبالتالي عدم إمكان التنبؤ بسلوكه ما دام كائناً إنسانياً حرّاً. وحين يتساءل الأنا عن انطباع الأنت أو يحسب خطواته ويقدر استجاباته، هنالك تتحول العلاقة من

وقد عارض رأي أتباع دائرة فيينا (اشلك وغيره) القائل بأن معيار العلمية والقضية وكونها ذات معنى هو إمكان تحقيقها تجريبياً، وهو ما يعرف بنظرية «إمكان التحقيق» Verifiability Theory فقد رأى بوبر أن هذا المعيار لا يصلح لتقويم وتفسير معنى القضايا الكلية (القوانين العلمية). وقال بدلاً من ذلك بما يسميه معيار «إمكان البطلان» Falsifiability وهو لا يقوم على أساس أن القضايا الكلية ليست مستمدة من القضايا الجزئية، وإنما يمكن القضايا الجزئية أن تنفي أو تفند القضايا الكلية. وكانت الصعوبة في نظرية إمكان التحقيق عند اتباع دائرة فيينا هي تلك التي أشارها ديثدهيوم وهي أن التعميم الاستقرائي باطل منطقياً. ذلك أن القضايا العلمية لما كانت كلية مطلقة فإنه لا يمكن تحقيقها عن طريق أي تجميع لعدد - مهما كان مقداره - من الملاحظات والبيانات. ومن هنا جاء بوبر فقال بأن إمكان البطلان - لا إمكان التحقيق - هو معيار القضية العلمية (القانون العلمي). فهو يقرر أن القضايا العلمية لم يتم الوصول إليها، في الواقع، عن طريق أي نوع من الاستقراء. وتكوين فرض من الفروض العلمية إنما هو ممارسة خلافة يقوم بها التخيل، وليس استجابة لمشاهدة انتظام في حدوث الظواهر. ولا توجد مشاهدة (ملاحظة) محضة، بل المشاهدة هي دائماً انتقاء لعينات ونواح من الشيء المشاهد، وهي غالباً - أو دائماً - مسبقة بفكرة مفترضة. وحتى لو كان الاستقراء هو الطريق الذي به توصلنا إلى الفروض، فإنه لا يستطيع أن يبرر هذه الفروض، لأن أي حشد من المشاهدات - كما لاحظ هيوم - لا يمكن أن يبرر قضية كلية (قانوناً). وآية ذلك أن بعض النظريات المعروفة أنها باطلة عليها عدد من الشواهد والملاحظات.

ونمو المعرفة - في نظر بوبر - يتم بفعل العقل ودور الخيال في اقتراح الفروض، وهذا أمر يجعل التنبؤ غير ممكن، وينبذ الجبرية (الحتمية العلمية).

وينجم عن ذلك في ميدان القيم أن الأحكام التقويمية ليست قضايا تجريبية بل هي قرارات أو اقتراحات.

وفي ميدان التاريخ والاجتماع انتهى بوبر إلى رفض مذهب التاريخية Historizismus وعرض ذلك في كتابه:

١ - «المجتمع المفتوح واعدائه»، سنة ١٩٤٥.

قيام دولة ثنائية بين العرب واليهود، واستمر على هذا الموقف حتى بعد قيام إسرائيل، وكان عضواً نشطاً في جماعة «أحود» التي تدعو تلك الدعوة (وكان اسمها في السابق: «بريت شالوم»). وكان أول رئيس لأكاديمية إسرائيل للعلوم والدراسات الإنسانية (١٩٦١ - ١٩٦٢).

وكما هو ظاهر مما عرضناه فإن قيمته من الناحية الفلسفية ضئيلة جداً، لكن البعض بالغوا فيها دون حق.

مراجع

Maurice Friedman : Martin Buber. The life of Dialogue, Chicago, 1955; New- York, 1960.

- W. Michel: Martin Buber. Frankfurt- am- Main. 1926.

- S. Maringer: Martin Bubers Metaphysik der dialogik Köln, 1936.

W. Nigg: Martin Bubers Weg in unserer Zeit. Bern, 1941.

- W. Kohn: Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. 2. Aufl. Köln, 1961.

بوبر (كارل)

Karl Raimund Popper

باحث في فلسفة العلوم، نمساوي، ولد في فيينا في ٢٨ يوليو سنة ١٩٠٢، درس الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعة فيينا. وصار أستاذاً للمنطق في جامعة لندن في سنة ١٩٤٥، واتجاهه قريب من آراء دائرة فيينا (اشلك وكرنب الخ) لكنه لم يكن عضواً في هذه الجماعة وبخلاف رأي هذه الجماعة «فإنه لا يرى في الاستقراء دليلاً مفيداً لليقين، وإنما المفيد لليقين هو التحقيق التجريبي للنظريات عن طريق النتائج المستخلصة منها هي نفسها. وهذا ما عرضه بوبر في كتابه «منطق البحث» Logik der Forschung (فيينا سنة ١٩٣٥ وقد نشر ضمن منشورات دائرة فيينا التي يشرف عليها مورتس اشلك وفيليب فرانك) وقد نشره مع زميمه في لندن مترجماً إلى الانكليزية في سنة ١٩٢٤ بعنوان: The Logic of Discovery (Postscript: after twenty Years).

٢ - « فقر التاريخية » (سنة ١٩٥٧) .

والتاريخية تقول ان التاريخ يجري وفقاً لقوانين وأن هناك قوانين عامة تتطور لتاريخ ، تؤذن بحتمية مساره وإمكان التنبؤ به ، وفي الكتاب الأول من هذين يفحص عن التاريخية ممثلة لدى ثلاثة من كبار أتباعها وهم أفلاطون ، وهيجل ، وماركس ، وفي الكتاب الثاني يفند النزعة التاريخية على أساس أن التقدم التاريخي هو نتيجة العلم ، والعلم - في نظر بوبر - يتوقف تقدمه على الذكاء الخارق لعقريات فردية ، ولهذا لا يمكن التنبؤ بالتقدم العلمي ، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بالتطور التاريخي للمجتمع .

مراجع

— Mario Bunge, editor, : The Critical Approach to Science and Philosophy . Glencoe Illinois, 1964.

— P. A. Schlipp, editor: The Philosophy of Karl Popper. Living Philosophers series. La Salle, Illinois.

بوترو

Etienne- Emile- Marie BOUTROUX

فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفلسفة. ولد في ضاحية مونروج Montrouge (إحدى ضواحي باريس الجنوبية) في ٢٨ يوليو سنة ١٨٤٥، وتوفي في باريس في ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٢١.

أمضى دراسته الثانوية في ليسيهات باريس، ثم دخل مدرسة المعلمين العليا الشهيرة حيث تتلمذ على لاشلييه Lachelier الذي كان ذا تأثير كبير على تطوره الفكري، وتكوينه الفلسفي، وسافر إلى ألمانيا حيث تعرف إلى أدورد تسلسر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وحضر دروسه. وترجم بعد ذلك القسم الأول من كتابه «فلسفة اليونانيين». ثم عاد إلى باريس، وحصل في سنة ١٨٧٤ على الدكتوراه برسالتين: الصغرى اللاتينية بعنوان: «في الحقائق السرمدية عند ديكارت»، والكبرى الفرنسية بعنوان: «في إمكانية قوانين الطبيعة».

وتوزع نشاطه الفلسفي بعد ذلك في كلا الميدانين: تاريخ الفلسفة، الألمانية منها بخاصة، وفلسفة العلوم وخصوصاً العلية، والحتمية في قوانين الطبيعة.

أما في ميدان تاريخ الفلسفة فينبغي أن نذكر له:

١ - ترجمة القسم الأول من كتاب تسلسر: «فلسفة اليونانيين» في ثلاثة أجزاء، باريس سنة (١٨٧٧ - ١٨٨٤).

٢ - «دراسات في تاريخ الفلسفة»، Etudes d'histoire de la Philosophie, Paris.

٣ - محاضرات عن كنت نشرت بعنوان La Philosophie de Kant

Pascal

William James

٦ - مقدمات إضافية لطبعة كتابي ليبنتس: Nouveaux Essais, وMonadologie.

أما إنتاجه المبكر فنذكر له فيه، إلى جانب رسالة الدكتوراه الكبرى:

1. De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine. Paris 1895.

2. Science et religion dans la Philosophie contemporaine. Paris, 1968.

وقد عين أستاذاً أولاً في جامعة كان Caen (شمال فرنسا) ثم في مونبلييه، ثم في نانسي حيث تعرف إلى أخت الفيلسوف الرياضي الكبير هنري بوانكاريه وتزوج منها. وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس، ثم في كلية الآداب (السوربون - بجامعة باريس). وفي سنة ١٩٠٢ ترك التدريس، وصار رئيساً لمؤسسة Thiers. وانتخب عضواً في أكاديمية العلوم السياسية والأخلاقية بمعهد فرنسا، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٩١٤.

فلسفته

كان لاميل بوترو تأثير هائل في الفلسفة الفرنسية في الربع الأخير من القرن الماضي، وأوائل هذا القرن، خصوصاً من خلال تدريسه في كلية الآداب ومدرسة المعلمين العليا بجامعة باريس لمدة ثلاثة أعوام. وكان من أبرز تلاميذه: برجسون، فردريك روه، جورس Jaures، موريس بلوندل، جاستون ملبو، جستاف بلو، هنري دلاكروا، فكتور دلبوس، اكسافيه ليون، ليون برنشفك، أندريه لالاند إلخ.

ورسالتة للدكتوراه بعنوان: «في الإمكان العرضي

تحسب نظريات الفعل المتعكس أو الإحساس المتحول أنه مسلم به.. دون أن تفسره: الشعور بالذات، التأمل في أحوال الوجود، الشخصية» (الكتاب نفسه ص ١٠٠)

وبالمثل يحارب نظرية توازي الظواهر النفسية مع الظواهر الفزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة.

ولا يقصد بوترو بـ «الإمكان»: الصدفة، إذ لو كانت الصدفة أم الأشياء لكان علينا أن نتحدث عن فوضى في الكون، لكن المشاهد على العكس هو النظام والبساطة في الكون.

وتم نوعان من القوانين: «فالبعض أوثق صلة بالرابطة الرياضية، ويتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات، والبعض الآخر، أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الخالص البسيط. الأولى تعبر عن ضرورة دقيقة، إن لم تكن مطلقة، لكنها تظل مجردة عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلي للظواهر. والثانية تتعلق بالتفاصيل والعلاقات القائمة بين المجموعات المركبة المنظمة. فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى، لكن لما لم يكن لها أساس آخر غير التجربة، وترتبط بين حدود لا متجانسة تماماً، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة. والتنبؤ الممكن لا يتضمن الضرورة، لأن الأفعال الحرة يمكن أن تتضمنها. وهكذا نجد أن الضرورة والتحدّد شيان متميزان، وعلمنا لا يصلح في مزجها في وحدة» (الكتاب نفسه ص ١٤٠).

والخطأ الأساسي - في نظر بوترو - الذي ارتكبه أوجست كونت هو أنه أقام حاجزاً بين الوقائع والأفكار، بين الحقائق المعطاة وبين الإمكانات المثالية وأنه لم يدرك «أن النفس الإنسانية تسعى لتجاوز المعطى» («العلم والدين» ص ٧٥).

وينقد بوترو كل محاولة لرد الدين إلى الظواهر الدينية ورد هذه إلى قوانين تجريبية وأحوال اجتماعية. «إن التجربة تدل على أن الدين، أي ما كان شكله الأولي، قد صار في الأمم المتمدنية أكثر شخصنة وبطونا». «إن الضمائر الدينية الكبرى وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، بوصفها تمثل - هي وحدها - الحق والحقيقة، ذلك لأن الله من ورائها، بينما لا يوجد وراء الجماعات المعطاة إلا الإنسان، والطبيعة والظروف. إن الضمير الديني لا يتأحد مع الضمير الاجتماعي (أي ليس شيئاً واحداً)، بل يميل الإنسان إلى أن يضع حقوق الله في مقابل حقوق قيصر، وكرامة الشخص في مقابل القهر العام» («الدين والعلم» ص ٢٠٢)

للقوانين الطبيعية» تحتوي على الأفكار الأساسية التي تكون مذهب، في الفلسفة. وهو يقوم على معارضة النظرة الميكانيكية والحتمية في العلم وفي الحياة. وميزة بوترو في هذا المجال - الذي شاركه فيه غيره - أنه استخرج نتائجه من أبحاث العلماء أنفسهم، وانتهى إلى أن النزعة الحتمية تتنافى مع حقائق العلم، وإلى أن الحرية، لا الضرورة المطلقة، هي الطابع الأساسي للوجود. وفي الطبيعة بين أنه لا يوجد إلا درجات من الحرية.

ومن أجل ذلك بين أن الوجود أغنى من الممكن، انه يحتوي على الممكن وأكثر منه، أعني تحقيق ضد أولي من ضد آخر. وفكرة الاطراد والثبات غريبة عن الوجود المعطى بوصفه كذلك، والعلية ليست إلا رابطة موضوعة بين الظواهر. وتقدم الملاحظة يكشف شيئاً فشيئاً عن ثراء الخواص، وعن التنوع والفردية. ويقرر صراحة أن «كل شيء ممكن تماماً» («في إمكان قوانين الطبيعة» ص ٢٩)، أي أنه ليس ضرورياً ولا عرضياً، بل هو حرّ. إنه تعبير عن شعور كلي، وعقل كلي، ومدة سرمدية خلاقة.

وظهور المادة وأحوالها هو انتصار جديد للأشياء على الضرورة. وفوق المادة توجد ماهيات فيزيائية وكيميائية.

ويظهر الإمكان بشكل أظهر في عالم الأحياء. إن القوانين الفزيائية والكيميائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية، ذلك أن «الكائن الحي يتحول باستمرار، إنه يتغذى وينمو، وولد كائنات أخرى، ويتصف بعدم استقرار، وبمرونة عجيبة. وهناك عدم تناسب لافت، في الكائن الحي، بين دور الوظيفة ودور المادة، مهما يكن أصل الوظيفة» (الكتاب نفسه ص ٧٨) «إن الكائن الحي يحتوي على عنصر جديد، غير قابل للرد إلى خصائص فزيائية: السير نحو نظام تركيبى، الفردانية: وليس ثم أفراد في العالم اللاعضوي، ولا تفرّد. والسذرة، إن وجدت، ليست فرداً لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية - إلى بلورات متشابهة موجودة حالياً». «والكائن الحي فرد، أو بالآخرى هو بفعل مستمر، يخلق لنفسه فردية وولد موجودات قادرة هي نفسها على الفردية، والتنظيم هو التفرّد» (الكتاب نفسه ص ٨٠).

وفي ميدان الحياة الإنسانية خصوصاً نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غير معقول إطلاقاً. وفي هذا السبيل حارب بوترو محاولة رد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي. يقول: «في كل الظواهر النفسانية يوجد، على درجات متفاوتة، عنصر

ولد في روما في الفترة من ٤٧٠ الى ٤٨٠ تقريباً ، وهو من أسرة اعتنقت المسيحية منذ عهد قسطنطين (٢٧٤ - ٣٣٧ م) وتلقى في أثينا تربية ممتازة في الآداب وفي الفلسفة بخاصة ، كما درس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . ولما عاد الى روما هيأت له نبالة أسرته وسعة ثقافته وفصاحته أن ينال الخطوة لدى ملك القوط الشرقيين ، ثيودوريق الكبير ، وفي سنة ٥١٠ صار قنصلاً ، وفي سنة ٥٢٢ صار سيد القصر .

لكنه سرعان ما انقلب عليه الزمان . اذ توجه ثيودوريق خيفة من العلاقة بين امبراطور بيزنطة يوستينانوس الأول ، وبين يوحنا الأول بابا روما الذي كان صديقاً لبوتريوس . واستمع ثيودوريق لأقوال الوشاة ضد بوتريوس ، فأمر بسجنه في بافيا في النصف الثاني من سنة ٥٢٤ تقريباً ، وبعد ذلك حكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم وسط عذاب مرّوع .

لم يعيش بوتريوس طويلاً ليحقق الهدف الذي وضعه لنفسه في بدء حياته وهو شرح مؤلفات أرسطو والتوفيق بينه وبين أفلاطون . لكنه في حياته القصيرة تلك ألف ما يلي :

(أ) خمس رسائل فلسفية حدد فيها العقائد الايمانية وشرحها بطريقة عقلية ، وهي :

١ - « في الثالوث المقدس » .

٢ - « هل الألوهية تقال جوهرياً على الأب أو الابن أو الروح القدس ؟ » .

٣ - « كيف يكون الخير في الجوهر الخير ؟ » .

٤ - « في الايمان الكاثوليكي » .

٥ - « كتاب ضد بوتيخوس ونسطوريوس » .

ب) أما مؤلفاته الفلسفية فعلى ثلاثة أنواع :

١ - ترجمة مؤلفات أرسطو في المنطق وكذلك «مدخل» فرفوربيوس الى اللغة اللاتينية .

٢ - شروح على :

(أ) « المقولات والعبارة » لأرسطو .

ب) ايساغوجي «لفورفوربيوس» بترجمة فكتورينوس وترجمته هو .

إن العلم - في رأي بوتريوس - لا يمكن أن يكون كل الحياة ، لأنه لا يعطينا غير معرفة نسبية . والعلم ، بطريقته ، يستولي على الأشياء وعلى العقل الإنساني ، ولكنه لا يأخذها كلها . والعقل الإنساني يتجاوز الكليات العقلية التي يستخدمها . فلماذا إذن لا يكون للإنسان الحق في تنمية الملكات التي لا يستخدمها العلم إلا بطريقة ثانوية ، أو يتركها عاطلة ؟ إنه لا يجوز للعلم أن يحرم على العقل أن يهب للحياة الإنسانية معنى وقيمة ، وأن يضع هدفاً ويعمل على تحقيقه .

كذلك عمل بوتريوس على الاستقلال الذاتي للفلسفة تجاه العلم ، ومن رأيه أن من الباطل التحدث عن «فلسفة علمية» ، إذا فهمنا من هذا أن الفلسفة يجب أن تسيّر بنفس الطريقة التي تسيّر بها الميكانيكا أو الكيمياء ، أو أن عليها أن تقتصر على التعميم والتركيب بين نتائج العلوم الوضعية . إن الفلسفة يجب أن تكون علماً مستقلاً قائماً برأسه . «إن الفلسفة ، إذا شاءت أن تكون علم وقائع ، فإنها لن تستطيع إلا أن تكون ازدواجاً رديئاً للعلوم الوضعية ، أو محاولة لصنع تركيب منها ، إذا لم تكن العلوم الوضعية نفسها قد قامت بهذا التركيب من قبل» (دور تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة» بحث ألقى في المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة المتعددة في جنيف) . «إن الفلسفة هي عمل العقل الذي يستخدم العلم والحياة من أجل أن يحقق نفسه» («الطبيعة والعقل» ص ١٧١) .

مراجع

- A.L. La Fontaine: La philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1920.
- L.S. Crawford: The Philosophy of E. Boutroux. New-York, 1924.
- G. Ranzoli: Boutroux: La vita, il pensiero filosofico, Milano, 1924.
- M. Schyns: La Philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1924.
- A. Baillet: E. Boutroux et la pensée religieuse. Paris, 1958.

بوتريوس

Anicius Boethius

لاهوتي وفيلسوف وأديب في نهاية العصر الروماني .

اللاتين» PL في المجلد ٦٣ ، عدد ٥٣ ومايتلوه، وفيها بعض الكتب المنحولة عليه .

مراجع

- Gervaise: Histoire de Boèce. Paris, 1715.
- G. Baur: De A.M.S Boethio Christiana edoctrinae.. Darmstadt, 1841.
- Suttner: Boethius. Eichstadt, 1852.
- L. Biraghi: Boetio filosofo, teologo, martire, Milano, 1866.
- Ebert: Hist. Génér. de la litter. au moyen âge en Occident, tr. fr. Paris, 1880. t. I, 516- 20.

بوربكي.

Nicolas Bourbaki

اسم مستعار اتخذته جماعة من الرياضيين المعاصرين، منهم A. و Ch. Ehre, J. Dieudonné و C. Chevalley و H. Cartan و Weyl بدأوا منذ سنة ١٩٣٩ ينشرون في باريس، مؤلفاً مشتركاً بعنوان «عناصر الرياضيات» Eléments de Mathématiques صدرت منه عدة مجلدات. وقد استهدفوا إعادة بناء الرياضيات الحديثة ابتداء من المنطق ونظرية المجاميع Théorie des ensembles. وعندهم أن الرياضيات ينبغي أن تدرس ابتداء من المجاميع وتراكيها معرفة استناداً إلى مصادرات. وقد انتهوا إلى أن الرياضيات في العصر الحاضر تنقسم إلى ثلاث أسر: أسرة جبرية (نسبة إلى علم الجبر) وأسرة طوبولوجية، وأسرة ترتيبية.

مراجع

- N. Bourbaki: Foundation of Mathematics for the Working Mathematician in: Journal of Symbolic Logic, 1949, pp. 1- 3.
- G. T. Kneebond: Mathematical logic and the Foundation of Mathematics, London, 1963.

بوريدان

Jean Buridan Ioannes Buridinus, danus, ou Beridanus)

فيلسوف وعالم فرنسي، كان رئيساً لمدرسة الفنون في

جـ) «المواضيع الجدلية» لشيرون .

٣ - رسائل مفردة ألفها في القياس الحمللي ، والقياس الشرطي ، والقسم المنطقية ، والفروق الطوبيقاوية .

لكن أشهر مؤلفاته في انتاجه كله، هو الرسالة التي كتبها في سجنه بعنوان : « في التعزية بالفلسفة » وتآلف من خمسة فصول . وقد كتبت بأسلوب جميل مؤثر، يتبادل فيها الشعر والنثر ، ويعبر عن تحريرة حية اليمّة . والأفكار التي يعبر عنها ، فيها مزيج من الأفلاطونية المحدثة والنزعة المشائية (الارسطية) ، وتسودها روح رواقية هي التي تعزى بها بوتيوس في سجنه وعذابه . وكثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة اليونانيين والرواقين . لكن الغريب اللافت للنظر هو أنه لا يذكر أبداً اسم يسوع المسيح ، ولا يقتبس أي قول من الاناجيل أو الكتاب المقدس كله ، أو كتب آباء الكنيسة . ولا يشاهد فيها أي أثر للمسيحية . وهذا ما جعل البعض مثل أوباريوس Obbarius وشارل جوردان Ch. Jourdain يستنتج أن بوتيوس لم يكن مسيحياً ، أو لم يكن مسيحياً إلا بالاسم فحسب .

جـ) المؤلفات العلمية : اثنان : الأول « في الموسيقى» (في ٥ مقالات)، والثاني «في الحساب» (في مقالتين) .

وبوتيوس كان ذا تأثير هائل على فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، خصوصاً قبل سيطرة أرسطو ابتداءً من القرن الثالث عشر . ومن مؤلفاته بدأ غالباً فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر . ومعرفتهم بأرسطو في تلك الفترة إنما جاءت من خلال بوتيوس . وكتابه « في التعزية بالفلسفة » كان أكثر الكتب الأدبية والفلسفية رواجاً في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة ، وترجم في العصر الحديث إلى العديد من اللغات الأوروبية .

نشرت مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة من مؤلفاته في البندقية في سنة ١٤٩٢ ، وسنة ١٤٩٩ وسنة ١٥٠٦ ، وفي بازل بسويسرا سنة ١٥٤٦ ، وسنة ١٥٧٠ .

كذلك طبعت كل مؤلفاته ضمن مجموعة « الآباء

حمار بوريدان :

لكن اسم بوريدان يقترب في الأذهان عامة بما يعرف باسم «حمار بوريدان»، وهو تشبيه استخدمه بوريدان لشرح العلاقة بين الإرادة والعقل. وخلاصة رأيه هي أن الإنسان يجب عليه أن يختار ما يتبدى لعقله أنه الخير الأكبر. لكن الإرادة حرة في تأخير الاختيار إلى أن يفحص العقل عن الأسباب الموجبة لتفضيل هذا الأمر على ذاك الآخر. ويشبه حال الإنسان بالحمار «الواقف بين علفين بعيدين عنه بمسافة متساوية ومتحركين على نحو ما»، فيهلك الحمار جوعاً.

ويرى البعض (ب. ناردي في «دائرة المعارف الفلسفية» تحت الكلمة جـ ١ عمود ١١٣٠-٣١) أن هذا التشبيه أو الحكاية مأخوذة من أحد قولين مغالطين ذكرهما أرسطو في كتابه «في السماء» (م ٢ ف ١٣ ص ٢٩٥ ب. س ٣١-٣٤) بمناسبة الرأي القائل بأن الأرض ثابتة في مركز العالم لأنها مجذوبة جذباً متساوياً من كل جانب من جوانب العالم، والمغالطتان هما أولاً مغالطة الشعرة التي تشد من جهتين متقابلتين بنفس القوة فلا تقطع، والثانية حكاية الجائع العطشان الواقف على مسافة متساوية من طعام وشراب فيموت جوعاً وعطشاً لترده في اختياره بأيهما يبدأ. وهاتان المغالطتان لا بد أنهما كانتا تدرسان في مدارس المنطق وفي مدرسة بوريدان حيث صار الحمار دابة أليفة، كما يظهر من كتاب «مغالطات بوريدان» Sophismata Buridani تأليف Felicem Balligault (باريس سنة ١٤٩٣). لكن في شرح بوريدان على الموضوع المذكور في كتاب «في السماء» لأرسطو يرد ذكر «الكلب» بدلاً من «الحمار» (راجع مخطوط الفاتيكاني رقم ٢١٦٢ لاتيني ورقة ٧١ ب).

Cane esuriente multum et sitiente (Si) si ponatur cibi et potus ex utroque latere canis, omninoque que propinque ad canem, canis ille moretur fame et siti...».

كذلك في شروح تالية بقي «الكلب» بدلاً من «الحمار».

ويشير نقولا ريشر N. Rescher في مقاله عن بوريدان The Encyclopedia of Philosophy ط ١ ص ٤٢٨، نيويورك سنة ١٩٦٧) إلى أن «هذا المثل يوجد أولاً في شكله النهائي - من حيث جوهره - لدى الفيلسوف العربي: الغزالي (١٠٥٨-١١١١). حيث يقول في كتاب «تهافت الفلاسفة» (ص ٥٨-٥٩، بيروت سنة ١٩٦٢):

«إنا نفرض ثمرتين بين يدي المشتوف إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً. فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص

باريس، وربما ولد في بتون Bethune en Artois قرب نهاية القرن الثالث عشر، وبعد سنة ١٣٣٨ لا نراه مذكوراً في سجلات جامعة باريس.

كان تلميذاً، في العقد الثاني من القرن الرابع عشر، في الكلية التي أنشأها في باريس الكاردينال لوموان Le Moine ليتعلم فيها أبناء بيكارديا. وتتلמד على أوكام في جامعة باريس. وقام بالتدريس في جامعة باريس لمدة أربعين عاماً تقريباً. وصار رئيساً لجامعة باريس في سنة ١٣٢٨، ثم صار رئيساً لتلك الجامعة مرة أخرى في سنة ١٣٤٠ في وقت شديد الاضطراب بعد أن أدين مذهب أوكام. وتناول تدريس الفروع الثلاثة الرئيسية للفلسفة آنذاك وهي: المنطق، الطبيعيات (بما في ذلك الإلهيات)، والأخلاق.

وفي العلم اهتم بوريدان بفترين كانا موضع اهتمام جامعة باريس آنذاك، وهما البصرييات والميكانيكا. وآراؤه في البصرييات مستمدة من البيروني (المعروف عند اللاتين باسم Alperagius). ولكن له آراء في توالي الصور البصرية تعتبر إرهاباً بالأفكار الأساسية في علم السينماتيك Cinematics الحديث. وفي الميكانيكا عارض نظرية أرسطو القائلة بأن الوسط الذي يتحرك فيه المقذوف هو الذي يحافظ على حركته، وقال هو بنظرية قوة الدفع impetus: فالشيء المحرك يعطي للمتحرك «قوة» تتناسب مع قوة المحرك، وكتلته. وهذه «القوة» هي التي تحافظ على حركة المتحرك بعد انفصاله عن المحرك له. إلى أن تقلل مقاومة الهواء (أو أي وسط آخر) من قوة الدفع.

أما في الفلسفة فقد كان بوريدان من اتباع الأوكامية المعتدلة، واشترك في إدانة الأوكامية المتطرفة، حين كان رئيساً لجامعة باريس في ١٣٤٠. لكنه هو الآخر أصابته الإدانة من قبل البابوية ومنعت كتبه في الفترة ما بين ١٤٨٢ - ١٤٨٤ بسبب ما فيها من نزعة أوكامية. لكنه حظي بعد ذلك برواج كبير، فأعيد طبع كتبه مرات عديدة في الفترة ما بين سنة ١٤٨٧ و١٥٢٠.

وفي المنطق قام بشرح كتب أرسطو المنطقية، مؤثراً إيراد أقوال واصطلاحات أوكام، وبطرس الأسباني. واهتم خصوصاً في منطقته بالجهة في القضية وفي القياس. وفي كتابه «التتائج» consequentiae اهتم بقوانين الاستنباط الصحيح ومن هنا نجد اهتماماً معاصراً بهذا الكتاب، وكتابته الآخر «المغالطات السوفسطائية» Sophismata.

- *Parva naturalia*, in *Quaestiones... physicales* di vari, ed. G. LOCKERT, ivi 1516 (1568).
- il *Commentum in... Analyt. post.*, a cura di M. MARKOWSKI, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1965. Inoltre: *Consequentiae*, Paris 1493.
- la *Quaestio de puncto*, a cura di V. ZOUBOV, «Med. a Renaiss. Studies» (Londra), 1961, p. 43 sgg. Per gli inediti (vari corsi di arti) cfr.: H. BASCOUR, s. v. in «Dict. Hist. Géogr. eccl.», X, 1938, coll. 1372-74.
- P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II-III, Paris 1909-13, pp. 420-23 e sgg., 3-259.
- rist. 1955.
- ID., *Le système du monde*, IV, rist., ivi 1954, pp. 124-42; cfr. voll. VII-IX; C. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in «Bull. de l'Acad. polonaise des sciences», 1925, pp. 41-122; ID., *Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV^e siècle*, ibid., pp. 192-242.
- A. MAIER, *D. Impetustheorie der Scholastik*, Vienna 1940, pp. 77-100 et passim, e in *Zwei Grundprobl. d. scholast. Naturphilos.*, Roma 1951, pp. 201-39.
- ID., *An der Grenze von Scholastic u. Naturwiss.*, ivi 1952, pp. 118-28, 199-203, 235-40.
- E. FARAL, *F. B.*, *Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvr.*, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1946, pp. 1-53.
- ID., in «Hist. litt. de France», t. 28, 1949, pp. 462-605 (estr., Paris 1950).
- W. KÖLMEL, *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrh.*, in «Franz Stud.», 1955, pp. 218-59.
- E. GARIN, *F. B.*, in «G. crit. Filos.», 1958, pp. 153-54.
- M. E. REINA, *Note sulla psicologia di B.*, Milano 1959.
- ID., *Il problema del linguaggio in B.*, in «Riv. crit. St. Filos.», 1959, pp. 367-417.
- 1960, pp. 141-65.

الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات: من الحسن، أو القرب، أو تيسر الأخذ - فانا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فانتهم بين أمرين: أما إن قلتم إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط - فهو حماقة وفرضه ممكن. وأما إن قلتم: التساوي إذا فرض بقي الرجل المشنوف أبداً متحيراً ينظر إليهما ولا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفلت عن الغرض - فهو أيضاً مجال يعلم بطلانه ضرورة. فإذاً لا بد لكل ناظر، شاهداً أو غائباً، في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء من مثله.

لكن الملاحظ، على كل حال، هو أن موقف بوريدان من مشكلة حرية الإرادة ليس هو الذي يعبر عنه هذا المثل، لأنه كان متردداً بين تأكيد قوة الإرادة، وبين توحيد ابن رشد للإرادة والعقل (راجع شرحه على «الأخلاق» ٢، ٣، ١٠، المسألة رقم ١). ومن هنا قال البعض (ريشر في المقال المذكور) إن هذا المثل - حمار بوريدان - إنما نشأ من أجل تفنيد نظرية بوريدان في الإرادة، وهي النظرية القائلة بأن العقل لا يستطيع أن يجد أي تفضيل حتى إن الإرادة عاجزة عن أي اختيار مباشر، لكن التردد أمر خطر ولا معنى له.

وهكذا نرى أن «حمار» أو «كلب» «بوريدان» هو مثل لا يوضح رأي بوريدان، بل ضرب لتفنيد رأيه!!.

نشرات

- Cfr. UEBERWEG, II, p. 595. *Il Tractatus de suppositionibus* è stato ed. per la prima volta da M. E. REINA, in «Riv. crit. St. Filos.», 1957, pp. 175-208, 323-52.
- delle *Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo*, ed. E. A. MOODY, 1942.
- delle *Quaestiones super octo Physic. Libros e In Metaphysicen Arist. quaest.* (Parigi 1509, 1518), ripr. Nuova York-Francoforte 1963.
- del *Compendium logicae* con il comm. di G. Dorp (Parigi 1487).
- ult. ed., Londra 1740), ripr. N. Y.-Frc. 1965 (dell'ed. Venezia 1499). Altri commenti aristotelici: *Quaest. de an.*, Paris 1516.
- *Super Eth. Nic.*, ivi 1489 (ult. ed., Oxford 1637. ripr., N. Y.-Frc. 1967).
- *In Polit.*, ivi 1500 (Oxford 1640).

بوصفه عالماً للمعرفة» (والمجلد التذكاري عنوانه Essays in Philosophical Criticism, London 1883) وتلاه بكتاب بعنوان « المعرفة والواقع » Knowledge and Reality (لندن سنة ١٨٨٥) وفيه ينقد كتاب برادلي في المنطق Principles of Logic .

في سنة ١٨٨٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق بعنوان Logic or the Morphology of Knowledge ويقع في مجلدين .

ثم لخص آراءه في المنطق في كتاب صغير بعنوان : The Essential of Logic (London 1895)

وتلك الكتب تكون مجموع انتاجه في المنطق .

أما في الأخلاق فقد أصدر الكتب التالية :

- 1— Psychology of the moral self. London, 1897)
- 2— The Principle of individuality and Value, London 1912.
- 3— The Value and Destiny of the Individual, London 1913.

وهذان الكتابان الأخيران كانا من سلسلة محاضرات جفورد .

- 4 — Some Suggestions in Ethics. London. 1918.
 - 5 — Philosophical theory of the State. London, 1899.
- وظهر له بعد وفاته مجموع من مقالاته بعنوان : Science and Philosophy. London, 1927

أما في ميدان علم الجمال ، فإنه :

- ١ - ترجم مقدمة كتاب هيجل في علم الجمال ، لندن سنة ١٨٩٦ .

٢ - ألف كتاباً في تاريخ علم الجمال بعنوان History of aesthetics. London and New-York 1892.

فلنعرض أهم آرائه في هذه الميادين الثلاثة : المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال .

(١) في المنطق : كان بوزنكيت هيجلياً مخلصاً ، ولهذا نراه في المنطق يأخذ بفكرة التصور الكلي Begriff عند هيجل ، أي القول بأن أي تصور كلي انما يمثل الكون .

— Vicenza 1959.

— N. RESCHER, *Choice Without Preference. A Study of the Hist. a. of the Logic of the Problem of «B.s Ass»*, in «Kant-Studien», 1959-60, pp. 142-75.

— M. GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la «Politique» d'Arist.: F. B.*, in «Anciens Pays et Assemblées d'États», 1960, pp. 123-42; Z. KUKSEWICZ, *Remarque au catalogue des manuscrits des œuvres de F. B.*, in «Med. philos. Polon.», 1961, pp. 31-39; A. N. PRIOR, *Some Problems of Self-Reference in F. B.*, in «Proc. Brit. Acad.», 1962, pp. 281-96.

بوزنكيت

Bernard Bosanquet

فيلسوف انكليزي من أتباع الهيكلية الجديدة في انكلترا .

ولد في Rock Hall (Northumberland) في ١٤ يونيو سنة ١٨٤٨ ، وتوفي في Golders Green بالقرب من لندن في ٨ فبراير سنة ١٩٢٣ . كان أبوه راعياً (قسيساً) بروتستانياً من أسرة هيجنوتية . لجأت الى انكلترا . درس في كلية بيلبول Balliol في جامعة اكسفورد وكان من أساتذته توماس هل جرين الفيلسوف الانكليزي . وعين بعد تخرجه مدرساً في كلية الجامعة بجامعة اكسفورد من سنة ١٨٧١ الى سنة ١٨٨١ . ثم انتقل الى لندن في سنة ١٨٨١ حيث انشأ مع مويرهد « جمعية لندن الأخلاقية » ثم قام بتدريس الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندرو من سنة ١٩٠٣ الى سنة ١٩٠٨ .

كان بوزنكيت من أتباع المثالية تحت تأثير توماس هل جرين وواحد من منشئي ما يسمى بالهيكلية الجديدة في انجلترة هو وبرادلي . وكان يصغر برادلي بعامين ، وقد أثر فيه برادلي كما تأثر هذا به ، ولكنها اختلفا في مدى تمسكهما بالهيكلية ، فكان بوزنكيت أشد تمسكاً بها من برادلي . ومن هنا نجد بوزنكيت ينقد برادلي من هذه الناحية . وكانت بداية انتاجه الفلسفي بحثاً نشر ضمن مجلد مهدي إلى ذكرى توماس هل جرين ، وعنوان بحثه هو : « المنطق

الكلية العينية فهي تحقيق الفرد الواحد بعينه في مختلف أعماله ومظاهره . والأشياء الحمراء شديدة التنوع ، أما أفعال الفرد الواحد فمترابطة فيما بينها ترابطاً منظماً ، ومن رآه « انه لا يمكن أن يوجد غير فرد واحد ، وهذا الفرد هو المطلق The Absolute . وحين نقول عن الناس انهم أفراد ، فذلك بمعنى ثانوي : من حيث النظر اليهم على انهم مستقلون نسبياً بعضهم عن بعض ، وكل واحد منهم فريد في نوعه . لكن كونه فريداً لا يعني إلا صفة خاصة باطنة .

ب) في الاخلاق والسياسة :

وقد طبق بوزنكيث نظريته هذه في الفرد على السياسة والاخلاق . ففي كتابه : « النظرية السياسية للدولة » (سنة ١٨٩٩) - وهو كتاب راج رواجاً عظيماً حتى طبع منه ٤ طبعات في حياة المؤلف - يقرر أن العلاقة بين الفرد والدولة شبيهة بالعلاقة بين الكون الأصغر والكون الأكبر . والتناظر بين عالم الفرد وعالم المجتمع هو من الدقة بحيث ينظر كل عنصر في الواحد عنصراً مشابهاً في الآخر . ويقول : « إن كل الأفراد تقويهم ، وتحملهم الى ما وراء شعورهم المتوسط المباشر ، المعرفة والموارد والطاقة التي تحيط بهم في النظام الاجتماعي » . ويقرر أن « الشخصية المعنوية للمجتمع أكثر مشاركة في الواقعية من الفرد الظاهر » . وهذا تقرير هيجلي خالص ، وتزداد هذه الهيجلية وضوحاً حين يأخذ في تمجيد الدولة والدفاع عن سلطانها . كذلك يؤكد أن التجاوزات التي تصدر عن الدولة ضد الأفراد إنما مردها الى كون القائمة بالأمر في الدولة قد اتخذ الطريق الأقصر a short cut ، أو حاول تجنب التكاليف الباهظة لاقترار الأمن ! كما يؤكد أن الدولة لا يمكن أن ترتكب أخطاء من نوع الأخطاء التي يرتكبها الفرد بدافع الأنانية أو الشهوة ، وهو ينقد الدولة التي تقتل سياسياً معادياً للنظام فيها ، لا لأنها ارتكبت جريمة قتل ، بل « لأنها أخفقت في القيام بواجباتها » . ويقرر أن الدولة يمكن أن تكون مسؤولة أخلاقياً مثل الفرد ، لكن الدولة لا ترتكب الخطأ على نفس النحو الذي يرتكبه الفرد . وهو يرى أن الفرد لا يمكن أن يعد قاتلاً إذا قتل عدوه في الحرب ، ولا مغتصباً ان ضمت دولة اليها دولة أخرى بالاستيلاء والغزو ، بل المسؤول معنوياً في كلتا الحالتين هو الدولة .

وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان بوزنكيث يعارض من يقولون في انكلترا : « اشنقوا الامبراطور الألماني » ،

كذلك يرى بوزنكيث أن كل حكم يشير في النهاية الى شمول ، وأن الكلي الحق هو دائماً واقع عيني يؤلف في داخله لحظاته الخاصة به بحيث يمكن أن يقال انه كون cosmos كل عضو فيه له فرديته الخاصة ولكن يدخل مع ذلك في وحدة الكل .

وفي بحثه الأول عن « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » يؤكد أن الحقيقة لا تفهم إلا داخل نظام من المعرفة ، وأنه على الرغم من أن الحقيقة تناظر واقعة فإنها مع ذلك لا تتصور إلا داخل نظام مذهبي System لأن « الوقائع التي بها نمتحن صحة النتائج ليست معطاة من الخارج » وليست ميسورة للتدخل في أحكام إلا إذا « نظمت في معرفة » . كذلك رأى أن الحكم والاستدلال ليسا متميزين جوهرياً الواحد عن الآخر ، بل الحكم استدلال inference لم يفصح عنه explicit بعد ، وأن الاستدلال هو حكم أفصح عنه .

وفي كتابه : « المعرفة والواقع » نقد برادلي لأن هذا الأخير وإن كان قد أدرك العلاقة بين الحكم والاستدلال وطبيعة كليهما ، فإنه وقع في الخطأ الذي وقع فيه « المنطق الرجعي » حين قال مثلاً ان الاحكام العملية تقرر وقائع ، بينما الاحكام الشرطية لا تقرر وقائع وكذلك الاحكام الكلية . فقال بوزنكيث ان هذا التمييز غير وجيه ، إذ لا فارق بين الواقعة وبين الكلي ، وفي هذا يظهر تمسكه الأكبر بالهيجلية .

وفي كتابه الأساسي في المنطق : « المنطق ومورفولوجيا المعرفة » يقرر آراءه الرئيسية في المنطق على شكل تنظيمي وقد خصص المجلد الأول منه للحكم ، والمجلد الثاني للاستدلال .

كذلك لا يميز بوزنكيث تمييزاً حاداً بين المنطق وبين نظرية المعرفة وما بين الطبيعة ، وفي هذا يعبر عن روح الهيجلية . صحيح أن المنطق يدرس أشكال الحكم والاستدلال ، لكن هذه الدراسة تفضي الى تأكيد أن الحقيقة الواقعية منظمة عقلياً ، إذ الوقائع ليست منعزلة بعضها عن بعض ، بدليل أن من الممكن استنتاج واقعة من واقعة أخرى .

ويرى بوزنكيث أن الكلي على نوعين : كلي مجرد ، مثل الحمرة ، وكلي عيني مثل يوليوس قيصر . فالكلية المجردة هي تكرار صفة واحدة بعينها في شواهد (أمثلة) كثيرة ، أما

- ٢ - «الايمان والفهم» Glaube und Verstehen، في أربعة مجلدات، توبنجن ١٩٣٣-١٩٦٥.
- ٣ - «انجيل يوحنا»، جيتنجن، سنة ١٩٤١.
- ٤ - «العهد الجديد والأساطير»، نشر في «الوحي والنجاة» منشئ سنة ١٩٤١ (وأعيد طبعه في جـ ١ من kerygma und Mythos
- ٥ - «لاهوت العهد الجديد»، توبنجن، سنة ١٩٤٨-١٩٥٣.
- ٦ - «المسيحية الأولى في إطار الأديان القديمة»، زيورخ سنة ١٩٤٩.
- ٧ - «التاريخ والأخريات» (بالانجليزية) History and Eschatology (أذنيه سنة ١٩٥٧، محاضرات سلسلة جفورد).

وكانت اهتماماته اللاهوتية والفلسفية والتاريخية الدينية شاملة واسعة تتناول الميادين الرئيسية في علم العهد الجديد.

وجعل منهجه في البحث هو المنهج الذي يدعى باسم «المنهج التاريخي المورفولوجي أو الشكلي» الذي يعنى بدراسة الأشكال المختلفة الواردة في تحرير الأنجيل الثلاثة الأولى، إذ من الملاحظ أن سرد الرواية فيها يتدرج بين الروايات الشفوية الشعبية وبين القطع المؤلفة، ومن هنا كانت الفروخ بين القطع المختلفة وتفكك السرد. وكان أول من سلك سبيل هذا المنهج هو هـ. يونكل (١٨٦٢ - ١٩٣٢) بالنسبة إلى «العهد القديم». إذ قسم أساليب العرض في أسفاره إلى أنواع: قصص، شعر، أناشيد، مزامير ملكية، مراثٍ وشكاوى، إلخ.

فجاء في أثره اشمت K.L. Schmidt في كتاب: «إطار تاريخ المسيح» (برلين سنة ١٩١٩) وبين أن المادة التاريخية التي استخدمها كتاب الأنجيل الثلاثة الأولى كانت قد تشكلت من قبل شفويًا، فجاء الإنجيليون الثلاثة (متى، لوقا، مرقس) فاستعملوها في تحرير أنجيلهم الثلاثة. وفي نفس السنة - سنة ١٩١٩ نشر M. Dibelius بحثاً بعنوان: «الشكل التاريخي للأنجيل» (توبنجن سنة ١٩١٩) وطبق هذا المنهج.

وفي أثر هؤلاء جاء بولتمان أولاً في سنة ١٩٢١ في كتابه الأول: «تاريخ المنقول المتعلق بالأنجيل الثلاثة الأولى» فدرس كل الأشكال الأدبية الموجودة في النقول المسيحية الخاصة بالأنجيل الثلاثة الأولى وانتهى إلى نتائج بالغة الأثر في تعديل النظرة إلى الأصول المكتوبة للمسيحية في بدايتها. واقتطف

«عاقبوا الألمان». وحين انشئت عصبة الأمم كان من رأيه ألا تخضع الدول دون تحفظ لقراراتها.

مراجع

- Helen Bosanquet: Bernard Bosanquet: London, 1924
- وهو ترجمة حياته بقلم زوجته.
- E. Houang: Le néo- hégélianisme en Angleterre, la philosophie de B. Bosanquet.
- C. Le Chevalier: Ethique et idéalisme. Le courant neo - hegelien en Angleterre, B. Bosanquet et ses amis. Paris, 1963.

بولتمان

Rudolf Bultman

لاهوتي بروتستنتي متأثر بهيدجر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج في التأويل.

ولد في Wiefelstede (بمقاطعة أولدنبورج في شمالي ألمانيا) في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٤ وتوفي في ٦/٧/١٩٧٦، وتلقى العلم في جامعات ماربورج، وتوبنجن، وبرلين. وقام بالتدريس أولاً في سنة ١٩١٢ في جامعة ماربورج، ثم في جامعة برسلو (١٩١٦) وجيسن (١٩٢٠) وفي سنة ١٩٢١ صار أستاذاً لدراسات العهد الجديد في ماربورج، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٥١ حين أحيل إلى التقاعد.

كان بولتمان تلميذاً لفيس J. Weiss ويونكل H. Junkel وهرمن W. Herrmann من رجال ما يسمى بمدرسة البروتستنتية - الحرة التي سعت إلى التوفيق بين نتائج البحوث التأويلية وبين تحديد المواقف اللاهوتية على أسس تنظيمية ونظرية.

وكانت باكورة إنتاجه كتاب بعنوان: «تاريخ المنقول المتعلق بالأنجيل الثلاثة الأولى» - Geschichte der synoptischen Tradition (جيتنجن سنة ١٩٢١، ط ٣ سنة ١٩٥٧).

وأهم ما ألفه بعد ذلك الكتب التالية:

١ - «يسوع»، توبنجن سنة ١٩٢٦ Jesus

أفكاره في هذا الاتجاه في الكتاب الذي يعد أهم كتبه، وعنوانه: «لاهوت العهد الجديد» (توبنجن، سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣) وكان قد نشره تباعاً على هيئة كراسات (وأصدر منه طبعة ثالثة مزيدة في سنة ١٩٥٨).

ومحاولة استبعاد الأساطير من الأناجيل هي محاولة قديمة، وأدت إلى موقفين متقابلين: استبعاد العقائد باستبعاد هذه الأساطير، أو استبعاد الأساطير مع الإبقاء على الرسالة المبلغة Kerygma بلغة الأساطير. وهذا الموقف الثاني هو الذي دعا إليه بولتمان. فقد رأى أن استبعاد الأساطير أمر لا مفر منه الآن بعد كل هذا التقدم العلمي الذي لا تتفق نتائجه أبداً مع «المعجزات» و«الحوار» التي تحفل بها الأناجيل. فهل الرسالة التي بلغها الانجيل هي مجرد أساطير؟ يجيب بولتمان قائلاً: إن المسيح، بوصفه حامل إرادة الله، أراد، بأقواله الأسطورية عن محيي ملكوت الله وعن ابن الإنسان أن يشير إلى فعل الله «الآن» في العالم وما هوذا المسيح في الساعات الأخيرة أمام الفصل بين الله والعالم الفاني. وقد انتهى المسيح على الصليب دون أن يصنع معجزة أو يعانيتها. دون أن يعتبر نفسه محققاً للنجاة وابن الإنسان المهدي المنتظر. وإنما صار كذلك فيما بعد وفاته، على يد تلاميذه، وذلك لكي يعوضوا عن هذا النبي المصلوب (يسوع). فلنكي يتغلبوا على فاجعة الصلب، قالوا إنه كلمة الله. وأسطورة يسوع ابن الإنسان هذه قد تلاها أسطورة أخرى نشأت في التربة الهلنستية المتأثرة بالغنوص هي أسطورة الخلاص الغنوصي الذي حملوه على يسوع التاريخي. وتفرع عن نفس المبدأ، أن تصوّر العالم على أنه «إمكان وجود» Sein-Können. وهنا تدخل التحليلات الوجودية عند هيدجر لتحديد أحوال هذا الوجود الممكن.

وواضح ما في هذا المنهج من خطورة بالغة على «الصحة التاريخية» للمسيحية، ومن هنا كانت الهجمات المتوالية ضد بولتمان من جانب اللاهوتيين التقليديين، والكاثوليك منهم بخاصة. لقد انتفت - على يد بولتمان ومنهجه - الصحة التاريخية لأسفار «العهد الجديد» وخصوصاً للأناجيل الأربعة، ولم يبق إلا المعاني الدينية في العقيدة مجردة عن صحة مصادرها التاريخية.

مراجع

E. STEINBACH, *Mythos u. Geschichte*, Tubinga 1951;

ثمرة هذا كله في كتابه عن «المسيح» ثم أقبل على رسائل القديس بولس (في العهد الجديد) فقام حولها بدراسات صغيرة مهمة، خصوصاً حول الاصحاح السابع من الرسالة إلى أهل «روما» وحول «الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس».

كذلك شرح انجيل يوحنا من حيث الأصول المأخوذ منها، والمكان الذي كتبت فيه، واستخرج الأفكار اللاهوتية الرئيسية فيه.

وفي كتابه «لاهوت العهد الجديد» لخص آراءه في العهد الجديد، كما لخص نتائج الأبحاث التي قامت في جيله حول العهد الجديد، ومن أجل إيضاح الجو الفكري الذي نشأ منه العهد الجديد قدم عرضاً موجزاً للأفكار والتيارات الدينية في العالم اليوناني السابق على ظهور المسيحية وعند اليهود وفي الغنوصية.

وازداد بولتمان شيئاً فشيئاً اقتراباً من كارل بارت وف. جوجارتن F. Gogarten وتعاون معها في تحرير مجلة «بين الأزمنة» التي كانت لسان حال ما يعرف باسم «اللاهوت الديالكتيكي»، حتى عدّ لفترة من الزمن من رجال هذه الحركة. لكنه من ناحية أخرى تعرّف إلى مارتن هيدجر، وتأثر به في فلسفته في الزمان وفي التاريخية وفي «التفسير» Hermeneutik. فاستعار بولتمان من هيدجر تحليلاته لوجود الإنسان في العالم، وطبقها على وجود الإنسان الطبيعي المبعد من الله، فوصف وجوده بأنه وجود قلق وجزع وخطيئة وسقوط، وهي التعبيرات الكثيرة التردد في وصف حال «الإنسان - في - العالم» عند هيدجر، وزعم بولتمان أن هذه المعاني الهيدجرية هي التي نجدها في وصف حال الإنسان في أسفار «العهد القديم»، وبالجمل، حاول بولتمان أن يؤول حال الإنسان الموصوفة في أسفار «العهد الجديد» على ضوء التحليلات الوجودية لهيدجر، مع ما في هذا من تسف شديد أحياناً، وإساءة فهم لمذهب هيدجر في معظم الأحيان. وعلى كل حال فقد قام من يسمي محاولات بولتمان هذه باسم «اللاهوت الوجودي» (راجع مثل: John Macquarrie: *An Existentialist theology*. New-York and London, 1955).

وجانب آخر في تطور أفكار بولتمان هو ما يسمى بـ «تخليص العهد الجديد من الأساطير». وقد ظهر هذا الاتجاه لأول مرة في بحث له بعنوان «العهد الجديد والأساطير» (سنة ١٩٤١) ثم أوغل في هذا الاتجاه في السنوات التالية، وأودع

- Filos.», nn. 1-2), 1961;
- L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961;
- autori vari, *Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. B.*, Nuova York 1962;
- A. MALET, *Mythos et logos. La pensée de R. B.*, Ginevra 1962;
- F. BIANCO, *Distribuzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano 1962;
- I. MANCINI, *Mito e demitizzazione*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1962, pp. 517-51;
- ID., *R. B. e la precomprensione esistenziale*, ibid., 1963, pp. 59-80;
- ID., *B. e la demitizzazione*, ibid., 1963, pp. 343-81;
- G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung u. Sinn d. Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. B.s*, Essen 1963;
- autori vari, *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. B. zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964;
- A. BABOLIN, *Mito-Precomprensione-Storia nella demitizzazione bultmanniana*, Bologna 1964 (estr. da «Atti Acc. Sc. dell'Ist. di Bologna», cl. di sc. mor., Memorie, 1964-65);
- F. VONESSEN, *Mythos u. Wahrheit. B.s «Entmythologisierung» u. die Philos. der Mythologie*, Einsiedeln 1964;
- W. SCHMITHALS, *Die Theologie R. B.s Eine Einführung*, Tubinga 1965;
- B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, II, Brescia 1966, pp. 382-496 (bibl. pp. 499-510).
- Ch. HARTLICH - W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952;
- K. BARTH, *R. B. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, in «Theologischen Studien» (Zurigo), 1953, n. 34;
- F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, 2ª ed., Stoccarda 1954;
- J. BERNHART, *Bibel und Mythos*, Monaco 1954;
- K. JASPERS - R. B., *Die Frage der Entmythologisierung*, ivi 1954;
- L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. B.*, Parigi 1954;
- H. FRIES, *R. B., Barth u. die katholische Theologie*, Stoccarda 1955;
- J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and B.*, Londra 1955;
- H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. B.*, Tubinga 1955;
- G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milano 1956;
- A. CARACCILO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo B.-Faspers*, in «G. crit. Filos it.», 1957, pp. 300-321, 488-514;
- M. MANNO, *Filosofia e teologia. Introduzione al pensiero di B.*, in «Teor.», 1957, pp. 17-84;
- R. MARLÉ, *B. et l'interprétation du N. Testament*, Parigi 1956;
- n. ed. aum. 1966;
- tr. it., Brescia 1938;
- H. HAUG, *Offenbarungstheologie und philosoph. Daseinsanalyse bei R. B.*, in «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», 1958, pp. 201-53;
- O. SCHÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theol. R. B.s*, Gottinga 1959;
- F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei R. B.*, Amburgo 1960;
- J. MACQUARRIE, *Scope of Demythologizing. B. a. his Critics*, Londra 1960;
- autori vari, *Il problema della demitizzazione* («Arch.

بومبوناتسي

Pietro Pomponazzi

فيلسوف إيطالي من أعلام عصر النهضة في إيطاليا.
ولد في Mantova في ١٦ سبتمبر سنة ١٤٦٢، وتوفي

حاذ الذكاء، بارعاً في الجدال، محباً للمساجلات. وعلى عكس أغلب فلاسفة عصر النهضة، كان أرسطوطالياً، لا أفلاطونياً كما كان هؤلاء. وفهمه لأرسطو يشايح تفسير الاسكندر الأفروديسي، لا تفسير ابن رشد، ولولعه بالجدال وفرط ذكائه شبهه ببطرس أبيلارد. وكانت آراؤه من الجرأة بحيث تصدى له مجمع لاتران الخامس في جلسته الثانية (ديسمبر سنة ١٥١٣)، وفي البندقية هاجمه الرهبان Frati من فوق منابر كنائسهم، وكانت النتيجة أن أمرت محكمة التفتيش البابوية بإحراق كتابه «في خلود النفس» علناً فأحرق. وفي مجمع ترانت سجل هذا الكتاب ضمن سجل Index الكتب الممنوعة قراءتها على الكاثوليك.

كانت مسألة خلود النفس من المسائل التي دار حولها الجدل بين أتباع أرسطو: فرأى الاسكندر الأفروديسي أن أرسطو يقرر عدم بقاء النفس بعد فناء البدن، وقرر ابن رشد أن الخلود هو للعقل الفعّال، وهو واحد بين جميع الناس، أي أنه لا يقول بخلود نفوس الأفراد. فجاء بومبوناتسي فأدلّ بدلوه في هذه القضية. فقرر أننا لا نملك برهاناً طبيعياً على خلود النفس. وحتى النفس العقلية لا توجد إلا مع النفس النباتية والنفس الحيوانية، ولهذا فهي تموت مع البدن الحالة هي فيه. وإذن فإن العقل الضروري يقضي بالقول بفناء النفس مع فناء البدن. لكنه يضيف إلى هذا البرهان العقلي أن الوحي يقرر خلود النفس، فلكي يبقى مسيحياً - هكذا يقول - فنحن مضطرون إلى القول بخلود النفس.

وفي موضوع القدر السابق وحرية الإنسانية والعناية الإلهية، يميل بومبوناتسي إلى مذهب الرواقين. ذلك أنه تبعاً لما انتهى إليه - عقلياً على الأقل - من أن النفس الإنسانية فانية، فإنه رأى أنه لم يعد هناك بعد معنى للربط بين ممارسة الفضيلة وبين فكرة الثواب والعقاب في الآخرة. . ولهذا يقرر حرية الضمير الإنساني، وأن في الفضيلة نفسها جزاءها، وفي الرذيلة نفسها عقابها ومن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة لنفسها خير من ينتظر عنها الجزاء أو العقاب.

وفي كتابه De Incantationes أنكر إمكان حدوث معجزات. وفي مسألة العقل والإيمان، قال إن العقل عقلان: نظري ويمكن. والأول هو أداة الفلسفة، والثاني أداة الدين. والفلسفة من شأن قلة ضئيلة من الناس، أما الدين

في بولونيا في ١٨ مايو سنة ١٥٢٥. تعلّم في جامعة بادوفا وحصل فيها على إجازة الطب في سنة ١٤٨٧ وعين في السنة التالية أستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة Studium Generale بادوفا فظهر نبوغه في التدريس في المجادلات العلمية التي كان يحفل بها ذلك العصر. وبعد سنوات قليلة، رقي أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الطبيعية بتلك الجامعة، خلفاً للأستاذ Vernia وكان تدريسه يقوم على شرح كتب أرسطو في الطبيعيات، خصوصاً كتاب «السماع الطبيعي». فلما أغلقت جامعة بادوفا، نتيجة للأحداث التي أثارها عصبة كمبريه Cambrai، انتقل في سنة ١٥١٠ إلى فرارا Ferrara حيث قام بالتدريس في جامعته، وشرح كتاب «في النفس» لأرسطو. ثم عين أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا بقرار صدر في ١٥١١/١٠/٢٤. وكانت بولونيا تجمّع بالاضطرابات والحروب، لكنه ظل بعيداً عنها متفرغاً للعلم وحده. وهنا في بولونيا كان أوج نشاطه ونضوجه، فأصدر كتابه «في خلود النفس» في سنة ١٥١٦، وفيه عبر عن آرائه وتأملاته النفسية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، مسترشداً بالاسكندر الأفروديسي في نطاق الفلسفة الأرسطية. فأثار هذا الكتاب ضجة واهتمامات جعلت بومبوناتسي يخوض غمار مساجلات حادة تتفق مع ذلك مع مزاجه المولع بالجدال والمناقشات. وكان مصير الكتاب أن أحرق علناً في البندقية ورفع أمر مؤلفه إلى البابا في روما، لكنه في روما وجد الحماية من الكردينال Bembo وحكم عليه فقط بإعلان التوبة، وصدر هذا الحكم في ١٥ يونيو سنة ١٥١٨. ولا نعلم هل نفذ بومبوناتسي هذا الحكم وأعلن التوبة.

وفي فبراير من نفس السنة - سنة ١٥١٨ - كان بومبوناتسي قد نشر كتابه: «دفاع» Apologia، وفيه هاجم الرهبان هجوماً عنيفاً متهماً إياهم بالجهل والنفاق فأثار زوبعة من الاحتجاجات والردود. وكان من أبرز خصومه الفيلسوف المناصر لابن رشد، أجوستينو نيفو Agostino Nifo الذي أصدر في سنة ١٥١٨ كتاباً عن «خلود النفس» هاجم فيه آراء بومبوناتسي، فاضطر هذا إلى الرد عليه في ١٨ مايو سنة ١٥١٩ بكتاب بعنوان: دفاع ضد أوغسطين نيفوس.

وفي سنة ١٥٢٠ أصدر كتابين هما: (أ) في أسباب الآثار الطبيعية الجديرة بالإعجاب (ب) في القدر وحرية الإرادة، والتقدير السابق، والعناية الإلهية. وفيه يتردد بين الجبر والاختيار، بين القدر السابق وحرية الإنسان.

كان بومبوناتسي من أكبر فلاسفة عصر النهضة. وكان

— *Storia antolog. problemi filos.: Teoretica*, I, pp. 1023-32.

— *Morale*, I, pp. 785-89.

— Bibl.: Oltre al fondamentale F. FIORENTINO, *P. P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868, e L. FERRI, *Intorno alle dottrine psicologiche di P. P.*, in «Atti e Mem. d. R. Acc. Lincei», cl. sc. mor., 1876, pp. 333-548; A. H. DOUGLAS, *The Philos. a. Psychol. of P. P.*, Cambridge 1910; rist., Hildesheim 1962.

— W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre v.d zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Tubinga 1919.

— C. OLIVA, *Note sull'insegnamento di P. P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1926, pp. 83-103, 179-90, 254-75.

— E. WEIL, *Des P. P. Lehre v. d Menschen u. d. Welt*, Amburgo 1928.

— E. TROILO, *Figure e dottrine di pensatori*, Napoli 1937.

— A. CORSANO, *Il pens. religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937, pp. 65-94.

— G. BIANCA, *P. e il problema della personalità umana*, Catania 1941.

— L. THORNDIRE, *History of Magic a. Experimental Science*, V, Londra-New York 1941, pp. 94-110.

— C. CARBONARA, *Il sec. XV*, Milano 1943.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 53-90.

— N. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del P.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1946, pp. 278-97.

— ID., *Il razionalismo di P. P.*, in «Sapienza», 1950, pp. 46-68.

— B. NARDI, *Gli scritti del P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1950, pp. 207-16.

— ID., *Le opere inedite del P.*, ibid., 1950-58 (cfr. anche «Enc. Catt.», IX, coll. 1731-34. e *Studi* [v. sotto]).

— P.O. KRISTELLER, *A New Manuscript Source for P.'s Theory of the Soul*, in «Rev. intern. Philos.», 1951, pp. 144-57.

— ID., *Two Unpublished Questions on the Soul of P. P.*, in

ضروري للعامه. وفي هذا الموقف إرهاب بما سيقول به كنت بعد ذلك بأكثر من ٢٧٠ عاماً.

ومن أهم مؤلفاته:

1. Liber in quo dispatatur penes quid intensio et formarum remissio alternatur, nec minus parvitas et magnitudo. Bologna, 1514.

2. Tractatus de reactione. Bologna, 1515.

3. De immortalitate animae, Bologna, 1516.

4. Apologia pro suo tractatus de immortalitate animae. Adversus contarenium. Bologna, 1519.

5. Defensorium, seu reponsiones ad Aug. Niphum. Bologna, 1519.

6. De nutritione et autione. Bologna, 1521.

7. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationes liber. Basel 1525, 1556.

8. De fato, libero arbitrio, providentia libri V. Basel, 1525

9. Dubitationes in quantum Meteorologicorum Aristotelis librum, Venezia, 1561.

نشرات ومراجع

— EDIZ. e TRADUZ.: *Opera*, Basilea 1567.

— *Tractatus de immort. animae*, ed. G. GENTILE, Messina 1925.

— W. H. HAY, Haverford College, Pennsylv. 1938 (facsim. dell'ed. princeps, tr. ingl.).

— G. MORRA, Bologna 1954 (con tr. it.).

— *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, 1ª ed. compl. e crit. di R. LEMAY, Padova 1957.

— di *De naturalium effectuum* (in *Opera*, pp. 6-328), ripr. in corso, Hildesheim.

— *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, I: «*Super libello De substantia orbis expos. et quaestiones quatuor*» (1507), a cura di Ant. POPPI, Padova 1966. Cfr. (Grande Antol. filos.), VI, pp. 678-731.

— IX, pp. 1982-86.

— XI, pp. 622-26.

وهناك تابع دروس الكساندر دي هالس وجان دي لاروشل وايدرجو Eudes Rigault الذين علموه مذهب أوغسطين. لكنه درس بعض مؤلفات أرسطو، واعتنق مذهب أرسطو في بداية تطوره الفكري كما تشهد على ذلك نقوله الكثيرة عن أرسطو في مؤلفاته الأولى. لكنه ما لبث أن تخلّى عن فلسفة أرسطو في مؤلفاته التالية. وقد انخرط، وهو في باريس، في سلك الرهبانية الفرنسيسكانية. وصار أكثر ميلاً إلى فلسفة أوغسطين.

ولما حصل على البكالوريوس في سنة ١٢٤٣ قام بتدريس الكتاب المقدس، ثم شرح كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي في سنة ١٢٥٠ - ١٢٥١. وفي سنة ١٢٥٤ حصل على اجازة التدريس (ما يعادل الدكتوراه اليوم). لكن الصراع ضد تولى الرهبان التدريس في جامعة باريس (راجع مادة: توما الأكويني) أخر حصوله على حق التدريس في جامعة باريس إلى ٢٧ أكتوبر سنة ١٢٥٧. لكن لم يستمر طويلاً، إذ اختاره قبيل ذلك اتباع الطريقة الفرنسيسكانية في فبراير سنة ١٢٥٧ مرشداً عاماً للطريقة، وبقي في هذا المنصب حتى سنة ١٢٧٣ حين عين كاردينالاً. وأسقفاً لألبانو Albano ودعي لحضور مجمع ليون Lyon (في فرنسا) في سنة ١٢٧٤ فتوفي هناك. وقد أعلنه قديساً البابا سكستوس الرابع.

مذهبه

من المعتاد أن يقال عن مذهب بونافتورا أن «الفلسفة واللاهوت والتصوف امتزجت فيه دون أن تختلط» ذلك أنه رأى أن الفلسفة لا تكفي وحدها لحل بعض المسائل ولا بد لها من اللاهوت، وهذا بدوره قد لا يكفي فيحتاج إلى التصوف. ويتضح هذا جلياً من نظريته في المعرفة.

أ) نظرية المعرفة :

يقسم بونافتورا المعرفة إلى ثلاثة أنواع :

- ١ - حسية، وهي التي تدرك الأمور المادية بواسطة الحواس.
 - ٢ - علمية، وهي التي تستند إلى التجريد العقلي.
 - ٣ - وحكمية، وهي التي تستعين بالاشراق الإلهي.
- والمعرفة الحسية لا تتم بمجرد انتزاع النوع من

- «Mediaev. a. Humanistica» (Boulder), 1955, pp. 76-101.
- C. WILSON, *P.'s Criticism of Calculator*, in «Isis», 1953, pp. 355-62.
- B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immortal. an.», an.»*, in «Rass. Filos.», 1955, pp. 149-74.
- ID., *Corsi inediti di lezioni di P. P.*, in «Studi in onore di Gino Funaioli», Roma 1955, pp. 252-83.
- ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.
- ID., *Studi su P. P.*, Firenze 1965.
- É. GILSON, *Autour de P.-Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in «Arch. Hist. doct. litt. m.â.», 1961, pp. 163-279 (cfr. su esso e tutta la questione).
- F. M. VERDE, in «Sapienza», 1963, pp. 154-65).
- SAITTA, II, pp. 259-338.
- D. A. JORIO, *The Problem of the Soul a. the Unity of Man in P. P.*, in «N. Schol.», 1963, pp. 293-311.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.
- T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 618-26.
- GARIN, II, pp. 508-35, 565-70. Cfr. la bibl. nel-l'ed. cit. del MORRA, pp. 17-31. Per l'influsso del P. sul libertinismo francese con la conseguente polemica contro di lui, v. la lunga introd. di H. BUSSON, alla sua antol. del *De incantationibus (Les causes des merveilles de la nature)*, Parigi 1930.

بونافتورا

Bonaventura

فيلسوف مسيحي، يلقب بـ «العالم السرافي» ولد في Bagnoregio (نواحي Viterbo في وسط إيطاليا) حوالي سنة ١٢١٧ أو سنة ١٢٢١. وتوفي في ليون Lyon سنة ١٢٧٤.

سافر إلى باريس لتلقي العلم حوالي سنة ١٢٣٨،

معرفة الله ليست بالأمر السهل ، كما يلوح بادىء الأمر . ذلك أن المعرفة على ضربين : الإدراك ، والاحاطة ، والإدراك هو مجرد العلم بوجود الشيء ، أما الاحاطة فهي المعرفة التامة بماهيته . ومن الواضح أن الاحاطة لا تتحقق إلا إذا كانت ماهية العالم في مرتبة أو مستوى المعلوم . لهذا لا يمكن الانسان أن يعرف الله معرفة إحاطة ، للفارق الهائل في المرتبة أو المستوى بين الله وبين الانسان . لهذا لم يبق إلا أن نعرف الله معرفة ادراك ، أي أن نشهد حضوره بيقين .

ولدى الانسان ثلاثة طرق لإدراك الله :

١ - الطريق الأول هو أن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل انسان . ولا يقصد بذلك أننا ندرك ماهيته بالفطرة انما ندرك بالفطرة وجوده فقط . وتفسير ذلك أن الله حاضر في النفس ، والنفس تدرك نفسها ، وبالتالي تدرك الله لأنه حاضر فيها .

٢ - والطريق الثاني هو الذي يقود الى الله من خلال المخلوقات . ويمكن البرهان بمجرد التطبيق لمبدأ العلية . وهذا المبدأ لا يسمح فقط باستنباط العلة من المعلول ، بل وايضاً بالصعود من المعلول الى العلة فإن كان الله هو علة الأشياء حقاً ، فلا بد أن يكون من الممكن الابتداء من الأشياء للصعود إلى وجود الله ، أي أن نتعرفه ابتداء من معلولاته . ويستوي في هذا أن نبداً من أي محسوس كائناً ما كان .

٣ - والطريق الثالث هو الذي ابتدعه القديس أنسلم ، وهو أن تصور ماهية الله تقتضي وجوده ، اذ اكمل كائن يمكن تصوره لا بد أن يكون موجوداً ، ما دام الوجود كمالاً من كمالاته .

(ج) الخلق :

لكن هذه البراهين لا تبين لنا كيف خلق الله الموجودات . الله علة الموجودات . لكن هل هو علتهما التامة أو الجزئية ، الصورية أو المادية ؟ والجواب عن هذا السؤال عند بونافنتورا هو أن تأثير العلة يكون أشمل ، كلما كانت أكمل . والله هو أكمل موجود يمكن تصوره لهذا كان فعله في الابداء أشمل ما يمكن تصوره . انه اذن العلة التامة لكل ما هو موجود . وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء . فالله خلق العالم اذن من العدم .

بأي بعد ذلك سؤال آخر لا يقل عن الأول أهمية

مدرجات الحس ، لأن النفس فعالة وليست منفعة فقط في حالة المعرفة الحسية ، بناء على المبدأ الميتافيزيقي الذي يقول : «إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى» والمحسوس أدنى من النفس لأنه مادي بينما النفس روحية . والذي يحدث في المعرفة الحسية هو أن العضو الحاس ينقل أولاً بالاجسام ، ثم ترد النفس هذا الفعل فتقوم بنشاطها الذاتي ، وذلك بتكوين الأنواع والكليات بوجه عام .

ولا توجد في النفس معرفة فطرية . ولهذا يقول صراحة أن العقل هو مثل لوحة بيضاء Intellectus est... sicut tabula rasa (In II Sent. d. 3p. 2, q. 1. f. 5; II 118 a ويستند بونافنتورا ها هنا الى ما يقوله أرسطو عن التجريد لكنه لا يأخذ بالتمييز الأرسطي - وفي أثره تفسير ابن سينا - بين العقل المنفعل والعقل الفعّال ، لأنه لا يريد أن يتصور العقل منفعلاً خالصاً ، ولهذا يقول ان كليهما يؤثر في الآخر فعلاً وانفعالاً ، وليس احدهما انفعالاً خالصاً ، لكن ادراك الحقيقة لا يتم في نهاية الأمر إلا بواسطة «نور غير مخلوق» هو الاشراق الإلهي على النفس ، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة ثنائية للموجودات : فهو علة فاعلية يمنح الوجود العقلي ، ويوصفه علة غائية يحرك القوة على الفعل . ولهذا فإن الاشراق ينحل إلى «الرؤية في العلة الأزلية» Visio in rationibus aeternis فالنفس ، في كل فعل من أفعال المعرفة تحيل الشيء إلى العلة الأزلية ، إلى قيمته المطلقة الثابتة في الوجود المطلق ، وهو الله ، أي في صورته النموذجية idea exemplaris ، والغاية هي التي تقود الصيرورة في العقل .

(ب) وجود الله :

وعند بونافنتورا أن وجود الله هو أوضح الحقائق . لكن أخطاء ثلاثة يمكن أن تحجب هنا هذه الحقيقة البينة وهي : الخطأ في التصور ، الخطأ في البرهان ، الخطأ في الاستنتاج . فقد يحدث ألا نفهم جيداً معنى كلمة : «الله» : وذلك ما حدث للوثنيين حين تصوروا أن الله هو كل موجود أعلى من الإنسان وقادر على التنبؤ بالمستقبل - وقد يحدث أن نخطيء في البرهان ، كما حدث لأولئك الذين استنتجوا من كون الأشرار لا يعاقبون في هذه الدنيا أنه لا يوجد إله - وقد يحدث ثالثاً من عجز العقل عن أن يدفع البرهنة الى نتائجها النهائية ، فيتوقفون عند تأثيرات الأجسام المادية والنجوم . لكن حتى لو احتطنا من هذه الأخطاء الثلاثة ، فإن

نهاية له من الكائنات المعطاة معاً . ان العالم خلق من أجل الانسان ، لأنه لا يوجد فيه شيء لا يتعلق بالانسان على نحو ما بين الانحاء . واذن لم يوجد العالم دون إنسان ، وما دام لكل إنسان نفس خالدة ، فلو كان العالم أزلياً ، لكان موجوداً معاً الآن ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . وهذا محال كما قلنا ، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً ما لا نهاية له من الموجودات . فالفرض الأول باطل وهو أن يكون العالم سرمدياً .

(د) وهذا الخلق لما كان من صنع الله فلا بد أن تكون فيه آثاره ، وهذا هو ما يسمى باسم « المناظرة الكلية » Analogie universelle بين الخالق والمخلوقات . ومعنى هذا أن ثمة تناظراً بين الله والموجودات ، لكن مع مراعاة الفارق الهائل بينهما . فالتناظر هنا هو بين النموذج والنسخة . ويتجلى ذلك أعلى ما يتجلى في النفس : ففيها الثلوث الذي في الله : اذ فيها ثلاث قوى : الذاكرة ، والعقل ، والإرادة . وفي الله وحدة في الماهية وثلاث في الأقسام - كذلك في النفس وحدة في الماهية وثلاث في القوى . والأب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة ، والكلمة بدورها ترتبط بالأب بواسطة الروح القدس ، فكذا الذاكرة بما تحتوي عليه من صور وأفكار تولد معرفة الأفكار ، والمحبة هي التي تربط بين كليهما .

لكن النفس بعد الخطيئة في حاجة الى تطهير ، وهذا التطهير لا يمكن أن يأتي إلا من سلطة أعلى ، أي من الله ، وذلك بفضل منحة إلهية هي اللطف الإلهي Gráce . والغرض الأساسي من اللطف الإلهي هو جعل الانسان قادراً على النجاة وتحقيق الغاية منه . ان الله ، بملاء وجوده ، قد خلق نفساً عاقلة قد قدر لها السعادة الأبدية . لكنها بالخطيئة الأولى سقطت ، ولا منجاة لها إلا بلطف إلهي . ونجاتها تقوم في اكتسابها للخير الأسمى .

واللطف الإلهي يقوم بثلاث عمليات : التطهير ، التنوير ، التكميل . وهذه العمليات الثلاث هي التي سبق وأن حددها التصوف المنسوب الى ديونسيوس الأريوباغي . وقد رأى بونافتورا أنه بفضل هذه العمليات الثلاث تعود للنفس صورتها الإلهية الأصلية deiformis . إن الهدف من التصوف هو : الصعود في الدرجات التي تؤدي الى الله . ويسلك الانسان هذا الطريق اذا استعمل قواه الثلاث : الذاكرة ، العقل ، الإرادة ، على الوجه الذي ينبغي . إن

وهو : متى خلق الله العالم من العدم ؟ والجواب عند بونافتورا أن من التناقض ان يقال ان الله خلق العالم من العدم في زمان معلوم ، فما دام العالم لم يوجد قبله شيء ، فإنه حتى لم يوجد قبله زمان ، وبالتالي لا يمكن التحدث عن زمان جرى فيه فعل الخلق ، بل وجد الزمان مع الخلق . ويتناول بونافتورا بالتفصيل مشكلة أزلية العالم . فيسوق براهين لإثبات استحالة أزلية العالم :

١ - البرهان الأول هو أنه لو كان العالم أزلياً لكان لامتناهياً ، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف اليه شيء فكيف اذن نضيف الأيام المقبلة على ما لا نهاية له من الأيام الماضية ؟!

٢ - البرهان الثاني : القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود . ذلك أن كل ترتيب (نظام) يبدأ من بداية ويمر بوسط وينتهي الى نهاية . فلو كانت الدورات الفلكية سرمدية ، فإنه لا بداية لها ولا وسط ولا نهاية . وبالتالي لا ترتيب فيها . لكن تعاقب الأيام والفصول ينفي صحة هذا الزعم ، ويدل على وجود ترتيب .

٣ - والبرهان الثالث يقوم على أساس أن اللامتناهي لا يمكن عبوره . فلو كان العالم أزلياً ، أي بغير بداية ، فإنه لا بد أنه مرّ بما لا نهاية له من الدورات الفلكية . فكيف أفضت الى يوم الناس هذا اذا كانت لامتناهية ، واللامتناهي لا يمكن عبوره ؟!

٤ - البرهان الرابع : القول بلامتناهية العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي . فلو قلنا بأزلية وأبدية العالم ، لوقعنا في هذا التناقض وقلنا المتناهي يحيط باللامتناهي . وبيان ذلك أن الله وحده هو اللامتناهي ، وما عداه متناه . وأرسطو يعلمنا أن كل حركة سماوية انما يحركها عقل . فلو كان العالم لامتناهياً ، لكانت الحركات السماوية لامتناهية . لكن هذا العقل هو متناه ، لأن الله هو وحده اللامتناهي ، وما عداه متناه . فكيف يحيط هذا العقل ، وهو متناه ، بحركات سماوية لامتناهية ؟! هذا محال ، فالفرض الاصلي محال ، وهو أن يكون العالم بلا بداية ولا نهاية .

٥ - والبرهان الخامس والآخر الذي يسوقه بونافتورا لبيان استحالة سرمدية العالم هو استحالة أن يوجد معاً ما لا

مراجع

- W. A. Hollenberg: Studien zu Bonaventura, Berlin, 1862.
- Sorrento: S. Bonaventura e la sua dottrina . Napoli. 1890.
- G. Palhoriès: Saint Bonaventure , Paris, 1913.
- Et . Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure, 1^{er} ed. 1923, 2^e 1943, Vrin, Paris.
- J. M. Bissen: L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin 1929.
- J. Fr. Bonnefoy: Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1929.

بونكاريه (هنري)

Henri Poincaré

عالم رياضي فرنسي وباحث في المناهج العلمية ونقد العلم.

ولد من أسرة ممتازة في نانسي في ٢٩ أبريل سنة ١٨٥٤، وهو ابن عم ريمون بونكاريه الذي كان رئيساً للوزراء ورئيساً للجمهورية في فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى. وفي سن الخامسة عشرة أبدى اهتمامه بالرياضيات، فدخل كلية الهندسة، ثم دخل مدرسة المناجم، وعمل مهندساً للمناجم لفترة قصيرة. ثم عين أستاذاً للرياضيات في جامعة كان Caen في سنة ١٨٧٩، وبعد ذلك بعامين عين أستاذاً للرياضيات في كلية العلوم بجامعة باريس حيث كان يلقي محاضرات في الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٠٨. وتوفي في باريس في ١٧ يوليو سنة ١٩١٢. وإنتاجه غزير يشمل ٣٠ كتاباً وأكثر من خمسمائة بحث أصيل.

آراؤه

نقد بونكاريه الرياضيات، والعلوم، وانتهى من نقده إلى تقرير أمرين:

الأول: هو أن العقل يتمتع بحرية تجربة واسعة في ابتكار المفاهيمات في الرياضيات والعلوم.

النفس، وقد خلقها الله على صورته، تستطيع - بعد تلطخها بالخطيئة - أن تتطهر وتستنير وتكمل لتسترد صورة الله نقية صافية.

واللطف الإلهي إذا نزل بالنفس تملك جوهرها وقواها معاً. انه ينزل على حرية الارادة وعلى الأفعال المتوقفة على حرية الارادة. ومتى ما استولى عليها رتبها على الوجه الأتم، وثمة ثلاث عمليات تحدد حياة النفس: أن تبحث عن الله خارجها، ان تبحث عنه داخلها، أن تبحث عنه فوقها. واللطف يعيد النفس الى داخلها، كي ترتب ملكاتها، ثم عليها أن تركز حياتها في داخلها. ويتلو ذلك أن تسعى الى كمالها الخارق للطبيعة، أي ما فوق ذاتها. ويصف بونافتورا هذا الطريق في كتابه: «سفرة النفس الى الله» ويقوم هذا كله على أساس تجربة حية شخصية، ولهذا لا يمكن وصفها بعبارة عامة. غير أن بونافتورا يؤكد أن رؤية الله غير متاحة لنا في هذه الحياة الدنيا، مهما صعدنا في مدارج السفر الى الله.

وهكذا نجد أن مذهب بونافتورا يمثل ذروة التصوف النظري.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية المعتمدة لمؤلفات بونافتورا هي:

S. Bonaventurae: Opera omnia. Edita studio et cura p.p. Collegii S Bonaventurae... anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque, ad illustrata.

Claras Aquas (Quaracchi), 10 Vols. in - 4^o, 1882 - 1902.

وهذه اجزاؤها:

I- IV In IV sent. comment.

V : Opuscula theologicae.

VI: Comment. in Sacram scripturam.

VII: Comment. in Evang. S. Lucae.

VIII: Opuscula varia ad theolog, mystic, et res ordinis F. M. spectantia.

IX: Sermones.

X: Complementum.

أباسب أن كل عدد يتكوّن بإضافة الوحدة إلى العدد السابق، إلى غير نهاية، منتقلاً إلى تطبيق هذه الخاصة على بقية سلسلة الأعداد اللامتناهية.

وهذا البرهان بالإجابة هو في نظر بونكاريه «البرهان الرياضي من الطراز الأول» وهو النموذج الحقيقي للأحكام التركيبية القبلية» («العلم والفرض» ص ٢٣) وليبان حقيقة البرهان بالإجابة تفصيلاً راجع كتابنا: «مناهج البحث العلمي» (ص ١٠٦ - ١٠٩، القاهرة سنة ١٩٦٢).

٢ - الفروض في العلم:

ويعزو بونكاريه إلى الفروض في العلوم بأنواعها، دوراً كبيراً جداً. ويتنقد العبارة المشهورة التي قالها نيوتن: «أنا لا أتخيل فروضاً» بأن يؤكد أنه لا علم بغير فرض، لأن قيمة العلم والحقيقة بوجه عام تتوقف على اصطلاح convention يصطلح عليه. ونحن في اختيارنا لفرض ما نسترشد باعتبارات اليسر والسهولة Comodité.

ومن هنا يقول في ميدان الرياضيات، «إن البديهيات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية قبلية، ولا وقائع تجريبية. إنها اصطلاحات Conventions. واختيارنا، من بين كل الاصطلاحات الممكنة، يسترشد بوقائع تجريبية، لكنه يظل حراً ولا يتحدد إلا بضرورة تجنب التناقض. وإذن ما الرأي في هذا السؤال: «هل الهندسة الإقليدية صحيحة؟» الرأي هو أنه سؤال لا معنى له. انه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المتري صحيحاً، بينا القياسات القديمة باطلة، وعما إذا كانت الاحداثيات الديكارتية صحيحة، والاحداثيات القطبية باطلة! إن هندسة ما لا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى، بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها Plus commode. والهندسة الإقليدية هي وستظل - أيسر هندسة: أولاً، لأنها هي الأبسط، وثانياً، لأنها أكثر انطباقاً على خواص الأجسام الصلبة الطبيعية، هذه الأجسام التي تقترب منها أعضاؤنا وأبصارنا، ومنها نصنع آلات القياس» («العلم والفرض» ص ٦٦ وما يتلوها).

وكذلك الشأن في علم الفلك والفيزياء وسائر العلوم، بعض الفروض أيسر من البعض الآخر.

٣ - قيمة العلم:

لكن ليس معنى هذا أن العلم، من حيث هو وسيلة

والثاني: إن النظريات الرياضية والعلمية هي في جوهرها اصطلاحية وفروض ميسرة.

١ - فلسفة البرهان الرياضي:

وفي كتاب «العلم والفرض» (ص ٩ - ٢٨) بحث بونكاريه في طبيعة البرهان الرياضي، فبدأ بأن تساءل عما إذا كانت الرياضيات - إذا كانت تقوم على أساس القياس - لا ترجع إلى تحصيل حاصل هائل. «إن القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره، فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الذاتية، فيجب أن يكون في الوسع رده إليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن إضافة أي شيء إلى المعطيات التي نقدمها له، وهذه المعطيات تنحل إلى بعض من البديهيات. وليس للمرء أن يجد شيئاً غيرها في النتائج».

لكننا، مع ذلك، نجد الرياضي يقول لنا إنه يعمم قضية معلومة من قبل. فهل المنهج الرياضي يسير من الجزئي إلى العام؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن أن يسمى استدلالياً؟ وفضلاً عن هذا، فإنه إذا كان علم العدد تحليلياً خالصاً، فيبدو أن العقل الممتاز بعض الامتياز يستطيع، بنظرة واحدة، أن يدرك كل حقائقه.

«إذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة، وأنه بالتالي يتميز من القياس» (ص ١١).

ما هذه القوة الخالقة الخاصة، انها «قوة العقل. الذي يعرف نفسه قادراً على تصور التكرار، إلى غير نهاية، ليفعل واحد، ما دام هذا الفعل كان ممكناً مرة. فللعقل عن هذه القوة عيان مباشر، ولا يمكن أن تكون التجربة بالنسبة إليه غير مناسبة لاستخدامها، وبهذا، للشعور بها» («العلم والفرض» ص ٢٣ - ٢٤).

وعلى هذا يرى بونكاريه أن البرهان الرياضي يقوم على أساس البرهان بالإجابة Raisonement par recurrence أو ما يسمى أيضاً باسم الاستقراء الرياضي نظراً للشبه بينه وبين الاستقراء التجريبي، إذ كلاهما يعمم بأن ينتقل إلى التطبيق على كل الأحوال. ولكن بين الاستقراءين فارقاً كبيراً، من حيث أن الاستقراء التجريبي يبدأ من الوقائع منتقلاً إلى القوانين، وليست به دقة، بل فيه عنصر المجازفة وعدم الاحكام، أما الاستقراء الرياضي فدقيق، يبدأ من خاصية أساسية للسلسلة اللامتناهية من الأعداد الصحيحة القائمة على

والموسيقى. إنهم يعجبون بالانسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال، ويدهشون حين يفتح لهم كشف جديد أفقاً غير متنتظر (الكتاب نفسه ص ١٣٩)

٤) الاحتمال والصدفة:

والاحتمال Probabilité يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية، وأطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم. ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين: الحالة التي بدأت منها، والقانون الذي تبعاً له تتغير حالتها. لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون، دون أن نعرف الحالة المبدئية. ولا مفر حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال. وثم أحوال أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة المبدئية، بل وأيضاً القوانين. ثم ان الظروف هي من التعقيد والتشابك بحيث يكفي أن يخفي عنا عامل صغير، لكي نخفق في تحديد النتائج. وقد يحدث أن يكون لسبب صغير جداً - يندّ عنا إدراكه - نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتبينها. والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لحدوث فروق كبيرة في النتائج. وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ. وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم. فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسلتان مختلفتا الجنس (ذكر وأنثى) كانت كل منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المسترسة التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقريّة. وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاخصاب، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون، فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية («العلم والمنهج» ص ٩٥).

مؤلفات بونكاريه

في فلسفة العلم ومناهج البحث

- La Science et l'hypothèse, Paris, Flammarion 1962
- La Valeur de la Science, Paris, 1905, Flammarion
- Science et Méthode, Paris, 1906 Flammarion
- Dernières pensées, Paris, 1913 Flammarion

وقد جمعت مؤلفاته في ١١ مجلداً ونشرت في باريس ١٩٢٨ - ١٩٥٦ ويتضمن المجلد الثاني ترجمة لحياته بقلم G. Darbon، كما يتضمن المجلد الحادي عشر المحاضرات التي ألقى بمناسبة الذكرى المئوية لميلاده.

للمعرفة، عديم القيمة، وأن قيمته الوحيدة في تيسير العمل. يقول بونكاريه: «لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم، وإلا فهل ينبغي علينا أن ندفع بالطلان الدراسات التي قامت عن النجم المسمى بالشعري العبور Sirius، بحجة أن من المحتمل ألا يكون لنا أدنى تأثير على هذا النجم؟ في نظري أنا، الأمر على العكس من ذلك: إن المعرفة هي الغاية، والعمل هو الوسيلة» («قيمة العلم» ص ٣٢٠).

وفيما يتصل بدور العلم في صنع العلم، يؤكد بونكاريه أن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم، بل يصنعها من الواقعة الغليظة fait brut. وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية. وكل ما يخلقه العالم في واقعة ما هو اللغة التي يعبر بها عنها.

ويقول: «حين نتساءل: ما هي القيمة الموضوعية للعلم؟ فإن هذا لا يعني: هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء: بل معناه هو: هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء.

ويرفض بونكاريه كل نفعية وضعية، وكل محاولة لإخضاع البحث العلمي للتطبيق. يقول: «إن العلم الذي يُطلب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل. فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا ارتبطت بعضها ببعض. فإن لم يتعلق المرء إلا بتلك التي يترقب المرء منها نتيجة مباشرة، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى، ولن تكون هناك سلسلة متصلة» («قيمة العلم» ص ١٣٨). ويقول: «إن الواقعة المنعزلة تلتفت كل الأنظار: نظر الرجل العادي ونظر العالم، لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفيزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع غمائلها عميق، ولكنه خفي... إنه يستشعر تحت الواقعة الغليظة، روح الواقعة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

لكن هذا لا يمنع من نشدان المنفعة التطبيقية للعلم، لكن بشرط أن تكون المنفعة بمعناها العالي النزبه. وبونكاريه يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض:

١ - أنها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة.

٢ - أنها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان.

٣ - وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً: فأصحاب الرياضيات يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي يشعر بها المرء من الرسم

مراجع

- Ed. Le Roy: «Science et Philosophie» in Revue de Métaphysique et de Morale, Vol. 7 (1899), P. 375, 503, 706; vo. 8 (1900) p. 37.
- J.S. Hadamard: The Early Scientific Work of Henri Poincaré. Rice Institute Pamphlet, Vol. 9, n. 3, Houston, Texas 1922.
- Idem: The later Scientific Work of Henri Poincaré. ibidem, vol. 20, n. 1 Houston, 1933.
- Revue de Metaphysique et de Morale vol. 21. (1913), pp. 585- 718.
- A. Roy: La Théorie de la physique chez les Physiciens contemporains, 1907.

بيران

Maine de Biran

فيلسوف نفساني فرنسي. ولد في برجراك Bergerac في ١٩ نوفمبر سنة ١٧٦٦. وتوفي في ٢٠ يوليو سنة ١٨٢٤ في باريس.

اسمه الاصلي هو François - Pierre Gontier de Biran ، ولد في أسرة عريقة أصلها من اقليم ليموج ثم استقرت في اقليم Périgord في القرن الرابع عشر، وحينها بلغ العشرين من عمره اتخذ اسم Maine de Biran وتعلم أولاً في مدارس «أصحاب العقيدة» Doctrinaires في مدينة Périgueux حيث درس المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات. ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره ذهب الى باريس وانخرط في الحرس الخاص بالملك. وفي يومي ٥ و ٦ اكتوبر سنة ١٧٨٩ دافع عن قصر فرساي ضد الثوار، ولما تقرر تسريح الحرس الخاص، بقي مين دي بيران في باريس، وتعمق في دراسة الرياضيات. وحوالي سنة ١٧٩٣ صارت إقامته في باريس خطراً على حياته بوصفه احد جنود الحرس القدماء الخاص بالملك. فترك باريس وعاد إلى أقليم بريجور Périgord. ولما سقط روبيسير في سنة ١٧٩٥ صار مين أحد المديرين الاثنين لمحافظة الجيروندي. وفي سنة ١٧٩٧ انتخب في مجلس الخمسمائة،

لكن انتخابه ألغى، بعد ستة اشهر، فيما تولت حكومة الادارة الحكم في فرنسا في انقلاب ١٨ فركتيدور. وإبان امبراطورية نابليون صار في سنة ١٨٠٥ مستشاراً لمحافظة الدوردوني Dordogne ، وفي سنة ١٨٠٦ نائب محافظ برجراك. وبعد سقوط نابليون وإعادة الملكية في سنة ١٨١٥، انتخب مين نائباً عن بلدة برجراك في المجلس النيابي وعين مستشاراً للدولة، وعضواً في لجنة الداخلية. وعلى الرغم من اشتغاله بالأمور السياسية، فإنه لم يسع أبداً الى أن يلعب دوراً أساسياً في السياسة، لأنه في نفس الوقت كان مشغولاً بأمور الفكر، وكان يسجل «يومياته» التي تعد من أهم الآثار الفلسفية النفسانية.

وانتاجه غير منتظم، بل هو في غالبه شذرات، أو دراسات جزئية في موضوعات من علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق والدين والتعليم الخ. وأهم أبحاثه:

- ١ - «تأثير العادة في ملكة التفكير»، سنة ١٨٠٢.
- ٢ - «في تحليل التفكير»، سنة ١٨٠٥.
- ٣ - «الادراك المباشر»، سنة ١٨٠٧.
- ٤ - «بحث في الادراكات الغامضة»، سنة ١٨٠٧.
- ٥ - «بحث في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان» ، سنة ١٨١١
- ٦ - «بحث في أسس علم النفس»، سنة ١٨١٢.
- ٧ - «الفحص عن دروس في الفلسفة تأليف لاروجير» أو «تأملات في مبدأ علم النفس وحقيقة معارفنا ونشاط النفس»، سنة ١٨١٧.
- ٨ - «شذرات متعلقة بأسس الأخلاق والدين» سنة ١٨١٨.
- ٩ - «فحص نقدي عن آراء دي بونالد»، سنة ١٨١٨.
- ١٠ - «تأملات جديدة في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨٢٠.
- ١١ - «مقال عن «ليبنتس» نشر في «كتاب السير العام».

لا بد من أجل دراسة فكر مين دي بيران - من بيان

أو منفعة وفاعلة معاً. وإذا وازنت الحركة الحساسة أو عدلت فيها، فإن الانطباع يكون ادراكاً perception .

والاحساس اذا تكرر ضعف لأن «نبرة» العضو تنخفض، مما ينجم عنه اختلال في توازن النظام الحيوي، فيتجه الجهاز العضوي الى رفع النبرة التي انخفضت، وهذا يجعل الفرد يبحث عن وسائل استثارة متزايدة في الاصطناع، الخ.

ان ما يميز العادة، في نظر بيران، هو ضعف انطباع المجهود بتكراره، وانتقال الوعي الى اللاوعي، حتى انه اذا صار هذا المجهود صغيراً فلن يكون ثمة شعور بالحركة ولا إرادة.

والعادة لا تبدل انطباعاتنا إلا بسبب سلبيتها. ولو ردت كل ملكات الانسان الى الاحساس بضروبه المتنوعة، كما يحتسب كونديك، لأحدثت العادة لها تأثيراً مفسداً. وخير تأثير للعادة هو ذلك المتصل بملكاتنا المحركة.

٢ - الاحساسات:

ويتناول مين دي بيران موضوع الاحساسات في كل ما كتبه تقريباً حتى مؤلفه الأخير وعنوانه: «أبحاث جديدة في الأنثروبولوجيا».

ينعى بيران على كونديك ومدرسته، فيها يتصل بالاحساسات، بأنهم وقعوا في خطأ بالغ حين عموما على كل الاحساسات ما لا ينطبق إلا على بعضها. فهم مثلاً لم يميزوا بين الاحساسات الامتثالية والاحساسات الحسية المحضة، بين الاحساسات التي تقبل شكل المكان وبين تلك التي تقبل شكل الزمان، بين تلك التي تفترض الشعور بالآنا، وبين تلك التي تتم دون شعور... وهكذا.

فجاء مين دي بيران وميّز بين صنفين من الإحساس:

(أ) الانطباعات السلبية الخالصة، وهي تظل اجنبية. عن القوة المحركة، وبالتالي عن الآنا.

(ب) الانطباعات التي تقع على الخواص الخارجة بواسطة أسباب خارجية عن الذات والأعضاء الخاصة بهذه الخواص خاضعة - بدرجات متفاوتة - للقوة المحركة.

علاقته بفلسفة كونديك وتلاميذه: شارل بونيه، وكابانيس، ودستوت دي تراسي. وهم جميعاً بمن فيهم مين دي بيران يتحدثون عن كونديك باعتباره «أستاذهم المشترك». وبيران نفسه يقول في رواية أولى لبحثه «في تحليل الفكر» (حوالي سنة ١٨٠٥): «على الرغم من أن تفكيري الخاص أفضى بي الى طريقة نظر مضادة لطريقة نظر كونديك فيها اسميته علم الملكات الانسانية... فإني أقرر مع ذلك بأن تلميذ ومعجب بمؤلف «بحث في أصل المعارف الانسانية» و«فن التفكير والبرهنة» وغير ذلك من المؤلفات، وهذا المؤلف هو كونديك».

وستناول فيها يلي الموضوعات الرئيسية التي تناولها بيران وموقفه منها:

١ - العادة:

سنة ١٧٩٩ طرح «المعهد الفرنسي» موضوعاً للمسابقة عنوانه: «حدد تأثير العادة في ملكة التفكير، وبعبارة أخرى، بين الأثر الذي يحدته في كل ملكة من ملكاتنا العقلية كثرة تكرار نفس العمليات. فتقدم بيران يبحث في هذا الموضوع نال به تقدير «مشرف جداً» دون أن ينال الجائزة، ثم أعاد «المعهد» نفس الموضوع فعدّل بيران في بحثه الأول ونال الجائزة.

يبدأ بيران، بوصفه تلميذاً مخلصاً للمذهب كونديك، من الاحساس... ويستخدم في التعبير عنه كلمة «انطباع» impression لكنه يحدد أنه يقصد نفس المعنى المفهوم من الاحساس، ويضيف قائلاً: «ان ملكة قبول انطباعات هي الأولى والأعم بين كل الملكات التي تتجلى في الكائن العضوي الحي. إنها تشتمل عليها جميعاً: إذ لا يمكن تصوّر ملكة أسبق منها أو بدونها» («العادة» ص ١٢). ويقول: «أقصد بالانطباع impression ناتج فعل موضوع في جزء حي».

والانطباع يكون سلبياً اذا كنت لا املك أية وسيلة لمنعه أو لتعديله. أما إذا كنت قادراً على منعه أو تعديله فإنه يكون إيجابياً، أو فعلاً active، مثل أن أحرك أحد أعضائي، وحين أنتقل من مكان إلى آخر فيحدث تغير، وفي هذه الحالة فإن الانطباع يؤلف جزءاً من ذاتي.

يبد أن غالبية الانطباعات هي سلبية وموجبة معاً،

٣ - الأنا:

مستقل عن واقعه، لكنه يعتقد مع ذلك أنه موجود جوهرى ويعتقد ذلك بطريقة مباشرة وضرورية.

وقول ديكارت: «أنا أفكر فأنا اذن موجود» يعارضه بيران بقوله: «اني أحس نفسي أو ادرك نفسي على اني علة حرة، فأنا اذن علة فعلاً وحقاً» ويقول في موضع آخر: «اني أريد، اني أفعل، اذن أنا موجود» (مؤلفاته، نشرة كوزان جـ ٣ ص ١٩٥). وفي كتابه «علم الانسان» يهاجم ديكارت قائلاً: «إذا كان ديكارت قد ظن أنه وضع المبدأ الأول لكل علم، والحقيقة الأولى للبيئة بنفسها حين قال: «أنا أفكر، فأنا اذن شيء أو جوهر مفكر» - فاننا نقول خيراً من ذلك وعلى نحو أكثر تحديداً، مع بيئة الحس الباطن التي لا تدحض: «أنا أفعل، أنا أريد، أو افكر في الفعل في ذاتي، فأنا اذن أعرف اني علة، وأنا اذن أوجد فعلاً بوصفي علة أو قوة». (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي جـ ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠).

ومن هنا لا معنى لوضع الحرية موضع التساؤل: «لأن الحرية أو فكرة الحرية، اذا ما أخذت في بنوعها الحقيقي، ليست شيئاً آخر غير الشعور بنشاطنا أو بتلك القدرة على الفعل وعلى خلق المجهود المكوّن للأنا. والضرورة القابلة هي الشعور بانفعالنا» (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي جـ ١ ص ٢٨٤).

٤ - النفس أو الروح:

لكن لا يوجد أي عيان intuition أو تجربة أو استنباط يسمح لي بالانتقال من معرفة الأنا الى معرفة النفس بوصفها جوهرًا مستقلاً. والله وحده، هو الذي يعرف النفس... أما أنا، أي الانسان، فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس (الروح) إلا مرتبطة ببدن، ولا يعرف الانسان كيف تفعل النفس ولا كيف يتلقى الانطباعات. «لكيما أعرف ما هي نفسي (روحي) monâme فلا بد أن أكون في مكان الله نفسه» («علم الانسان» ص ٢٨٠). لكن الشخص لديه علم تام بوجوده بوصفه فاعلاً.

وبالجملة فنحن نعتقد في وجود النفس (الروح) «بضرب من الالهام قوّته تجهل نفسها تماماً ولكنه هذا أشد سيطرة وقوة» («الوقائع النفسانية والفسيولوجية» ص ١٣٣).

المجهود، والارادة، والادراك البينّ aperception للأنا هي معانٍ لا ينفصل بعضها عن بعض، لأنه لا يوجد مجهود إلا وهو إرادي، وكل فعل إرادي ينطوي على مجهود، والمجهود هو الشرط الضروري والكافي للادراك البينّ. «ان الاحساس الباطن هو في نظري الاحساس بالمجهود أو نشاطنا المحرّك» (بحث في الأسس ص ٩٥) «والعلة أو القوة التي تضطلع فعلياً بتحريك الاجسام هي قوة فعالة نسميها الارادة»، والأنا هو بعينه هذه القوة الفعالة» (الكتاب نفسه ص ٨٧). ويعني مين دي بيران بـ «المجهود» معنى أوسع مما نفهمه منه عادة. فعنده ان المجهود ملازم ليس فقط لكل فعل، بل لحالة اليقظة بوجه عام، والمجهود يستمر طالما كان الشخص يسيطر على عضلاته الإرادية. والمجهود مفهوماً على هذا النحو هو «الفعل الأول للإرادة» والفعل الارادي، بالمعنى الحقيقي، لا يقوم في «حركات مُحسّ بها، بل مفعولة بقوة هي خارج الاحساس ومتفوقة عليه» («بحث في الأسس» ص ٦٩). وهذه القوة هي قوة فعل وتحريك. وهكذا تتحدد الارادة على أنها قدرة على المبادرة، دون أية علاقة بغاية.

وعند الايديولوجيين Ideologues أنه لا يمكن تصور موجود خارج احساساته، وإدراك الأنا لا ينفصل عن الاحساسات التي يشعر بها هذا الأنا. أما مين دي بيران وان أقرّ بالشرط الأول من هذا الكلام، فإنه لا يقر بالشرط الثاني، بل يرى أن الشعور بالأنا مرتبط بنوع متميز تميزاً جذرياً عن الحساسية. ان الشعور بالأنا يقوم في الشعور بالمجهود. وآية ذلك أن لدى كل انسان شعوراً باطنياً sens intime بوجود الفردي الواحد الأخذ، بينها احساساته وصوره وامثالاته متعددة وفي تغير مستمر. «انه لا توجد واقعة بالنسبة إلينا إلا بقدر ما يكون لدينا وعي بوجودنا الفردي وشعور بشيء ما، موضوع أو تغير، يتعاون مع هذا الوعي بالوجود الفردي، الذي نسميه في علم النفس باسم الوعي conscience، ولا توجد واقعة يمكن أن يقال انها معلومة أو معروفة من أي نوع» بدون هذا الوعي («بحث في الأسس» ص ٧٨). وبواسطة احساس الذات بذاتها هذا يتميز الشخص ليس فقط من كل موضوع، بل وأيضاً من احساساته الخاصة به وأفكاره وامثالاته.

صحيح أن الأنا إذا تأمل نفسه لا يدرك فوراً أنه جوهر

٥ - الحياة الثالثة:

يتميز بيران بين ثلاثة أنواع من الحياة: «الحياة الحيوانية، والحياة الانسانية، وحياة الروح. فالحياة بالنسبة الى الانسان معناها قبل كل شيء تجاوز مرتبة الحيوان. وما يميز حياة الحيوان هو انها مركز الانفعالات العمياء وكل ما فيها هو غير مشعور به وغير إرادي وغير حر. ان الحيوان يعيش دون أن يعرف حياته، وبحس دون أن يدرك أنه يحس. انه لا يشعر بأن له أنا. أما الحياة الانسانية فتبدأ من حيث تنتهي الحياة الحيوانية، أي من حيث يبدأ الأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة. ومعنى هذا أن الانسان لا يحيا حياة انسانية خالصة إلا بالقدر الذي به لا يكون العوبة في أيدي الوجدانات (الشهوات) العمياء، ان الانسان يشارك في الحياة الحيوانية، لكنه فوق هذا يشارك في حياة الروح التي هي فوق انسانية، أي أن حياة الروح تتجاوز ليس فقط الحياة الحيوانية، بل والحياة الانسانية أيضاً. وحياة الروح هذه حياة يتحرر فيها الانسان من نير الانفعالات affections والشهوات، وفيها تسمع العبقريه والجني الذي يقود النفس وينيرها كأنه انعكاس للألوهية، ولا يحدث في الحس أو الخيال إلا ما يريده الأنا أو توحى به القوة العليا التي فيها يفنى هذا الأنا وبها يتحد. (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي جـ ٣ ص ٥١٢).

٦ - الله:

وهكذا ينتهي مين دي بيران الى صوفية عالية وروحية عميقة. ويعجب بيران من «اولئك الناس الذين يسعون بعيداً باحثين عما هو قريب منهم وساكن في باطنهم» («الأخلاق والدين» ص ٢٧٥) ذلك أنه يرى أنه ليس من العسير الانتقال من فكرة المطلق - كما حددها - الى فكرة الله. فقد تبين كيف أن العقل ينتقل من معرفة الأنا، بوصفه قوة نسبية، الى فكرة قوة مطلقة هي الضمان لاستمرار الأنا وهويته. فابتداء من فكرة المطلق هذه يصل المرء الى فكرة الله: وشرح ذلك أننا نعتقد أن النفس (الروح) هي العلة الدائمة للأنا، ومن المستحيل ألا نعتقد صحة ذلك. وبالمثل نحن مضطرون الى الاعتقاد أن النفس بدأت في الوجود قبل اتحادها بجسم. «يوجد اذن علة مطلقة لوجود النفس، وهذه العلة هي الله» («الدين

والاخلاق» (ص ٢٧٥). وهذه العلة المطلقة لنفس هي العلة المطلقة لكل جوهر ولكل موجود. ففكرة الله هي اذن الحل الطبيعي لمسار العقل الذي يبدأ من الادراك البين المباشر، ويمر بأفكار العلة المطلقة والجوهر، ويصل الى فكرة الله.

مراجع

- P. TISSERAND: L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme. Paris, Alcan, 1909.
- A. DE LA VALETTE — MONBRUN: Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran, d'après de nombreux documents inédits, Fontemoing, 1914.
- L. BRUNCHVIG: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, t. II. Paris, Alcan, 1927.
- V. BELBOS: Maine de Biran et son œuvre philosophique. Paris, Vrin, 1931.
- G. LE ROY: L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran. Paris, Boivin, 1937.
- R. VANCOURT: La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Paris, 1941. 2^e éd. Aubier, 1944.
- H. GOUHIER: Les conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1947.

بيكون (فرانسييس)

Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban.

فيلسوف وسياسي انكليزي. ولد في ٢١ يناير سنة ١٥٦١، في لندن، وتوفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦ في لندن.

(أ) حياته:

كان أبوه سير نقولا بيكون حاملاً لأختام = (وزير العدل) الملكة اليصابات، المشهورة، وكانت أمه عميقة الثقافة شديدة التدين وكان فرانسيس الابن الأصغر. ودخل فرانسيس كلية الثالوث في جامعة كمبردج وهو في سن الثانية عشرة فأظهر نبوغاً كبيراً جداً، ما لبث أن لفت نظر

«دفاع في أمر بعض الاتهامات الموجهة الى المرحوم إيرل أسكس» وفيها دافع عن مسلكه قائلاً انه جعل واجبه فوق عاطفته نحو صديقه، وأن مسلكه هذا تبرره الأخلاق! ورغم ذلك لم تكافئه اليبصابت بما كان يصبو إليه!.

فلما ماتت، وتلاها على العرش جيمس الأول (من أسرة ستيوارت) تقرب الى هذا الأخير ونال حظوة كبيرة لديه، فعينه أولاً عاماً solicitor general ثم مدعياً عاماً attorney general ثم لورداً حاملاً للمختم الكبير (وزير العدل) وهو المنصب الذي كان يشغله أبوه من قبل. وحدث في أثناء توليه هذا المنصب أن طلب الملك جيمس الأول تعذيب أحد المسجونين لحمله على الاعتراف بأنه مذنب، وافق بيكون على ذلك، بينما رفض المدعي العام الآخر، سير ادوارد كوك وقارم الملك. فكافأه الملك على هذا العمل الشائن بأن عينه في ارفع منصب وهو Lord chancellor ومنحه لقب بارون فصار من النبلاء، وهو في السابعة والخمسين من عمره!

بيد أن سفالات بيكون هذه ما لبثت أن تلتها المحن والويلات. فقد اتهم، وهو في سن الستين، بأنه تلقى رشوة من أحد المتخاصمين في احدى القضايا، فحوكم ووجد مذنباً، فحكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. ولم ينكر بيكون التهم الموجهة اليه، لكنه اعتبر طرده من الوظائف محنة أصابته لا عقاباً له. وافر بأنه «ضعيف الإرادة» في مقاومة الشر والفساد، وأنه «شارك في مفاسد أهل العصر». وكان الحكم على بيكون هو بغرامة كبيرة، والسجن، والتجريد من الحقوق المدنية. لكن الملك أصدر قراراً بالعفو عنه، مكثفياً بعزله من كل مناصبه. ويظهر أن الملك قد جعل منه كبش فداء لما اضطر الى عقد البرلمان في سنة ١٦٢١ وبعد ذلك عاش بيكون خمس سنوات عيشة خاصة منعزلة. لكنه لما توفي جيمس الأول حاول العودة الى مسرح الحياة العامة. غير أنه ما لبث أن توفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦، نتيجة مرض أصابه وهو يجري تجربة تجميد لدجاجة ليرى كم تعيش. فأصيب بالتهاب رئوي.

(ب) مؤلفاته:

وعلى الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالاحداث، فإن بيكون ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم

الملكية اليبصابت. فشجعت أمه على التحصيل العلمي، بينما أمل منه أبوه أن يصبح دبلوماسياً.

وتوفي أبوه وهو في الثانية عشرة. ولما كان هو الابن الاصغر فإنه لم يرث شيئاً، ووجد نفسه خاوي الوفاض. فاتجه الى دراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المدرة للربح الوفير. وحصل على اجازة في القانون في وقت قصير جداً ومارس المحاماة وبرز فيها، وفي سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أو شك أن يصير مدعياً عاماً عُرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكية، هاجمها في البرلمان. فعدلت الملكية عما انتوته من تعيينه مدعياً عاماً attorney general. فاثرت هذه الحادثة في نفس بيكون، وهو الطموح الى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الاخلاص في الحق والنزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أن المجد في الدنيا لا ينال إلا بالنفاق والخداع والغدر والخيانة! ولما كان الطموح الى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك الخسيس لتحقيق أطماعه.

ذلك أنه كان صديقاً حميماً لأيرل اسكس Earl of Essex وسعى هذا بقوة ومثابرة لتوفير منصب رفيع لبيكون، وكان أيرل اسكس مقرباً الى الملكية. لكن الملكية بدافع من موجدتها على بيكون بسبب نقده لسياستها الضرائبية، رفضت تعيينه في المنصب الذي كان يسعى له فيه صديقه إيرل اسكس، منصب المدعي العام attorney general. وعوّضه إيرل اسكس بأن منحه احدى ضياعه. لكن حدث بعد ذلك بسنوات قليلة أن فقد إيرل اسكس حظوته لدى الملكية اليبصابت، واتهم أسكس بالخيانة. أئدري بمن استعانت الملكية لتبرير الاتهام؟ ببيكون نفسه، ضد ولي نعمته وصديقه الحميم إيرل اسكس!! لقد استدعت الملكية بيكون وطلبت منه اعداد صحيفة الاتهام ضد اسكس فحاول بيكون في أول الأمر أن يعقد مصالحة بين الملكية واسكس، لكن لم تغلج محاولته، وأطاع الملكية فيما أمرته به، بل اجتهد في تلمس الحجج وكيل الاتهامات لصديقه وولي نعمته. ولما قدم اسكس للمحاكمة تولى بيكون نفسه مهمة المدعي العام، وكان أعرف الناس بخبايا صديقه، فحكم على إيرل اسكس بالاعدام ونفذ الحكم. وقد دافع بيكون عن مسلكه الشائن الخسيس هذا في رسالة بعنوان:

ووضع المناهج العلمية، المؤدية الى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الانسانية.

لقد كان بيكون يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي الى ما أسماه باسم : *instauratio magna* (الاصلاح العظيم).

ويمكن تقسيم انتاجه الى اربعة أقسام:

أ) الدعوة الى تقدم العلم وتصنيف العلوم وتحديثها.

ب) المنهج العلمي.

ج) جمع المواد.

د) الفلسفة بعامة والسياسة.

ويندرج في القسم الأول المؤلفات التالية:

- 1) The Advancement of Learning, 1605
- 2) De dignitate et augmentis scientiarum, 1623.

في مكانة العلوم وتنميتها.

- 3 - Descriptio globi intellectualis, 1612.

وصف الكرة العقلية

ب) ويندرج في القسم الثاني، وهو الأهم:

- 1) Novum organum «الأورغانون الجديد»

بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨، ثم عدل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠

- 2) Cogitata et visa, 1607 «المعقولات والمريثات»
- 3) Temporis partus maximus «الميلاد العظيم للزمان»

ويقصد به: الميلاد العظيم للعلم.

ج) ويندرج في القسم الثالث:

- 1) Historia venturum «مواد عن الرياح»
- 2) Historia vitae et mortis «مواد عن الحياة والموت»
- 3) Historia densi et rari «مواد عن الكثيف والمخلخل»
- 4) Sylva sylvarum, 1627 «غابة الغابات»

د) أما الباب الرابع فليس يندرج فيه إلا القليل، إذ

لم يستطع بيكون أن يضع قواعد الفلسفة التي سارع الى وصفها.

ويندرج فيه:

- 1) Essays, 1597 «مقالات» في الصفات الأخلاقية والفضائل
- 2) New atlantis, 1627 «أطلنطس الجديدة»
- 3) De sapientia veterum, 1609 «في شيوخ الحكمة»
- «سلم العقل» أو «خيط التيه»
- 4) Scala mentis sive filum labyrinthi «ارهاصات الفلسفة»
- 5) Podromi sive anticipationes philosophiae

ج) مذهبه: تصور جديد للعلم:

دعا بيكون الى تصور جديد للعلم وغايته ومنهجه.

١- أما من حيث تصور العلم فإنه رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.

٢- وأما غاية العلم فهي تمكين الانسان من السيطرة على الطبيعة، ومعنى هذا أن العلم يجب أن يكون نافعا في العمل.

٣ - أما المنهج فهو الاستقراء الناقص في مقابل الاستقراء الكامل الذي ظنه أرسطو أنه وحد المولد لليقين في العلم. ذلك أنه رأى أن «الفلسفة الطبيعية» لم تحوز تقدما يذكر منذ عهد اليونانيين، بل ان الفلاسفة المحدثين يعرفون، في بعض الموضوعات، أقل ما كان يعرف اليونانيون. وقد أعجب بيكون بالفلاسفة الماديين اليونانيين، بينما ازدري أفلاطون وهاجم أرسطو. وأنهى على المحدثين من الفلاسفة لأن المعرفة تقدمت في فروع أخرى، بينما ظلت عقيمة في ميدان الفلسفة الطبيعية، وذكر بيكون من ألوان التقدم في غير ميدان الفلسفة: الاكتشافات الجغرافية التي قام بها المكتشفون وخصوصاً ماركو بولو، والمخترعات في ميدان الصناعة مثل اختراع فن الطباعة واختراع البارود، كما خص بالذكر الاكتشافات العظيمة في علم الفلك بفضل كوبرنيكوس وجاليليو. هؤلاء صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد في حاجة إلى فلسفة جديدة. والفلسفة التقليدية صارت عقيمة ولا تصلح لهذا العالم الجديد. إن الفلاسفة التقليديين مثلهم مثل العنكبوت: لقد نسجوا أنسجة جميلة رائعة استمدوها من بطونهم، لكنهم لم يكونوا

من أجناس الناس. فبما هو مغروس في طبيعة الانسان أن يظن أن الحواس تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن الواقع. والناس ينسون بهذا أن ادراكهم الحسية تعتمد على الأقل على عقولهم، وبالتالي فإن معرفتهم الحسية نسبية. وقوى الادراك الحسي فينا كثيراً ما تعمل كالمرآة الزائفة فتشوه ما تعكسه من الخارج. ثم ان عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظاماً مستمداً من أنفسنا، ولا يتسبب الى الحقيقة الواقعية في الخارج. ومن أمثلة أصنام القبيلة أيضاً ميلنا الى تصديق ما نحب أن يكون صحيحاً. فمثلاً إذا رأينا حلماً قد تحقق، فإننا نشب الى هذه النتيجة وهي أن الأحلام تنبوءات صحيحة بما سيقع، مع أننا نعرف أحلاماً أخرى من الأحلام التي شاهدناها لم تتحقق. ولعلاج هذه الحالة ينصح بيكون بوضع لوحتين: لوحة لأحوال تحقق النتيجة، ولوحة أخرى لأحوال عدم تحققها.

ثم المقارنة بعد ذلك بين كلتا اللوحتين.

ب) أصنام الكهف: وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف المشهورة التي عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاوره «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») ومفادها أن الانسان أسير حواسه. يقول بيكون: «إن لكل انسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوه نور الطبيعة الواصلة اليه». فكل واحد منا يميل الى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يهواه من آراء ونظريات.

ج) أصنام السوق: *Idola fori* ويسمى بهذا الاسم لأنها تتعلق باللغة، واللغة هي وسيلة التفاهم والتبادل بين الناس، والتجارة هي تبادل في السوق. والأخطاء الناجمة عن اللغة تقع في حالتين: حالة اشتراك معاني الألفاظ، فيدل اللفظ الواحد على عدة معاني مختلفة، فيقع الخلط أو التمويه. والحالة الثانية هي أن نعد الألفاظ من الأشياء فنستغني بالألفاظ عن الأشياء والوقائع والأفعال.

د) أصنام المسرح *Idola theatri* ويقصد بها الأخطاء التي تسربت الى نفوس الناس من المذاهب الفلسفية المختلفة. وفي رأي بيكون أن هذه المذاهب هي كالمسرحيات: أي مخترعة أبدعها أصحابها، ولا يناظرها شيء في الواقع الحقيقي. فبعض المذاهب «يقود التجربة كأنها أسير في مركب»، وبعضها الثاني موقفه أسوأ من موقف الأول لأنه

على اتصال بالواقع الحقيقي وهذا هو الواجب الملقى على الفلسفة الجديدة: الاتصال بالواقع الحقيقي.. وإلى جوارهم عاش الكيميائيون الصنعويون *alchemists* الذين كان شأنهم شأن النمل: يجمع المواد من أي مصدر كان ويكدها ولا يدري ماذا يصنع بها. هؤلاء العناكب والنمل لم يكونوا نماذج طيبة، بل ينبغي اتخاذ نموذج آخر، هو نموذج النحل الذي يفيد مما يجمع فيصنع منه عسلاً مفيداً. فها هو البرنامج الذي وضعه بيكون لتحقيق هذا المطلب؟ هذا البرنامج يتلخص في النقاط التالية:

١ - وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.

٢ - تقرير المبادئ الأساسية لفن تفسير الطبيعة.

٣ - جمع المعطيات التجريبية من الملاحظة.

٤ - اجراء التجارب.

٥ - استخدام الاستقراء، بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيكون، في تحصيل العلم.

٦ - تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.

٧ - وضع أثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.

٨ - وضع فلسفة شاملة في الطبيعة.

ولم يحقق بيكون إلا القليل جداً من هذا البرنامج، لكن حسب أنه وضعه، وفي هذا يقول: حسي أن أكون قد ركبّت الماكينة، وما عليّ إذا كنت لم أشغلها».

٢- الأصنام: وتمهيداً لتركيب هذه الآلة، كان عليه أن يكسر الأصنام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الاسكلائية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابية. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وبلاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ، بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، فنعته بأنها أصنام تستعبد عقولهم. وقسم هذه الأصنام الى أربعة أقسام:

أ) أصنام القبيلة *Idolae tibi* وسماها بهذا الاسم لأنها منغوسة في الطبيعة الانسانية وفي كل قبيلة أو جنس

«أهم كل تجربة». والبعض الثالث يكتفي بعدد قليل غامض من التجارب ليستقل منها بسرعة إلى قانون عام كلي. وإلى وضع فلسفة في الطبيعة. وفريق رابع يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وتلك كانت غلطة أفلاطون في نظر بيكون «وليس فقط الفلسفة الخيالية، بل وأيضاً الدين المبتدع ينبثق من خليط غريب من الأمور الإلهية والانسانية».

٣ - تصنيف العلوم:

ولتحقيق الغاية التي استهدفها بيكون وهي إيجاد علم قادر على السيطرة على الطبيعة، لا بد من القيام بتصنيف للعلوم يكون بمثابة خريطة، لعالم الفكر، تبين ما تم انجازه من العلوم، وما بقي علينا أن ننجزه. وهذا التصنيف يقوم على اساس ملكات النفس الانسانية التي هي مقر العلوم. وهذه الملكات ثلاث وهي: الذاكرة، والخيال، والعقل.

فإلى الذاكرة يرجع التاريخ، المسدني منه والطبيعي، وفي هذا الأخير يدرج بيكون تاريخ عجائب المخلوقات teratologie وتاريخ الفنون والصناعات technologie لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء، كما قال.

وإلى الخيال، ينتسب الشعر الذي يمهّد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

وإلى العقل تنتسب الفلسفة بموضوعاتها الثلاثة وهي: الله، والطبيعة، والانسان، وهذه الثلاثة هي بمثابة مصدر النور (الله) وشعاعه المنكسر (الطبيعة) وشعاعه المنعكس (الانسان) وهذا العلم الثلاثي ينشأ عن جذع مشترك هو الفلسفة الأولى أو الحكمة، وهي العلم الباحث في الأحوال العالية transcendantes للموجودات والبدنيات العامة التي تحكم كل العلوم، وفقاً لقوانين الطبيعة لا لقوانين القول، وذلك مثل البدئية التي تقول: «إن ما هو أقدر على المحافظة على نظام وشكل الأشياء هو الذي يملك قدرة أكبر» ومن هذه البدئية ينتج في الفيزياء الخوف من الفراغ، وفي السياسة: سيطرة القوى المحافظة، وفي اللاهوت: سيادة المحبة، وعلم اللاهوت ليس هو العلم الذي يدرس أسرار الإيمان، بل الذي يدرس الله بوصفه خالق الموجودات، وعلم الطبيعة يشمل: الفيزياء، وتدرس العلل المادية والفاعلية، ويساعدها الرياضيات والميكانيكا. هذا من

ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن علم الطبيعة يشمل الميتافيزيقا وهو علم يدرس العلل الصورية والغائية كما يدرس السحر الطبيعي الذي هو بمثابة تطبيق له. وأخيراً: علم الإنسان، وينقسم إلى علم العقل وهو المنطق، وعلم الإرادة، وهو الأخلاق، وعلم الناس المجتمعين في جماعة، وهو علم السياسة.

وكان بيكون قد قسّم الفلسفة إلى: اللاهوت الطبيعي، والفلسفة الطبيعية. ثم قسّم الفلسفة الطبيعية إلى نظرية: تبحث في أسباب العلل، وعملية: تحاول انتاج العلل بواسطة تطبيق معرفة الأسباب. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم بدوره إلى الميتافيزيقا وإلى الفيزياء: فالميتافيزيقا تبحث في العلل الغائية والصورية، والفيزياء تبحث في العلل المادية والفاعلية.

٤ - المنهج العلمي

والقسم الرئيسي، في فلسفة بيكون هو المنهج العلمي. وقد تحدث عنه بالتفصيل في كتابه (V,2)، De dignitate فقال إن عمل الباحث العلمي شبيه بعمل القناص. ولهذا سماه باسم «قنص Pan» (وبأن هو إله الاحراش والغابات) لأن عمل الباحث يقوده نوع من ملكة الاشتمام flair شبيهة بملكة الاشتمام عند القناص الماهر الذي يشم أين توجد الفريسة subodoratio quaedam venatica وهذا القنص يقوم في ثماني عمليات هي:

- ١ - تنويع التجارب (كما في صناعة الورق من الخرق أو الخشب الخ).
- ٢ - اطالة التجريب (كما في عملية تقطير ماء الحياة).
- ٣ - الامتداد بالتجربة إلى مجالات أخرى (فصل الماء والنيذ).
- ٤ - قلب التجارب (الحراة والبرودة في المرايا).
- ٥ - الغائها (وسط التمعطس).
- ٦ - تطبيقها (جعل الهواء صحياً).
- ٧ - الجمع بينها (تجميد الماء وملح البارود salpêtre).
- ٨ - تغيير ظروفها (تقطير الماء في اناء مغلق) - وهذا ما يسميه بيكون الصيد في الماء العكر.

أما الاستقراء الذي دعا اليه سيكون فيقوم على أساس الدليل التالي وهو أنه اذا انتفى السبب انتفى المسبب، أي اذا استبعدت العلة لم يحدث المعلول -sublata causa tollitur effectus.

والاستقراء عند يكون هو في جوهره عملية تحليل واستبعاد تهدف الى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها، متميزة عن غيرها من الطبائع. ومن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأجنبية عن هذه الطبيعة موضوع البحث.

بيد أنه يلاحظ أن يكون كان يكثر من لوحات الغياب، بينما يكفي حالة غياب واحدة، ولكنها قاطعة للكشف عن العلة. وهذا ما فعله بسكال عن الضغط الجوي وارتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهورة التي أجراها في ١٩ سبتمبر سنة ١٦٤٨ على جبل Puy de Dôme إذ وجد أن الزئبق في الأنبوبة حين كان على قمة الجبل كان أقل ارتفاعاً، بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند الأرض. فثبت من هذا أن انخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى قلة ارتفاع الزئبق. وبهذا أثبت تأثير الخلاء، ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تفزع من الخلاء.

لكن يكون كان يرغب في استقرائه الى الوصول الى ما كان يسمى آنذاك بأشكال الطبائع formes de la nature، ويرى ان «الاشكال» هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. لكنه لا يقصد من «الاشكال» ما قصده أفلاطون من «الصور»، لأن أشكاله مفروسة في العالم المادي للأشياء الواقعية. وهو أحياناً ينعت «الشكل» بأنه «الشيء نفسه» ipsissima res، وفي أحيان أخرى يصفه بأنه «البنوع الذي عنه ينبجس الشيء»، وفي أحيان ثالثة يقول عن «الاشكال» انها «القوانين Laws التي تحكم الواقع المطلق وتكون أية طبيعة بسيطة».

وفضلاً عن ذلك لم تكن لديه فكرة واضحة عن التسلسل العلّى الآلي في ظواهر الطبيعة، ولم يتصور الطبيعة على أنها محكومة بآلية دقيقة.

كذلك رفض يكون النظرية الذرية، كيبا يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي السيوالة الضرورية للنمو، فهو يرى أن تكون هذه العناصر سائلة.

وفي كتابه «الأورغانون الجديد» المقالة الثانية، يفصل قواعد منهج الاستقراء.

يقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث هي: لوحة الحضور، لوحة الغياب، لوحة الدرجات.

في لوحة الحضور نسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة (أو الظاهرة) التي ندرسها. فمثلاً لو كنا نبحث في الحرارة، فإننا نسجل حضورها في: الشمس، الشعلة، دم الانسان الحي، المرايا المحرقة، الخ.

وفي لوحة الغياب نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة (أو «الظاهرة»): فبالنسبة الى الحرارة نسجل عدم وجودها في: اشعة القمر، ودم الحيوان الميت، الخ.

وبمقارنة اللوحتين نعرف السبب المولد للحرارة والذي بغيا به ينتفي وجود الحرارة.

أما في لوحة الدرجات فتسجل كل الأحوال التي فيها تتغير طبيعة ما كلما تغيرت طبيعة أخرى فتزيد كلما زادت، وتنقص كلما نقصت، مما يجعلنا نقرر أن هناك ترابطاً بينها.

وبمقارنة اللوحات الثلاث نستطيع أن نستبعد كل الظواهر الغريبة عن الطبيعة التي ندرسها، أي التي تكون غائبة حين تكون الطبيعة حاضرة، وحاضرة حين تكون الطبيعة غائبة، وثابتة حين تكون الطبيعة متغيرة.

والأمر المهم والأصيل في منهج يكون هذا هو الدور الذي تلعبه لوحة الغياب وما يصاحبها من تجارب سلبية.

ولو قارنا هذه اللوحات الثلاث بقواعد ملّ الخمس، لوجدنا أن منهج الاتفاق عند ملّ يناظر لوحة الحضور، ومنهج الافتراق عند ملّ يناظر لوحة الغياب ومنهج التغيرات المتساوقة عند ملّ يناظر لوحة الدرجات عند يكون.

٥ - الاستقراء:

وبعد اجراء التجارب وتسجيلها في اللوحات الثلاث نقوم بالاستقراء. وهو غير الاستقراء الأرسطي، لأن هذا يقوم على العدّ البسيط للأحوال التي يشاهد فيها حضور طبيعة ما. ولما كان العدّ لا يمكن أن يكون تاماً، فإن هذا الاستقراء مستحيل التحقيق. ومن هنا قال أرسطو عن الاستقراء ان نتائجه ظنية دائماً.

toric, Chapel Hill, N. C. 1943.

— M. GENTILE, G., Brescia 1945.

— F. VALORI, *Lo Stato perfetto*, II, Roma 1946.

— G. TINIVELLA, B., *e Locke*, 2° ed., Milano 1947.

— G. PELLEGRINI, *La prima versione dei saggi morali di B.*, Firenze 1948.

— E. VON HIPPEL, B., *und Staatsdenken des Materialismus*, 2° ed., Wiesbaden 1948.

— F. H. ANDERSON, *The Philos. of F. B.*, Chicago 1948.

— R. W. GIBSON, F. B., *A Bibliogr. of his Works a. of Baconiana to the Year 1750*, Oxford 1950; suppl. 1959.

— B. FARRINGTON, F. B., tr. it., Torino 1952.

— P. ROSSI, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Roma-Milano 1953.

— T. H. JAMESON, F. B., Nuova York 1954.

— A. CRESSON, B., 2° ed., Parigi 1956.

— P. ROSSI, F. B.: *dalla magia alla scienza*, Bari 1957.

— J. G. CROWTHER, F. B. *The First Statesman of Science*, Londra 1960.

— B. BEVAN, *Real F. B. A Biography*, ivi 1960.

— B. FARRINGTON, F. B., *Philosopher of Industrial Science*, Nuova York 1961.

— N. B. SEN, *Wit and Wisdom of Sir F. B.*, Nuova Delhi 1961.

— F. H. ANDERSON, F. B. *His Career and His Thought*, Los Angeles 1962.

— C. D. BOWEN, F. B.: *the Temper of a Man*, Londra 1963.

— L. C. EISELEY, F. B. *and the Modern Dilemma*, Lincoln 1963.

— B. FARRINGTON, F. B., *Pioneer of Planned Science*, Londra 1963.

— ID., *The Philos. of F. B.*, Liverpool 1964 (evoluz. del pensiero negli scritti 1603-9).

— E. DE MAS, F. B. *da Verulamio o La filosofia dell'uomo*, Torini 1964.

— Cfr. inoltre, del De Mas, gli artic. in «Filos.»: B. e Vico,

وبالجملة، فإن فضل بيكون الرئيسي هو في الدعوة الى اصلاح (أو اعادة بناء instauratio) العلوم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاث التي حددها، ووفقاً لاستقراء غير تام تراعى فيه قيمة التجارب أكثر من كميتها. وفضله أيضاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وفي الدعوة الى الفصل بين اللاهوت والعلم.

نشرات مؤلفاته:

— The Works of Francis Bacon, edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. 7 vols. London 1857 - 59 new ed. 1887 - 92.

— The Letters and the life, 7 vols London, 1861 - 74
وقد اعيد طبع كلتا النشرتين بالافست في اشتوتجارت في ١٤ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٣.

مراجع

— V. Brochard: «La philosophie de Bacon», in Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1912.

— K. Fischer Fr. Bacon und seine Schule, Berlin, 1923.

— V. BROCHARD, La philosophie de Bacon», in Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

— K. FISCHER, Fr. Bacon. und seine schule, Berlin, 1923.

— W. FROST, B. und die Naturphilos., Monaco 1927.

— V. FAZIO ALLMAYER, *Saggio su F. B.*, Palermo 1928.

— M. M. ROSSI, *Saggio su F. B.*, Napoli 1935.

— C. CARBONARA, *Scienza e filos, ai principii dell'età moderna*, ivi 1935.

— N. ORSINI, B. *e Machiavelli*, Genova 1936.

— H. BOCK, *Staat und Gesellschaft bei F. B.*, Berlino 1937.

— E. LEWALTER, F. B., ivi 1939.

— S. CASELLATO, F. B., Padova 1941.

— K. R. WALLACE, F. B. *on Communication and Rhe-*

وفاته، منقطعاً للتأليف والمجادلات العلمية.

وكان بيل واسع الاطلاع، متعدد الاهتمامات، ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية على النحو التالي:

١ - الدعوة الى التسامح المطلق مع الجميع، اذ يستحيل على اللاهوتيين وعلى الفلاسفة أن يصلوا الى يقين مطلق.

٢ - مهمة العقل هي أن يلقي الضوء على الحجج المختلفة التي ساقها مختلف الفرق الدينية والفلسفية، وأن يقدم دلائل فيها يتعلق بوجود الله وأمور النفس.

٣ - يجب على الفيزياء أن تقتصر على معطيات التجربة وعلى الفروض المحتملة. ويجب فصل الفيزياء عن الفلسفة وعن اللاهوت.

٤ - الاخلاق يجب أن تقوم على العقل وتقتصر على ما هو عملي.

وكتابه الرئيسي الذي اشتهر به حتى اليوم هو «معجم تاريخي نقدي» (في مجلدين، سنة ١٦٩٥ - ١٦٩٧، روتردام، ط ٢ في ٣ أجزاء، أمستردام سنة ١٧٠٢ وفيها أضاف عدة «إيضاحات، ط ١١ في باريس في ١٦ جزءاً سنة ١٨٢٠). وقد كان لهذا المعجم تأثير هائل في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ومنه امتنع أصحاب نزعة التنوير في ذلك القرن. خصوصاً فولتير الذي استند الى هذا المعجم في نقده للكنائس وفي دفاعه عن التسامح، وقصته «كانديد» يستشف منها الكثير من آراء بيل في هذا المعجم وفي غيره من مؤلفاته. ومن أجل الرد على ألف ليبنتس كتابه «المشهور: Essais de Theodicée والى جانب هذا «المعجم» نذكر له المؤلفات التالية:

1 — Systema totius philosophiae, 1775 - 78.

2 — Objectiones in Libros quattuor P. Porret de Deo, anima et malo. 1679.

3 — Critique générale de l'histoire du Calvinisme du Père Mambourg: Amsterdam, 1682.

4 — Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes. Amsterdam, 1684.

1959, pp. 505-59.

— La filosofia morale di F. B., 1960, pp. 404-34.

— La teologia di F. B. 1961, PP. 207-38.

— La dottrina dell'an na romana e delle sue facoltà nel sistema di F. B., 1962, pp. 371-408.

— La filosofia linguistica e poetica di F. B., 1963, pp. 495-542.

— La teoria della storia e le opere storiche di F. B., 1964, pp. 213-40.

— Il pensiero giuridico, politico, sociale, economico di F. B., 1965, pp. 111-68, 453-520.

— e nella «Riv. intern. Filos. dir.»: F. B. e il «De sapientia veterum», 1957, pp. 393-402.

— L'origine della norma e della sanzione giuridica nel pensiero di F. B., 1960, pp. 143-49.

— Fra le esposiz. generali: E. CASSIRER, Storia d. filos. moderna, II, 4ª ed., Torino 1964, pp. 15-44.

بيل

Pierre Bayle

مفكر وناقد فرنسي. ولد في كارلا Carla بالقرب من فوا Foix (Ariège) في ١٨ نوفمبر سنة ١٦٤٧، وتوفي في روتردام (هولندا) في ٢٨ ديسمبر سنة ١٧٠٦.

كان ابناً لراع (قسيس) بروتستانتي. لكنه تحول الى الكاثوليكية بعد قليل من دخوله كلية اليسوعيين في تولوز (مارس سنة ١٦٦٩) لكنه عاد الى البروتستانتية في السنة التالية (سنة ١٦٧٠).

غير أنه انفصل تدريجياً عن كل عقيدة دينية، ونزع الى الشك والى تحكيم العقل. وصار مريباً في جنيف، وأقام في روان وباريس. وفي سنة ١٦٧٥، عين أستاذاً للفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في سيدان Sedan فلما أغلق لويس الرابع عشر هذه الكلية في سنة ١٦٨١، دعي الى التدريس في L'École Illustre بمدينة روتردام، لكنه فصل منها في سنة ١٦٩٣، نتيجة للمناظرات العنيفة بينه وبين Pierre Jurien. لكنه استمر يعيش في روتردام حتى

5 — Commentaire, philosophique sur ces paroles de J. Christ «Constrains- les d'entrer» 1686.

وهذه المؤلفات تكشف في بيل عن نزعة انسانية واسعة، وعن اطلاع هائل على كتب التاريخ والمجادلات الدينية، وعن علم غزير بالمذاهب الفلسفية. وتسري فيها روح «الشك» التي تدعو الى التسامح مع كل الاشخاص وكل المذاهب، لأنهم ولأنها بمعزل عن الحق المطلق واليقين التام الذي لن يبلغه الانسان أبداً. ففي كتابه: «شرح على قول يسوع المسيح» «أرغمهم على الدخول» (سنة ١٦٨٦) يدعو الى التسامح مع المؤمنين والملحدون، مع اليهود والمسلمين، مع الكاثوليكين والبروتستانتين. وفيه يعالج المشكلة التي أثارها لويس الرابع عشر بالغائه مرسوم نانت الذي كان يسمح للبروتستانت الفرنسيين بحرية ممارسة مذهبهم، وما تلا ذلك من اضطهاد ديني فظيع أجراه هذا الملك المستبد ضد البروتستانت، بل وضد الكاثوليك الذين يخالفون اليسوعيين، واليسوعيون هم كانوا زبانية في هذا الاضطهاد الغاشم المروع.

وفي «معجمه» كرس المواد المخصصة للفلسفة للبحث في موضوعات أثيرة لديه مثل مشكلة وجود الشر في العالم، واستقلال الأخلاق عن الدين.

وهو في شكه لم يعتمد فقط على حجج الشكاك اليونانيين، وكما جدها مونتاني، بل اتخذ ما سماه «نهج أرياجا» (وأرياجا Arriaga كان آخر الاسكلانيين الاسبان، وتوفي سنة ١٦٦٧) ويقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم التجربة الانسانية. فراح بيل يكشف عن عجز العقل الانساني فيما أقامه من نظريات علمية. وبين ما فيها من تناقض.

وفي «المعجم» وفي كتبه الأخرى ورسائله بين بيل أن من الممكن أن يكون مجتمع من الملحدون أخلاقياً، وأن يكون مجتمع من المتدينين فاسد الأخلاق، ذلك لأنه كان يرى أن الاخلاق لا تتبع العقيدة الدينية، بل هي نتيجة عدة عوامل: التربية، العادات، الوجدانات، اللطف الإلهي، الخ. وأشار بيل الى ان الميثولوجيا اليونانية حافلة بالأخلاق الفاسدة، ومع ذلك فإن اليونانيين عاشوا بوجه عام، حياة أخلاقية. وفي «الإيضاح» الذي كتبه على مادة: «الحاد» ذكر أنه لا يعرف ملحداً في العصر القديم، أو في العصر الحديث مثل اسبينوزا، كان يحيا حياة فاسدة من

الناحية الأخلاقية، بل وجد جميع هؤلاء الملحدون يتحلون بأخلاق سامية. بل على العكس من ذلك وجد احوالاً كثيرة لأشخاص يعتبرون من ابطال الايمان المسيحي واليهودي كانت سيرهم في غاية السوء من الناحية الخلقية. واستشهد على ذلك خصوصاً بحياة النبي داود، وسير كثير من باباوات الكنيسة الكاثوليكية خصوصاً في عصر النهضة. لقد قدّم «العهد القديم» من «الكتاب المقدس» داود على أنه أكثر الشخصيات تقوى وطهارة، ولكن بيل في تعليقاته على مادة «داود» يورد ما ينسب الى داود من مخاز خلقية بالغة الفحش والفساد. وكل هذه الشواهد أوردها بيل ليبين أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن السيرة الفاضلة ليست نتيجة للايمان القوي بأي دين.

ومن ناحية النظريات الفيزيائية والميتافيزيقية استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والفعل - اذا ما حللت وجدت أنها متناقضة، وغير معقولة. واستخدم في سبيل ذلك حجج زينون ضد الحركة وما ورد في كتب سكتسوس امبريكوس من حجج الشكاك ضد هذه الموضوعات. وفي الوقت نفسه هاجم المذهب الذري، وآراء أرسطو في الطبيعيات، كما هاجم آراء المحدثين: ديكارت، أسبينوزا، ومالبرانس ونيوتن وليبنس ولوك: فهاجم رأي ليبنس في الانسجام الازلي والاحادات (موناتات)، ورأي لوك في الكيفيات الأولى والثانية.

وموقف الشك الذي انتهى اليه بيل يشمل العقل والمعرفة الانسانية بعامه، ولا يبقى على أية حقيقة. وهو يقرر أن كل النظريات التي قيلت في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، تؤدي كلها الى الشك الذي نادى به فورون والشكاك اليونانيون... وفي مادة Acista من «معجمه» يشبه بيل العقل ببارود مدمر يبدأ فيدمر الأخطاء، وبعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك العقل شأنه لما دري الى أين يذهب!

وفما يتصل بالعلاقة بين العقل والايمان يرى بيل أنها على طرفي نقيض، ذلك أن الايمان يقوم أساساً على ما يرى العقل بطلانه. ولناخذ أول التوراة (سفر التكوين): انه يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر - وفي مقاله عن «اسبينوزا» يقول ان هناك نوعين من الناس: فنوع من الناس دينهم

- ID., *Lo scetticismo di P. B.*, ibid., 1953, pp. 168-98.
- ID., *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di P. B.*, ibid., 1954, pp. 242-88, 457-95.
- B. RATENI, *L'interpretazione critica del B. alla luce degli studi più recenti*, in «Rass. Filos.», 1952, pp. 239-51.
- P. B., *le philosophe de Rotterdam*, studi e docum., ed. P. DIBON, Amsterdam-Paris 1959.
- C. FABRO, *Introduz. all'ateismo moderno*, Roma 1964, pp. 168-203.
- A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.
- W. REX, *Essays on P. B. and Religious Controversy*, L'Asia 1965. Si possono inoltre consultare.
- F. PILLON *L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle*, in «L'année philosophique», 1896-1905.
- J. DELVOLVÉ *Religion, critique et philosophie positive chez P. B.*, Paris 1902.
- P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 voll., ivi 1935.
- tr. it., 1 vol., Torino 1946.
- ID., *La pensée europ. au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Parigi 1946.
- A. DEREGIBUS, *Intorno ad una rassegna di studi su P. B.*, in «Il Saggiatore», 1953, pp. 328-36.
- F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961, pp. 347-60.
- K. MARTIN, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londra 1962.
- n. ed., Gloucester 1964.
- H. T. MASON, *P. B. and Voltaire*, Londra 1963.
- B. TALLURI, *P. B.*, Milano 1963. Molto importante.
- E. LABROUSSE, *P. B.*, 2 voll., L'Asia 1963-64.

بيمه (يعقوب)

Jakob Böhme

صوفي الماني، يلقب بـ «الفيلسوف التوتوني».

في عقولهم وليس في قلوبهم، ونوع آخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم. فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين «لكن ضمائرهم لا تتأثر بمحبة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يستمعون الى تربيتهم أو مشاعرهم، أو ضميرهم فقط فإنهم يقتنعون بالدين ويكتفون سيرتهم وفقاً له، في داخل حدود الضعف الانساني. ويدعو بيل الى ترك كل انسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع اليه. ولهذا ليس من حق أحد أن يرغب ضمير غيره على أية عقيدة. ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل.

وما دام هذا هو موقف بيل من العقائد الدينية، فقد كان طبعياً أن يكون هدفاً للهجوم من كل النواحي.

مراجع

- BIBL.: P. DES MAIZEAUX, *La vie de M. Beyle in Distionn.*, ed. Paris 1820, XVI, pp. 41-275.
- L. FEUERBACH, *Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Menschheit*, 2^a Lipsia 1848.
- A. DESCHAMPS, *La genèse du scepticisme érudit chez B.*, Liegi 1878.
- L. DUBOIS, *B. et la tolérance*, Paris 1902.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit*, 1, 3^a ed., Berlin 1922, pp. 585-601.
- tr. it., *Storia della filos. moderna*, 1, 6^a ed., Torino 1964, pp. 638-54.
- L. LÉVY-BRUHL, *Les tendances générales de B. et de Fontenelle*, in «Rev. d'hist. de la philos.», 1927, pp. 49-68.
- H. ROBINSON, *B. the Sceptic*, New York 1931.
- E. CASSIRER, *Die Philos. der Aufklärung*, Tübingen 1932.
- tr. it. Firenze 1935.
- rist. 1964.
- B. MAGNINO, *Genesi e signif. dello scettic. di P. B.*, in «G. crit. Filos. it.», 1941, pp. 209-25, 289-305.
- A. DEREGIBUS, *Il concetto di storia nel pensiero di P. B.*, in «Il Saggiatore», 1951, pp. 49-87.

٣ - ورمز الغضب أو الصراع بين الميول هو الكبيريت.

٤ - والنار تمثل الانتقال من العالم غير العضوي الى العالم العضوي لأنها غضب وحب معاً، اذ هي تحمل الأشكال غير العضوية وتخلق بحرارتها حركة الحياة العضوية.

٥ - والضوء يمثل الحياة النباتية للنبات،

٦ - والصوت يمثل الحياة المضطربة للحيوان،

٧ - والانسان هو رمز الحياة الروحية، وفيه تتألف كل تلك القوى المذكورة، وهو الصورة الكاملة للمادة المريئة.

والملائكة كانت الكائنات الأولى التي خلقها الله بأن عرف نفسه وتجل موضوعياً. لكن ابليس Lucifer أساء استخدام قوة المقاومة التي أودعها الله فيه، والتي كانت نظيرة للقوة التي بها ينتصر الله بارادته الإلهية، فأكد ابليس ارادته تجاه الإرادة الإلهية، وهكذا تكون في العالم السماوي: ملكوت الحب المطلق، والنخبة، والنور، والملائكة المقربون، ثم ملكوت غضب الله، أي الجحيم. ولما كان الله هو كل شيء، فإنه يحتوي على هذين الملكوتين في ذاته: «فهو الله، وهو الجنة، وهو النار وهو العالم» يقول أيضاً: «ان الجنة الحقيقية التي يقيم فيها الله هي في كل مكان، بل وحتى في وسط الأرض وتشمل الجحيم الذي فيه يقيم الشيطان، ولا شيء خارج الله». «والشر ضروري حتى يعرف الله»، والشيطان هو «طباخ الطبيعة، لأنه بدون التوابل كان الكل سيكون حساء عديم الطعم».

ويدعو بيمه الى التجرد التام من كل العلائق الدنيوية أساساً لتجربة الاتحاد بالله. ولهذا ينبغي على الصوفي ان يتخلى عن ذاته وعن إرادته وشهوته، وأن يفني ذاته في اللطف الإلهي ويستغرق نفسه في التأمل، ابتغاء التعجيل بلحظة الاتحاد بالله.

وهكذا كان بيمه من دعاة وحدة الوجود الصوفية. وقد امتد تأثيره منذ عصره حتى اليوم، ولا يزال له أتباع في شمالي ألمانيا. كذلك تأثر به عدد متواصل من كبار الصوفية والفلاسفة الألمان - : وعن تأثروا به: الصوفي

ولد في سنة ١٥٧٥ في زيدنبرج بنواحي Lusace. واشتغل اسكافياً في جيرلتس Görnitz. لكنه كشف منذ نعومة أظفاره عن نزعة صوفية عارمة. وادعى أنه تتأثره جذبات صوفية وفي سنة ١٦١٢ نشر كتاباً بعنوان: «الفجر أو فجر الشروق» ادعى فيه الكشف عن كثير من الأسرار المحجوبة التي تتعلق بالله والدين. وقد اتهمه اسقف جورلتس بالهرطقة - فكف عن النشر. لكنه بعد ذلك بخمس سنوات نشر نسخاً مخطوطة من كتاب جديد بعنوان: «رسائل ثيوصوفية» (سنة ١٦١٨)، وكتاباً بعنوان: «ثلاثة مبادئ للجوهر الإلهي»، ورسائل أخرى، وجمع هذا كله ونشره مطبوعاً بعد ذلك في كتاب واحد بعنوان: «الطريق الى المسيح» سنة ١٦٢٣. وبسبب مطاردة الاسقف له، رحل الى درسدن، وتجول في سيليزيا، وكان قد ترك مهنة الاسكافي، وصار يعيش الآن على مقربة من أهله ومن المعجبين به. وأخيراً عاد الى جورلتس حيث توفي في ٢ نوفمبر سنة ١٦٢٤.

تأثر يعقوب بيمه ببرسلوس Paracelsus الصنوعي (الكيميائي) الشهير. ومن هنا حفلت كتاباته بالاصطلاحات الصنوعية (الكيمائية). ومؤلفاته في غاية الغموض، وتحفل بالمصطلحات الصوفية الغربية، والرؤى الخارقة. ولتأكيد وجداناته ورؤاه الصوفية، لجأ إلى تأويل مغرق في التهاويل لنصوص من الكتاب المقدس.

وخلاصة آرائه أن الله هو مادة الكون، وليس عالياً عليه، وقد ولد نفسه بأن خلق الطبيعة السرمدية، فتجلت بذلك صفاته من علم وقدرة لامتناهين. أما ذات الله، وهي بمعزل عن تجلياته المادية، فإنها لا تقبل الوصف: فلا هو خير ولا هو شر، ولا هو يريد ولا هو لا يريد، انه موجود لا واع، لا مكتثر، ثابت، لا بدء له ولا نهاية. وبهذه المثابة هو الله الأب، أما الابن فهو الحكمة السرمدية، وهو الارادة الإلهية التي تريد معرفة نفسها عن طريق الكلمة. أما الروح القدس فهي انتشار النور المنبثق في الظلمات، والتجلي المستمر للقوى الإلهية، ولهذا كانت الروح القدس تصدر عن الأب والابن معاً. ويعبر عما في الكون من قوى اهيمة بتعابير كيمائية:

١- فالرمز المادي للشهوة والمقاومة هو الملح.

٢ - ورمز الحركة والتغير هو الزئبق.

تعلم في كلية مارشل في أبردين، ثم رحل الى لندن حيث تعرّف الى جون استيورت ميل J. S. Mill وصار من أصدقائه ومن يترددون باستمرار على الحلقة التي التفت حول ميل. وفي سنة ١٨٦٠ صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية في جامعة جلاسكو، ومن سنة ١٨٦٠ حتى سنة ١٨٨٠ صار أستاذاً للمنطق في جامعة أبردين.

وكان بين ذا نزعة وضعية تجريبية، وسعى الى تطبيق المنهج العلمي التجريبي في علم النفس. وعلى الرغم من أنه كان من زعماء النزعة الترابطية فإنه لم يكن راضياً عنها تمام الرضا، لأنها تجمع بين الملاحظة والاستبطان، بينما هو كان يشك في جدوى الاستبطان، ويرى أن للفسيولوجيا دوراً رئيسياً في فهم الظواهر النفسية.

ومن بين اسهاماته الأصلية نظريته في الارادة، وكيف تتحكم في أعضاء الجسم. وكانت النظرية التقليدية تقول ان الاعضاء مثل الروافع، والارادة هي التي تحركها. فجاء بين وقال ان لأعضاء الجسم تلقائية خاصة بها هي التي تقوم بالحركة في الأفعال المنعكسة مثل اغماض العين حين ترى النور الباهر.

ومن رأيه في الاعتقاد أننا «نعتقد أولاً، وبعد ذلك نؤيد أو نستنكر» وعلى أساس هذا التحليل البراهماتي وضع بين نظرية في الوعي (أو الشعور) تعتمد على نظرية سير وليم هاملتون القائلة بالنسبة العكسية بين الاحساس والادراك الحسي.

مؤلفاته

- 1) The Sense and the Intellect. Oxford, 1855.
- 2) The Emotions and the Will. Oxford, 1859.
- 3) Logic, deductive and inductive, as a science, 2 vols. London, 1870.
- 4) Mind and Body. Oxford, 1870.
- 5) Education as a Science. London. 1878.
- 6) John Stuart Mill. A criticism. Oxford, 1882.

مراجع

- Th. Ribot: La psychologie anglaise, Paris, 1896, pp. 249 - 332.

انجيلوس سيلزيوس Angelus Silesius وجيشتل J. G. Gichtel واتينجر F. Ch. Oetinger وأتباع نزعة التقوى في اقليم اشفابن، وأهم من هؤلاء جميعاً: شلنج Schelling وفرانتس فون بادر.

مؤلفاته

نذكر فيما يلي عناوين مؤلفاته وسنوات تأليفها

- 1) Aurora, oder die Morgenröthe im Anfang, 1612.
- 2) Die drei principien göthlichen Wesens, 1619.
- 3) Vom Dreifachen Leben des Menschen, 1619 - 20
- 4) Psychologia vera , vierzig Fragen von der Seelen, ihrem Urstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenschaft, 1620.
- 5) Von der Menschenwerdung Jesu Christi, 1620.
- 6) Sex Puncta theosophica 1620.
- 7) De Signatura rerum, 1622.
- 8) Theosophia, von göttlicher Beschaulichkeit, 1622.
- 9) Mysterium magnum, 1623.
- 10) Christosophie oder Weg zu Christo, 1622 - 4.

وفيا عدا الكتاب الأخير، فإن هذه الكتب جميعاً لم تنشر إبان حياته، وأهم نشرة لمجموع مؤلفاته هي التي قام بها K. W. Schiebler. بعنوان:

Sämtliche Werke, 7 Bde, Leipzig 1831 - 47

ثم قام W. E. Penchert و A. Faust بطبعة جديدة بعنوان: Sämtliche Schriften, 11 Bde. Stuttgart, 1941- 42.

ومعظم مؤلفات بييمه قد ترجمت الى الفرنسية والانكليزية والابطالية.

بين

Alexander Bain

عالم نفسي وفيلسوف اسكتلندي، من مؤسسي النزعة الترابطية.

ولد في أبردين (اسكتلندا) في ١١ يونيو سنة ١٨١٨، وتوفي في أبردين في ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣.

1916 nismus im Mittelalter München وفي بحث عن « الأفلاطونية في العصر الوسيط وعصر النهضة » نشر في السفر التذكاري المقدم إلى شلشت سنة ١٩١٧ . Festschrift Schlecht .

وكتب بحثاً عن روجر بيكون بعنوان : Roger Bacons Naturphilosophie , insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster 1916 .

وفي الوقت نفسه اهتم بالرشدية اللاتينية ، فنشر كتاب زعيمها سيجر دي براينت وعنوانه Impossibilia نشرة كاملة لأول مرة ، في منستر (سنة ١٨٩٨) . ثم درس حياة سيجر وآراءه وقيمة مذهبه ، وكان ذلك حوالي سنة ١٩١١ . كما درس شخصية Pietro d'Ibernia أستاذ القديس توما الأكويني في نابلي ، وظهرت هذه الدراسة في ميونخ سنة ١٩٢٠ .

كما عني بالذين تأثروا تأثيراً مزدوجاً بأفلاطون وأرسطو في العصور الوسطى ، وكتب بحثاً عن « نظرة دانتة Dante الفلسفية » (ظهر في مجلة D L Z سنة ١٩١٣) .

ونذكر له أخيراً بحثاً شاملاً موجزاً عن « الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ، ظهر في مجموعة Kultur der Gegenwart (لبيتسك ، برلين) سنة ١٩٠٩ ، ط ٢ سنة ١٩١٣ ، وآخر عن « فلسفة في عصر آباء الكنيسة » ضمن نفس المجموعة ، سنة ١٩١٣ .

لكن هذا كله لم يصرفه عن العناية أيضاً بالفلسفة الحديثة والمعاصرة له ، فكتب دراسات عن كنت ، واسبنسر وشوبنهاور (سنة ١٨٩١) وفشته (سنة ١٩٠٩) وبرجسون (سنة ١٩١٢) ، وعن فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر : برونو ، ديكرات ، لوك ، اسبينوزا ، روسو .

وإلى جانب هذه الدراسات التاريخية ، كتب أيضاً مؤلفات نظرية نذكر منها :

a) Einnige Gedanken über Metaphysik und über Ihrer Entwicklung in der hellenistischen Philosophie», in Görres Gesellschaft (Sektion für philosophie, 1884).

b) Anschauung und Denken. Paderborn, 1913.

c) Philosophische Welt- und Lebensanschauung in Deutschland und der Katholizismus, I, Freiburg, 1918.

- H. C. Warren: A History of the association psychology. New York, 1921 pp 104 - 17.

- W. L. Davidson: «Professor Bains Philosophy», in Mind, n.s- vol, 13. (1904), pp. 161 - 170.

بيومكر

Clemens Baeumker

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى . ولد في بادربورن Paderborn (ألمانيا) في ١٦/٩/١٨٥٣ ، وتوفي في منشن (ميونخ) في ٧/١٠/١٩٢٤ كان أستاذاً للفلسفة في جامعات برسلاو ، وبون ، ومنشن . وكانت أبحاثه وهو في برسلاو تتعلق خصوصاً بتاريخ الفلسفة اليونانية ، فأصدر ثلاث دراسات عن أفلاطون ، وكتب خصوصاً كتابه الممتاز بعنوان : « مشكلة المادة في الفلسفة اليونانية : بحث تاريخي نقدي . » (مونستر سنة ١٨٩٠) .

ثم فكّر في أن يضع الأساس للقيام بأبحاث متعمقة أصيلة في فلسفة العصور الوسطى ، فأنشأ مجموعة عناوينها : « إسهامات في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى » Beiträge zur Geschichte der philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen. Münster 1891, sqq.

ومن بين ما أسهم به في تاريخ فلسفة العصر الوسيط ، كتابه عن « فيتلو : فيلسوف وعالم طبيعة » في القرن الثالث عشر Witelro Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jh. Munster, 1908 ثم النشرة الكاملة لأول مرة لكتاب « عين الحياة » fons vitae (وكان مُنك قد نشر بعضه من قبل سنة ١٨٥٩) في الترجمة اللاتينية التي قام بها غنصالبي Gundisalvi وظهر في ميونخ سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر ترجمة غنصالبي اللاتينية لكتاب « إحصاء العلوم » للفارابي . كذلك ألف كتاباً عن « دومينيقوس غنصالبي كاتباً فلسفياً » Dominicus Gundisalpinus als Philosophischer. Schriftsteller, Münster, 1900.

واهتم بالأفلاطونية في العصر الوسيط فكتب عنها عدة دراسات ، نذكر من بينها دراسة عن كتاب منسوب إلى هرمس بعنوان Liber XXIV Philosophorum . وقدم عرضاً شاملاً للأفلاطونية في العصر الوسيط ، وذلك في كتابه : Der plato-

ماهية الفردية التي لا تخضع لأي وضوح منطقي .

لكن اهتمامه الأكبر انصب على نيتشه ، وقد نظر إليه على أنه أعظم عبقرية ألمانية . فبفضل نيتشه استطاعت الفلسفة الألمانية أن تكتشف « ان الإنسان كائن سياسي » (Männerbund, s. 114) كما اعتبر نيتشه المربي أعظم عالم نفسي في القرن التاسع عشر ونيتشه قد صنع الكثير من أجل تمكيننا من فهم العقلية اليونانية .

ويتلو نيتشه في اهتمام بيوملر : المفكر السويسري يوحنا ياكوب باخوفن وقد حاول عرض فكره للإفادة منه في الأحوال الراهنة . وربط بينه وبين النزعة الروماتيكية . وعند باخوفن أن التاريخ والأسطورة شيء واحد .

وعني كثيراً بعلم الجمال وكتب القسم الخاص بهذا العلم في الكتاب الحافل الذي أشرف هو ومانفرد شريتر على إصداره بعنوان : Handbuch der Philosophie .

أما عن آرائه الخاصة فيلاحظ أنه كان يرى أن واجب الفلسفة الآن هو إيجاد « فلسفة جديدة في الإنسان » ، تصدر عن « الإنسان العيني الذي ينتسب إلى جنس معين ، وشعب معين ، وأحوال تاريخية معينة » (Männerbund, S. 42) . إنه الإنسان الحقيقي « الذي يستمد سلوكه من جنسه وشعبه » (نفس الكتاب، ص ٦١) وهذه النظرة إلى الإنسان العيني الحقيقي هي في مقابل النظرة إلى الإنسان المطلق المجرد من كل علاقته العقلية . إن الإنسان هو « نسق كامل من الأفعال ، وليس شيئاً آخر غير ذلك » ويعطي للإنسان تعريفاً ديناميكياً بأنه « كائن فعال مقترح لمشروعات مبطر » (ص ١١٥) والإنسان السياسي « يصبو ويهدف إلى الكل » ويتجلى بنظرة شاملة نحو واجبه (ص ١٥١) .

والعلم في نظره هو الآخر فعل وعمل ، إذ مصدره النشاط الفعال .

ويربط ربطاً دقيقاً بين الإنسان وبين شعبه والدولة التي ينتسب إليها . والشعب عنده هو « كل حيوي ، يحافظ على نفسه بالنسل والتربية ، وينمي في مسيرة تاريخه المعايير بوصفها تعبيراً عن ماهيته » (ص ٢٨) . إن الشعب ينمو عضوياً ، أما الدولة فلا تنشأ عضوياً ، بل تصنع صنعاً بواسطة أفعال أناس أحرار واتحادهم » (ص ٤٢) . وهذا الاتحاد ينبغي أن يقوم على فكرة سياسية ، وإلا لم يكن شيئاً . « ولا يمكن الفصل بين التشكيل البطولي للحياة وبين شكل الاتحاد بين مجموع من

وقد عرض فلسفته الذاتية في مجموعة « فلسفة العصر الحاضر في عرض أصحابها لأنفسهم »

Die philosophie der Gegenwart in selbstdarstellungen

ج ٢ ، ليبستك سنة ١٩٢١ ، ص ٣١ - ٦٠ مع ذكر لمؤلفاته الرئيسية .

وراجع عنه :

- M. Grabmann: Lebensbild, in CL.B. Gesammelte aufsätze. Münster, 1927.

- E. Becher: Deutsche Philosophen. München- Leipzig, 1929.

A. Dempf: CL. Baeumker zum Gedächtnis in «Philos.-Jahr.», 1959, pp. 407- 408.

بيوملر

Alfred Bäumler

مفكر ألماني ومؤرخ للفلسفة . ولد في نويشتاد Neustadt (بوهيميا) في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٨٧ .

حصل على الدكتوراه الأولى في جامعة منشن سنة ١٩١٤ ، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة سنة ١٩٢٤ من جامعة درسدن . وصار أستاذاً مساعداً للفلسفة في درسدن سنة ١٩٢٨ ، ثم أستاذاً في السنة التالية في نفس الجامعة ، وصار أستاذاً للتربية السياسية في برلين سنة ١٩٣٣ .

وقد اتخذ أساساً لنشاطه الفلسفي اعتقاده بأنه « لا توجد معرفة تاريخية صحيحة في الفلسفة دون أن تكون في الوقت نفسه ثمرة من الناحية المذهبية ، والعكس بالعكس . إن عقل المذاهب وعقل التاريخ شيء واحد » .

وقد استفاد كثيراً من كتاب « نقد ملكة الحكم » لمانويل كنت . وقد نظر إلى كنت ليس فقط على أنه مفكر الهوية Denker der Identität ، بل أيضاً على أنه « مفكر الشمول » Denker der Totalität ورأى في كنت وجيته « رمزين لوجودنا التاريخي » . واعتبر كنت الوسيط بين النزعة العقلية في القرن الثامن عشر والنزعة اللاعقلية الحيوية في القرن التاسع عشر . وهو يفهم من اللاعقلية « النظرة الواضحة في

- Männerbund und Wissenschaft, 1934.
- Nietzsche als politischer Erzieher, 1945.
- Hegels Ästhetik ausg. und eingeleitet, 1922.
- Hegels Geschichte der Philosophie, ausg. und eingeleitet, 1933.
- Bachofens Selbstbiographie und Antrittsrede in Basel, 1927, herausg. von A. Bäumler 1930.
- Politik und Erziehung. Berlin, 1937.
- A. Rosenberg und d. Mythos d. 20. Jahrhunderts, München, 1943.

مراجع

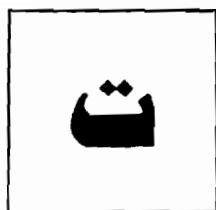
- Philosophen - Lexikon, I. s. v. Berlin, Walter de Gruyter, 1949.- E. R. Huber: Alfred Bäumler: Männerbund und Wissenschaft, in Blätter für Deutsche Philosophie, 1934, pp. 177 - 80.
- G. Plalm: «Das 'nationalsozialistische' Gedank bei Alfred Bäumler», in Nationalsoz. Bildungswesen, München, 1942.

الناس» (ص ١٣) . ولهذا فإن الهدف هو استعادة امتلاك الشكل البطولي للحياة .

وواضح من هذا العرض لأفكاره لماذا اعتبر الفيلسوف المعبر عن آراء النازية والفيلسوف لاتجاهاتها . على أن العمل الباقي له حتى الآن هو نشرته النقدية لمؤلفات نيتشه السابق نشرها والتي لم يسبق نشرها .

مؤلفاته

- Das problem der allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik, 1915.
- Kantskritik der Urteilskraft, I, 1923.
- Bachofen als Mythologe der Romantik, in: Der Mythos von Orient und Oxydient, hrsg, von Manfred Schröter, 1926.
- Bachofen und Nietzsche, 1928.
- Nietzsche der Philosoph und Politiker, 1931.
- Ästhetik, 1932.



تاريخ الفلسفة

بين المذاهب الفلسفية. وهم في نظرهم هذه متأثرون بفكرة سابقة.

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمة حقيقة في ذاتها، وإن المذاهب متعارضة متناقضة، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة. وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين، هو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أم غير حقيقة، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم - أي أن أبحاثهم إذا وصفية لا تقويمية - وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائي لكلمة «تاريخ الفلسفة». ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث: فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللايرتي، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبريكوس وهي نزعة الشكاك، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة. وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي: استانلي، وبيريل، ثم يعقوب بروكر.

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب، أو فلسفة فحسب.

لكن الواقع، على الرغم من هذا كله، هو أن للفلسفة تاريخاً. إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين: لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة. فالحقيقة إذا تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع. بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين إذن مختلف: الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان. فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين: فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً، وليس ثمة فلسفة، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمة تاريخ لها. وقد قال بالראي الأول، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف

فشر في مقدمته لكتابه الضخم في «تاريخ الفلسفة الحديثة». والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة هي أن الروح الإنسانية متطورة وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة، والفلسفة، إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح؛ وبالتالي تختلف النظرات الفلسفية، سواء من ناحيتي الزمان والمكان، تبعاً للدرجة التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها. ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة.

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو، فتجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو، على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبداً من جديد بإقامة مذهب فلسفي. ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة: «أيها الإنسان! إن العالم أمامك جديد، وهو جديد في كل لحظة، فلا تتعلق بشيء مما عرفت في الماضي، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد».

ولكن ديكارت في هذا، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة، مخطئون. لأن ديكارت نفسه لم يُقم مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها. وعلى هذا فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائي سريع، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً، إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما نشعر بأنها يشتت، أو على الأقل قد شُبع، من كل ما عرفت حتى الآن، فهي تعبر عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدت أمامها لم تعد تشبع نزعاتها، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها، فهذه الأدوار التي يخيل فيها المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتكررت للماضي، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي، فنراها في البدء ثور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي.

ثم هناك اعتبار آخر. وذلك أن من بين الحجج التي

تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل لا بد للروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتجليها، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً فهناك إذن عملية تكوين. وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم في الزمان، فيمكن بالتالي أن يكون له تاريخ. ومثال هذا ما نراه في علم كعلم الفلك: فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير، أما علم الفلك نفسه، أي ما ندرك من هذه القوانين، فلم يتم دفعة واحدة، بل قامت عدة محاولات، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدّها اليوم صحيحة صائبة، ولعلها لا تكون كذلك في المستقبل. ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس، ولم نزل على رأيه، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جليليو، فرفضناه. فهناك إذاً - حتى من ناحية حسابنا أن موضوع الفلسفة ثابت - ما يلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً.

لكن هل هذا صحيح؟ أي هل موضوع الفلسفة ثابت؟ الواقع أن لا، وذلك لأن العالم الخارجي - كما انتهى إلى إثبات ذلك كنت - لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنساني قد أنشأه، أي أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية، أي أنها روح متطورة عرضة للنمو أولاً، والازدهار ثانياً، والانحلال ثالثاً، وللغناء أخيراً، فإنها متغيرة فالحقائق التي تنتجها متغيرة بتغيرها، والنتيجة إذاً هي أن موضوع الفلسفة متغير.

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية، فقلنا - كما يقول هيجل - إن الروح هي التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهي تعرض نفسها على مَر الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون - إذا قلنا بما يقول به هيجل - فإن معنى هذا أن الروح متغيرة، ومن حيث إن الفلسفة في نظره هو، وفي نظر المثاليين جميعاً، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذا النظرة شيء واحد.

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة. وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو

من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه ؟

تلك هي المشاكل الثلاث التي تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها. فلنتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة.

المشكلة الأولى: اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة، أي في النقطة التي ابتدا عندها تكوين الفلسفة. فقال أرسطو: إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملمي. وقال ديوجانس اللايرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين. فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين، أخذ الأول منها مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وإبتداء القرن العشرين، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي.

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة. ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة، قصيدة تسمى قصيدة «الخلق» وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم، يشبه، في ظاهره، كلام طاليس، إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم، وقبل أن يكون للأرض اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين. لكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سندكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس، حيث نرى أن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرة، بأن العالم «كله» يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كل الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يهنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء.

وهم يسوقون دليلاً آخر، تأييداً لهذا الرأي، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني، فنرى رجلاً مثل جاستون مليو يكتب في

ييديها أنصار التنكر للماضي من أمثال ديكارت، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث. ولكن هذا الرأي، أو هذه الحجة، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها، إن لم تكن قد حلت من قبل، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبلاً شيء.

ومن شأن التاريخ أيضاً، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، أن يزيل عن الإنسان فكرة التمسك للرأي، أو ما يسمونه باسم التزمّت والقطعية، وعلى هذا نستطيع أن نقول، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً، وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً. فإذا ما تقرر هذا تبذرت أمامنا مشاكل جديدة: كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هي الأسس التي يبنى عليها، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه، وما هي القوانين العامة التي يستطيع أن يستهديها خلال بحثه في هذا التاريخ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي:

أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة.

ثانياً: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي: ما هي الفلسفة أولاً، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى، وهل يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية؟

ثالثاً: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون، فما هو، وما هو المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر، أو هل هي صلة دَوَّرات مقفلة، ولكل دورة

يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية)، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري، والفكر غير الفلسفي، الذي هو فكر عملي صرف.

وتمت حجة ثالثة، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها، فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي، في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العلوية، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفي بريل. ولكن هذه النزعة قد أصبح مقصياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار.

ومن ردودنا هذه تنتهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عدّ الفكر الشرقي هو مَزَجُ الفكر الفلسفي.

والآن تنتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة: هل نحددها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقي؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين، خصوصاً ابتداءً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ثم إننا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية. ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني، أم أن العكس هو الصحيح. وإننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية. وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين. ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا، نظراً لعدنا شرقيين

سنة ١٩١٠ في كتابه «دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي» قائلاً: إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما ردنا به على الحجة السابقة من قبل، فنقول: أجل! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين، كما كانت عند البابليين والأشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا أعداداً ما في العدد ٣، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما.

ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب: بين حساب هو فن الحساب، وبين الحساب النظري. فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو «فن» الحساب، بينما كان لدى اليونان، إلى جانب هذا، «علم» الحساب أي الحساب النظري.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية، وأنه بنسبة ٣: ٤: ٥: وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن يتزاح ماء فيضان النيل عن الأراضي، لكي يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس. ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن:

مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية =

$$\frac{\text{العدد الأخير} \times \text{العدد الأخير} + 1}{2}$$

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها، لا في وضعها هذا، وإنما بالتجربة وفي التجربة فحسب، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين، وفي هذا الفارق، الذي يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم

بالوجدان والعاطفة، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية. ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها: فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف، تبعاً للمفكر القائل بهذا القول، ولتأخذ مثلاً العبارة المشهورة: «اعرف نفسك بنفسك» - فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين: فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يعج بها ذهنه، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه: وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مثله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان - في نظر المسيحية - صورة لله. فالاختلاف الذي نلاحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر: إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً.

وثمة مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه «تاريخ الفلسفة»: اختلاف مستوى المذاهب. فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعدّ في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان - أو النقل - بينما يُعدّ هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل. فترى مثلاً أن فكرة لا مادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت. بينما نجدها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية. والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا، فكرة عقلية، بلّ رياضية، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية.

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تفصل: أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم: فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلوم أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة؛ وإنما هذه حدود مختلطة، تارة تضيق وتارة تتسع.

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبين مرافق الحياة الروحية، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلياً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أي فاصل بين الاثنين. ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت، وبدأ العلم يفصل عنها شيئاً فشيئاً؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية، كاد الاستقلال بين الاثنين

تقريباً، ومسلمين غالباً، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن ننسح لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ الفلسفة.

المشكلة الثانية: إلى أي حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك؟ وهل تاريخ الفلسفة عرض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب، دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها؟ نظن أن لا، أولاً: لأن الفلاسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه الذي يتجه إليه في تفكيره العام. فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها: إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كونت، والمشتغلون بالسياسة مثل فولتير، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذي كان مهندساً اشترك في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا، وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب، مثل كُنت وديكارت.

ثانياً: ومن ناحية أخرى، اختلف الغرض الذي من أجله طُلِبَت الفلسفة: فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون محاسباً أي موجهاً لضميره، بينما كان الباباوات في القرن الثالث عشر الميلادي، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غرة القرن الثالث عشر، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥. ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محررة للعقول من ربة التقاليد الموروثة.

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله. وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان، فتاريخ الفلسفة هو، كما يرى كُنت، تاريخ العقل الخالص أو المحض.

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً. لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة، مذاهب كثيرة نقول

سنرى بعد حين - أوجيست كونت، ثم هيجل، وبخاصة هذا الأخير، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها. أما قبل هذا، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو، بل كان مغايراً تماماً. وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان. وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم: فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن «أقوال الفلاسفة» («الآراء الطبيعية» كما سُمي عند العرب)، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب «الأمشاج»، واستوبه، وأخيراً وقبل الكل: ذبوجانس اللاثرسي، صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها، ومثل هذا ما فعله بولريوس في كتابه عن «حياة الفلاسفة» (نورنبرج، سنة ١٤٧٧). فإن بولريوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد المذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكون وحدة. ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثاني الميلادي. فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى. ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن تمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر. ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب، مثل لونوا، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم: «المدارس المشهورة قبل شرلمان وبعده».

أن يكون تاماً. ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين، وإزدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى، رويداً رويداً، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية Philosophia ancilla theologiae أي أن الفلسفة أمة الدين. ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك، وكان هذا آخر القرن الثامن عشر. بيد أن العلم قد عاد فائز في الفلسفة، وأخذ أثره يُعظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وتوقف وجود الفلسفة على العلم، أي أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم. وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد، وأصبح لها وجود ذاتي، وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته.

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية، تدلنا على أن الحدود التي يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة.

تاريخ تأريخ الفلسفة

- ١ -

الفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر، دون أن يكون هناك قانون يربط هذا التطور، ودون أن تكون تمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر، في هذا العصر دون العصر الآخر؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة - بوصفه تاريخاً عاماً - يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتبينها - نظرة حديثة، كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية. ومن أشهر ممثلي هذا الرأي - كما

التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم - والمنهج الفيلولوجي يقتضي لا أن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنساني وللمحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها. وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها مغرضاً لضلالات الروح الإنسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان. وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتاب الذي كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر وعني به كتاب بروكر: «التاريخ النقدي للفلسفة» ففي هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها بحسبانها انحلالاً تدريجياً للعقل الإنساني في اكتشافه للحقيقة: ففي البدء عرف الإنسان أو أوحى إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فأنحلت وانحطت، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة. ومن هنا كان جميع مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن، ممن تأثروا ببروكر، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية. ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثناسيوس غورس فإن هذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م)، وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروستنتياً.

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة. فترى كوندريك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩).

- ٣ -

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك من زمن بعيد، أي منذ مستهل القرن السابع عشر، تيار آخر معارض

والفكرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بكون أوضح تعبير في كتابه عن «مكانة العلوم وتقدمها»، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكان تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تنابع الشيع المختلفة وتنازعها.

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرهم إلى تاريخ الفلسفة، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب. ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ لشيعته، وأن كل مؤرخ متشيع للشيعه التي يكتب عنها. فترى فرسيليوس فتشينو يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة، في كتابه: «الإلهيات الأفلاطونية»، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على غط أكاديمية أفلاطون. ثم نرى يوستس لبيسوس يكتب عن تاريخ الرواقية، ثم بريجارد يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط، وأخيراً نجد جسندي ينشئ فصلاً عن حياة أبيقور، وعن ملخص المذهب الأبيقوري.

ولقد كان ثمت مذهب آخر غير هذه المذاهب، يسير على طريقة الشكاك. فالشكاك كان يعينهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً. ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكستس امبريكوس: «ضد المتزمتين»، وقد طبع هذا الكتاب من بتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنري استيتين في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢).

- ٢ -

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشيع الفلسفية، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعه ما، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعه. ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمي إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة - ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في

القائلون بفكرة التقدم. وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه «لوحة تقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٣) - وقد ظهر بعد وفاته بقليل - إن العقل الإنساني ينحون نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين. فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة - كما حددها سقراط - ليست مذاهب وأقوالاً، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح. ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة الأيونية اليونانية؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد.

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد في مقال كتبه بعنوان: «حول فكرة تاريخ الفلسفة» فقال إن النزعات السابقة كانت تصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة والعلة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور. والبرنامج الذي وضعه «رينهولد» لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تينمان في كتابه عن «تاريخ الفلسفة». فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية.

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة وإما أن يقول إن تمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور، أو خطوات في السبيل التي سلكتها الروح الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود. فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما، وقد يسلك الإنسان إحدهما فحسب. ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين، أو أخذوا بالاثنتين معاً: فأخذ بالاتجاه الأول ديجرنندو، الذي أراد أن يستعيص عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرائي، فقال إنه يجب علينا أن نبحث على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية.

أما من ناحية ديجرنندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي

لهذا التيار، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يعدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة. ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكليوس كتابه «التوفيق بين الفلاسفة»، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي بيناه. وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق eclectisme، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوي جزءاً من الحقيقة، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض. وهذه النزعة نجدها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً، وعنها أفصح في مقدمته لكتابه هذا. ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً. وكذلك أثرت في رجال الأنسكلوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة «التلفيق» eclectisme. وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة. وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncretisme أو من ناحية نزعة التلفيق.

ولكننا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة، لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تنابعاً واستمراراً.

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند -ديلاندر- ففي كتابه عن «التاريخ النقدي للفلسفة» - وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ - يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقاً، ألا تؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة وبذلك نجد أنه علينا - على وجه العموم - القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم.

فكان من الطبيعي إذاً أن يأخذ بفكرة ديلاندر هذه

واحد، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية، الواحد منها عن الآخر.

فهناك من ناحية إذا استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وحدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها. أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة، والبروتستانت الذين حملوا على العصور الوسطى، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط، ومستمر في حلقاته. أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة، وعلى حد تعبير ليبنتس: إن الطبيعة لا تعرف الطفرة. وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن تتصور التاريخ مستمرا، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة:

هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالخوارق، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد والعلل المجردة، ثم أخيراً الطور الوضعي. ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين. وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آفة، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالنعنى المفهوم لدينا، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة. ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً: فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن ثمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية؛ إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً.

كذلك الحال في الميتافيزيقا، أو في التفكير الميتافيزيقي. فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر والمبادئ والعلل أو في الموجود بما هو موجود، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار. أما عن الطور العلمي، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع.

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحي لا

يمكن العقل الإنساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية: والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها.

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجرنودو نجد فكتور كوزان الذي اتخذ طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية. وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التي تحويها النفس الإنسانية، ففيها - كما رأى علم النفس في ذلك الحين - قوى ثلاث: القوة المفكرة، والقوة الحاسة، والقوة النزوعية. والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات، فلدينا إذاً، في نظر فكتور كوزان، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الإنسانية.

- ٤ -

أما الرأي الآخر، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة بالأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد في العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر - أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حزكية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدر عن مذهب سابق عليه. والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات أو من أجل خدمة غاية معينة، كما تتصور ذلك رجال القرن الثامن عشر، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها. وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذي قال: «إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام». ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم، في فترة من الفترات، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة. وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر، ولا الحاضر عن المستقبل، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور

يصبح موضوعاً ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد، وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو يسير التاريخ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر. وذلك بأن يأتي مذهبٌ من المذاهب يقول بفكرة ما، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة هذه الفكرة، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض. وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة، فمعها اختلفت المذاهب الفلسفية، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة، منظوراً إليها بغير الزمان، فكذلك الحال: ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها، منظوراً إليها من حيث الزمان.

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه. وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلوه عليه. والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً. لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر.

ومن نظرتي كونت وهيكل هاتين، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحا محديداً سابقاً، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل الإنساني. فكان هذه النظرة التي قال بها هيكل، وتلك الأخرى التي ارتأها كونت، لا تقوم على المشاهدة والاستقراء، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسيين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما.

أما البحث العلمي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل منها وهذا نرى الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرضي، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور، كما زعم هيكل؛

قد سار على هذا النحو، أي أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقي، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمي. والتفكير العلمي هو الخطوة النهائية والأخيرة في نظر كونت وعلى الأساس يجب أن نقيم نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أي العصر اليوناني على أنه أرقى في التفكير من العصر الوسيط، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمي قد وجد في العصر القديم، وذلك لأن التفكير العلمي لا يمكن أن ينجي إلا إذا مر الإنسان بالطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتي: وهو الاتحاد الذي تم في العصور الوسطى، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر، شيئاً عجبياً غير معقول، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتي، الذي كان سائداً في العصور القديمة، إلى الطور الوضعي الموجود في العصر الحديث.

ومع هذا فيجب أن يلاحظ أن كونت في نظريته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور، وليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً - وهو أوضح المظاهر - للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة.

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت، ما قال به هيكل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج، أي بوصفها تُعرض نفسها في الزمان. فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار. والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له، ولا بد من بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي تصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشئيين المتناقضين. وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم «مركب الموضوع». ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا: موضوع، ونقيض موضوع، ومركب موضوع. ومركب الموضوع هذا

قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره. ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إبيرفك: «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقي قدر ما هو ثبت بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة. فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل.

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة، وعني المؤرخون بعمل طبعات جديدة، وجَدُّوا كثيراً في البحث عن الوثائق؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة. فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة. ثم إن معرفتنا في داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية - مثلاً - أو الفلسفة الأبيقورية، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو. وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يجري عليها بحثه. ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف باختلاف عدة، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد.

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أو - بل آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت. فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها. وعلى هذا لم يكن يعينهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر من يتبعون مذهباً واحداً. والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو: فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه فكر الفيلسوف. والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر، أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية. وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن ندخل في

وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هي المذهب الوضعي، كما ادعى كونت وأنصاره؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري اختلاف في طبيعة العقل البشري نفسه: لأن طبيعة العقل البشري التناقض والتعارض. أما موضوع هذا التناقض أو التعارض، فقد رأى رونففيه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة، مشكلة الحرية والجبر. وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع.

لا جدّة إذاً في الموضوع وإنما الجدّة في الشكل فحسب. فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر آخر للفكرة عينها، أما الجوهر فواحد، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلا أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه. ورأى رونففيه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد انصرف الناس عن التركيبات القبليّة ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة، ونواح معينة من هذا التاريخ. فنرى رجلاً مثل اتسلر في كتابه «فلسفة اليونانيين»، ودوهم في كتابه «نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس» - وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم، ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس - نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما. ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية، قد حددها الذهن من قبل، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة. ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رونففيه: «الفلسفة التحليلية للتاريخ». وظاهر من كلمة «التحليلية» المعنى الذي نقصده، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة، أو منهجه بالأحرى، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة، بدلاً من السير على مذهب تركيبية يفترض فيه سابقاً إن للتاريخ الفلسفي

- أي بعد الحرب - بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة، وبخاصة النظرتين الأخريتين اللتين تعرضنا لهما، ونعني بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية، بما تتضمنه من قومية وزمنية، وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نَعُدُّه أكبر فلاسفة الحضارات، ونعني به أوزفولد اشبنجلر.

يرى اشبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عدها فوجدها ثمانى، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون ذُورَة مقفلة خاصة، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها. ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوروبية، بل إن ثمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين.

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهي، بينما تسود الحضارة الأوروبية فكرة اللامتناهي. ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية، كما أن خاصية اللانهاية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوروبية. ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهي موجودة عند اليونانيين، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصماء)، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس ونيوتن. وكذلك الحال في فكري الزمان والمكان، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنها لا متناهيات. فمعنى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها. وهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مَرَفَقٍ من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة.

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت. فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة: فهي تبدأ بربيع، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة يفتى كل ما فيها من قوى فتموت. فهنالك إذاً أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً. ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة؛ وقسم ثانٍ هو المدنية.

والذي يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم. ففي دور الحضارة بسود

نظرنّا في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية.

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين: فالعامل الأول، أي المنهج الفيلولوجي، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة. وغالاً بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعُدْ المذهب الفلسفي في نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نُحِلُّه إليها. وقد سادت هذه النزعة خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر. أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية، الفردية، وكان على رأس القائلين بها تريلتش، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية.

ثم أضيف إلى هذين العاملين - أو بعبارة أدق إلى العامل الثاني - عامل ثالث هو عامل القوميات، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومي في كل البلاد الأوروبية ضميراً حياً مرهفاً. فإن هذا العامل قد اضطرنّا إلى أن ننظر إلى شيء آخر في الفلسفة غير الفردية، ونعني بذلك عامل القومية. وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية، إلخ.

فترى دلبوس يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامة، ونرى رودلف مئس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ثم بنروي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة. ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص. فلدينا إذاً اختلافات متعددة: الاختلاف في الفردية، والاختلاف في القومية، والاختلاف في الزمان. فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث، وإن نسبت جميعاً ووضع تحت اسم واحد؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن، أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى، وحينئذ

شيء يجب إذًا على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يجدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعنى بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات: فكاننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفي، لا بوصفه عاماً، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة، ومن هنا يمكننا أن نرسي نزعة هيكل وأنصاره، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي، ويلاحظ من ناحية ثانية، أن المشاكل ليست أبدية، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة. وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحل تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها.

والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية.

التحليل

Analyse

كانت كلمة «تحليل» Analyse تستخدم عند اليونان وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان لها عند الرياضيين، أي كما يقول إقليدس: «التحليل يبدأ بالتسليم بما يفحص عنه ويتنقل منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة». والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسائط التي يتألف منها، وإما ارتداد خلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يقر بأنها بيّنة، وذلك بالابتداء من قضية يطلب البرهنة عليها وتسلم بأنها صحيحة.

وهذا المعنى نجده عند جاليليو وديكارت وهوبز.

أما عند كنت فنجد للتحليل معنيين هما:

- ١ - «الارتداد من المشروط إلى الشرط».
- ٢ - الارتداد من الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشرة،

علم ما بعد الطبيعة، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق. والميتافيزيقا في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور. كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين. أما في دور المدنية، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي، بدلاً من الرياضيات، وبقواعد المعاملات، بدلاً من الدين.

وفي الطور الأول - أي طور الحياة - تنكشف الحياة، بينما في الطور الثاني - أي طور المدنية - تصبح الحياة موضوعاً؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقلياً فيما بعد. أما في الطور الثاني - أي طور الأخلاق والمدنية - فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات. وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هي التي تشغل رجل الحضارة نرى أن الذي يعني رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً، أم بالجماعة بوصفها جماعة، ففي الحضارة اليونانية نرى أن الرواقي كان يعنى بجسمه، والرواقي هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية، ويقابل هذا في الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعي، من عنايتهم بالجماعة. ومثل هؤلاء يسميهم اشبنجلر باسم المتواقين، بمعنى أن الرواقي في الحضارة اليونانية القديمة ينظره صاحب المذهب الوضعي في الحضارة الأوروبية الغربية. والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته. أما الحضارة الحديثة فقد بلغت أوجها عند كُنت ومن بعد كنت بدأت المدنية، ولهذا يرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم في الواقع مشغولون بالأخلاق، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة. فشوبنهاور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتنال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظرته فيما بعد الطبيعة. وهيكل مثلاً قد أثّر وأنتج الماركسية.

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة، أو على حد تعبير نيتشه، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر، في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية، بطابعه الخاص. ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها. فأول

تسلر

Eduard Zeller

أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية. ولد في Kleinbotwer (Württemberg) في ١٨١٤/١/٢٢، وتوفي في اشتوتجرت Stuttgart في ١٢ مارس سنة ١٩٠٨.

تعلم في معهد اللاهوت في Maulbroom ثم في جامعة توينجن حيث تتلمذ على F. CH. Baur، وفي جامعة برلين. وعين مدرسا في توينجن سنة ١٨٤٠، ثم صار أستاذا في جامعة برن (سويسرة) سنة ١٨٤٧، وفي ماربورج سنة ١٨٤٩ وهيدلبرج سنة ١٨٦٢، وبرلين سنة ١٨٧٢ وأخيرا في اشتوتجرت سنة ١٨٩٥.

كان تسلر هيجلي النزعة. ثم تحول فترة إلى مذهب كنت في المعرفة لكنه ظل مع ذلك هيجلي الاتجاه طوال حياته. وفي توينجن أسس مجلة «حوليات لاهوتية» سنة ١٨٤٢ والتي كانت لسان حال ما يسمى في تاريخ اللاهوت باسم «مدرسة توينجن»، واستمر يشرف عليها حتى سنة ١٨٥٧.

لكن العمل الرئيسي الذي خلده هو كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية. وقد صدرت الطبعة الأولى منه في توينجن من سنة ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٥٢ تحت عنوان:

Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Character, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. 3 Bände.

والطبعة الثانية صدرت في ثلاثة أقسام في خمسة مجلدات تحت عنوان:

Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen-Leipzig. 1859-68.

وآخر طبعة ظهرت في حياته هي طبعة سنة ١٨٩١، وهي التي أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم ودرمستات في سنة ١٩٦٣.

وقد ترجمت إلى الإيطالية ترجمة مزودة بالتجديدات البالغة الأهمية وقد شارك فيها وأشرف عليها رودلفو موندولفو Rudolfo Mondolfo عند الناشر Nuova Italia في فيرنس، ومن المقدر لها أن تصدر في ١٨ مجلدا صدر حتى الآن معظمها.

أعني إلى أجزاء أجزائه، وهو لهذا ليس تجزئة، بل هو استمرار تجزئة المركب المعطى (Mund. sens. § II. anm. = مجموع مؤلفاته جـ ٢ ص ٩٠).

وكل تحليل يفترض مقدماً تركيباً، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحل أو يفك. («نقد العقل المحض»، التحليلات المتعالية، § ١٥).

ويتحدث نيوتن عن منهج التحليل على النحو التالي: «في الفلسفة الطبيعية، مثلها في الرياضيات، ينبغي أن يسبق الفحص عن الأمور الصعبة بواسطة منهج التحليل - أن يسبق منهج التركيب. ويقوم هذا التحليل في إجراء تجارب وملاحظات، وفي استخلاص نتائج عامة منها بواسطة الاستقراء، دون تسليم بأية اعتراضات على هذه النتائج، بل تؤخذ كما هي من التجارب، أو من حقائق أخرى معلومة. إذ لا ينبغي اعتبار الفروض في الفلسفة التجريبية. وعلى الرغم من أن الاحتجاج ابتداء من التجارب والملاحظات بواسطة الاستقراء ليس برهانا على نتائج عامة، فإنه هو الطريق الأفضل للاحتجاج والذي تسلم به طبيعة الأشياء، ويمكن النظر إليه على أنه الأقوى، بقدر ما تكون النتيجة أكثر عموماً. وإذا لم ينجم عن الظواهر أي استثناء، فإن النتيجة يمكن أن تصاغ في صيغة عامة. لكن لو حدث بعد ذلك أن وجدت استثناءات، فيمكن أن تصاغ مع القدر من الاستثناءات التي ظهرت. وبهذه الطريقة من التحليل، نستطيع أن نسري من المركبات إلى عناصرها المؤلفة منها، ومن الحركات إلى القوى المحدثة لها، وعلى وجه العموم: من المعلولات إلى عللها، ومن العلل الأخص إلى العلل الأعم، إلى أن ينتهي البرهان إلى أعم العلل. وذلك هو منهج التحليل. أما التركيب Synthesis فيقوم في التسليم بالعلل المكتشفة وإقرارها على أنها مبادئ، ثم تفسير الظواهر ابتداء منها، والبرهنة على الإيضاحات» (كتاب البصرييات Optica حـ ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٤). ويقول نيوتن إنه بواسطة منهج التحليل هذا استطاع أن يكتشف ويبرهن على خواص الضوء. ومن الواضح أن ما يسميه نيوتن في هذا النص «منهج التحليل» method of analysis لا يفتقر عن الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث. ومن هنا نجد بعض كتب المنطق الانجليزية (مثلاً: استينج L. Susan Stebbing: A modern introduction to Logic chap. XVIII) تسوي بين بعض طرق الاستقراء (مثل طريقة التغيرات المساوقة) وبين ما تسميه باسم «التحليل الوظيفي» functional analysis والتحليل الكمي quantitative analysis.

- R. MONDOLFO, *E. Z. y la historia de la filosofía*, in «Notas y Estudios filos.» (Tucumán), 1952, pp. 369-80.
- A. LABRIOLA, *Scritti e appunti su E. Z. e su Spinoza*, Milano 1959.
- W. PHILLIPP, *Das System E. Z.s u. die Existenz-metaphysik*, in «Zeitschr. f. systemat. Theol.», 1960, pp. 285-300.

(التصور) السالب

Concept negatif

السلب لا يقال في الحقيقة إلا على الأحكام. فإذا تحدثنا عنه فيما يتصل بالتصورات، فما ذلك إلا باعتبارها جملة أحكام ممكنة.

والتصور السالب هو في الواقع محمول موجب، مضافاً إليه نفي الحكم الذي يكون هذا التصور محموله. ولهذا فإن القضية الموجبة التي يكون محمولها تصوراً متفياً تعبر عن حكم سالب محموله مثبت: فقولنا: الزمان لا نهائي - يساوي: الزمان ليس بنهائي.

والتصور المثبت يحدد صنفاً من الموضوعات يمكن أن يحمل عليها. أما التصور المنفي فيمكن نظرياً أن يضاف إلى كل موضوع خلاف الصنف المنفي، فنرى حينئذ أن أ، لا - أ يتوزعان فيما بينهما كل الموضوعات الممكنة في الوجود. ولكن مثل هذا التصور، أعني التصور المنفي، لا يحدد موضوعاً بالذات، وإنما ينفي فقط صفة أو صنفاً، لا يكاد العقل يتصوره. ولهذا أثر كثير من الجدل حول قيمة التصورات المنفية ومعناها.

راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٦١ - ٦٣.

التعريف

التعريف definition - ويسمى أيضاً في كتب المنطق العربية القديمة: القول الشارح، هو مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء متميزاً عما عداه. وهو إذن الشيء المعروف سواء،

ولا يزال هذا الكتاب أهم مرجع وأوسع تاريخ للفلسفة اليونانية. ومن الأعمال العظيمة في تاريخ الفلسفة بعامة.

وإلى جانبه أصدر تسلسل بعض المؤلفات، نذكر منها:

١ - «دراسات أفلاطونية» Platonische Studien. Tübingen 1839.

٢ - «مذهب أسفنجلس في اللاهوت» Der theologische system Isvinglis, Tübingen, 1853.

٣ - «تاريخ الفلسفة الألمانية منذ ليبنتس» Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, 1872.

٤ - «محاضرات وأبحاث» Vorträge und Abhandlungen. 2. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1875-7, 1884.

٥ - «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1883.

وقد أثر جدل كثير حول منهج تسلسل في كتابه الرئيسي هذا، وأوصافه العامة لطابع كل مرحلة مرحلة وكل فيلسوف فيلسوف، كما أخذ عليه عدم اهتمامه بالتنظير في فكر كل فيلسوف وحصره اهتمامه في جزئيات مذهبه. ورغم هذه الاعتراضات، فلا يزال هذا الكتاب العظيم المرجع الرئيسي في تاريخ الفلسفة اليونانية.

مراجع

- E. BOUTROUX, *E. Z. et sa théorie de l'hist. de la philos.* (introd. all'incompiuta tr. fr.), Parigi 1877.
- P. ROTTA, *E. Z. e la storia della filos.*, Treviso 1908.
- A. FAGGI, *E. Z. e la sua concezione storica*, in «Riv. filos.», 1908, n. 3.
- G. GENTILE, *E. Z.*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913. 3^a ed. rist., Firenze 1959.
- F. DE SARLO, *E. Z.*, in *Filosofi del tempo nostro*, Firenze 1916.
- G. DA RE, *La partizione storica della filos. greca sostenuta dallo Z.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1919, n. 6.
- W. DILTHEY, *Aus E. Z.s Fugendjahren*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Lipsia 1921, pp. 433-50.

إذ هما تعبيران أحدهما موجز، والآخر مفصل عن شيء واحد بالذات.

والتعريف إما أن يكون دالاً على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزاً له عما عداه فحسب. والدال على الماهية مميّز أيضاً، فهو أعلى مرتبة إذن. ويسمى الأول منها باسم: الحد التام، والثاني باسم الحد الناقص. أما الحد التام فهو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفي جميع ذاتياته، وهو لهذا يتم بالجنس والفصل القريبين. أما الناقص فلا يستوفي جميع الذاتيات، بل يحصل منه التمييز الذاتي فحسب دون معرفة الذات، وهو لهذا يتم بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده.

والحد، سواء منه التام والناقص، يتعلق بذاتيات الشيء، أما إذا كان القول المعرف متعلقاً بخواص الشيء أو أعراضه، فهو الرسم. وينقسم أيضاً إلى تام، وناقص، والتام يتركب من الجنس القريب والخاصة، أما الناقص فيتركب من الخاصة وحدها، أو منها ومن الجنس البعيد.

فالتصور: إنسان، حدّه التام هو: حيوان ناطق، وحده الناقص: جسم ناطق. ورسمه التام: حيوان ضاحك، ورسمه الناقص: جسم ضاحك.

والشرط الأساسي لكل تعريف هو أن يكون ما صدق القول المعرف والشيء المعرف واحداً، وأن يكون مميّزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرف، ولا شيء غير المعرف، وهو ما يعبر عنه بقولهم إن التعريف يجب أن يكون «جامعاً» - أي شاملاً لكل الأفراد التي يطلق عليها اللفظ، و«مانعاً» أي مانعاً من أن ينطبق على أي شيء آخر غير اللفظ المعرف.

ويشترط في التعريف من حيث القول:

أ - أن لا يعرف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كما يحدث عادة من استعمال السلب في التعريف، بأن نعرف الحركة بأنها: ما ليس بسكون.

ب - يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به. وهذا يحدث غالباً بدخول المتضاديات أو المترادفات في التعريف، كأن نعرف «العلة» بأنها: ما يحدث معلولاً.

ج - يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، واستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية.

ويميّز هاملتون بين ثلاثة أنواع من التعريفات: لفظية، وحقيقية، وتكوينية. فالأولى هي المتعلقة بمعاني الألفاظ، والثانية تتصل بطبيعة الشيء والثالثة تتصل بنشوء الشيء وحدوثه.

ويفرّق Liard بين التعريفات الهندسية، وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكوّن إذن مقدمته، - وبين التعريفات التجريبية، وهي تلك التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم من العلوم.

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٧٥ - ٨١ (ط ٢، القاهرة سنة ١٩٦٣) - وكتابنا: «مناهج البحث العلمي» ص ٩٣ - ٩٨.

وراجع:

- L. Susan Stebbing: A. modern introduction to logic, pp. 421- 442.
- Keynes: Formal logic, § 22.

التقنين الذاتي

Autonomie

يقال التقنين الذاتي على الصفة التي بها يملك الكائن - فرداً كان أو جماعة - أن يشرع لنفسه بنفسه، وأن يحكمه قانون خاص به، متميز - وليس بالضرورة متعارضاً مع - من القوانين التي تحكم غيره.

وهذا الحد يطلق في ثلاثة مجالات: المجال الوجودي، المجال الأخلاقي، المجال السياسي.

١ - أما التقنين الذاتي الوجودي فيطلق على استقلال بعض الكائنات عن البعض الآخر في القوانين التي تحكمها، مثلاً استقلال الكائنات العضوية بقوانين تحكمها تختلف عن تلك التي تحكم الكائنات غير العضوية، إذ يقال عن الأولى أنها تستقل بالتقنين لذاتها، بينما الأخيرة ليست كذلك.

٢ - والتقنين الذاتي الأخلاقي يقرر أن قانوناً أخلاقياً معيناً يتصف بالتقنين الذاتي. إذا كان ينطوي في داخل ذاته على الأساس الذي يقوم عليه والسبب المقرر لشرعيته. إنه قدرة الإنسان على أن يحدد نفسه بنفسه في صفاته بوصفه كائناً عاقلاً. ويقوم ضد أمرين: تحديد الإنسان بواسطة الطبيعة والبيئة،

وتحديد الإنسان بواسطة سلطة قاهرة.

وأمانويل كنت هو أول من أفاض في هذا المعنى. إذ قرّر أن التقنين الذاتي Autonomie هو أساس الأخلاق والتعبير عن حرية الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ومبدأ التقنين الذاتي للإرادة مفاده أن الإنسان، من حيث كونه ملتزماً، بواسطة الواجب بقانون يحتاج إليه أخلاقياً، فإن عليه ألا يخضع إلا لتشريع صادر عن ذاته، تشريع كلي وضروري. والتقنين الذاتي للإرادة هو خاصيتها التي بها تكون مستقلة عن كل صفات لموضوعات الإرادة (مادة الإرادة)، وملزمة فقط بشكلها وصورتها، أي بالمبادئ العامة الكلية الضرورية للفعل الأخلاقي. إن مبدأ التقنين الذاتي هو الأمر المطلق der kategorische imperativ وهو ألا يفعل المرء إلا ما يصلح أن يكون مبدأً عاماً كلياً للفعل الإنساني.

ويرى أن التقنين غير الذاتي hétéronomie هو الأصل في المبادئ غير الحقيقية للأخلاق، مثل مبدأ السعادة، مبدأ المنفعة، مبدأ اللذة، إلخ. ذلك لأنها تتنافى مع حرية الإنسان، إذ تجعل الإرادة الإنسانية خاضعة لاعتبارات خارجية مثل السعادة، أو المنفعة، أو اللذة، إلخ.

٣- التقنين الذاتي السياسي ويرادف: الاستقلال السياسي ومعناه أن تتولى الدولة أو الهيئة السياسية التشريع لنفسها بنفسها، وإدارة أمورها الداخلية والخارجية والاقتصادية والاجتماعية، وبالجملية كل أمورها الخاصة بها بإرادتها طالما لم تصطدم بإرادة الدول أو الهيئات السياسية الأخرى. وترتبط هذه الفكرة بفكرة الإرادة العامة volonté générale، وقد فصل جان جاك روسو القول فيها في كتابه «العقد الاجتماعي» فقرر الإرادة العامة ملزمة وقادرة ولها الحق في إرغام الإرادة الفردية التي تحاول الإفلات من قراراتها، كما أنها في الوقت نفسه هي الخير الذي يريده كل فرد سواء من أجل نفسه ومن أجل الآخرين.

لكن التقنين الذاتي السياسي اتخذ في العصر الحديث والعصر الحالي معنيين: الأول استقلال دولة عن سائر الدول، والاستقلال الداخلي لمجموعة عرقية أو لغوية أو دينية إلخ تجاه الدولة الواحدة التي توجد فيها، والاستقلال الداخلي لاقليم أو ولاية، مقاطعة، إلخ تجاه هيئة فدرالية متحدة. والمطالبة بهذا النوع الثاني تأتي من جماعات ذات لغة أو ديانة أو جنس (عرق)، متميزة عن سائر الجماعات التي تتألف منها وحدة

سياسية شاملة. مثال ذلك مطالبة الإيرلنديين بالتقنين (الاستقلال) الذاتي عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى) ابتداء من سنة ١٨٠١ وهو التاريخ الذي فيه قرر وليام بت William Pitt إغلاق برلمان دبلن وإرسال النواب الإيرلنديين للجلوس في البرلمان البريطاني في وستمنستر (لندن). واستمر النضال حتى سنة ١٩٢١ حين أعلن استقلال إيرلنده. كذلك مطالبة الهنجاويين بالاستقلال الذاتي في امبراطورية آل هيسبورج. ومن الأمثلة الحالية مطالبة الأكراد بالاستقلال الذاتي في كل من العراق، إيران، وتركيا. وقد تحقق التقنين الذاتي الداخلي لبعض الأقاليم في أسبانيا: الباسك، القتلان.

وتندرج أشكال التقنين الذاتي من مجرد المطالبة بالمساواة في الحقوق بين كل الجماعات (العرقية، الدينية، اللغوية) إلى الاستقلال الكامل، أي الانفصال عن الدولة الواحدة. وهنا تتفاوت الحلول لحركات المطالبة بالتقنين الذاتي: اللا مركزية (وهي أدناها)، الفدرالية (الاتحاد العام مع استقلال كل إقليم أو ولاية بكل شؤونه فيما عدا: الخارجية والدفاع). والنظام الفدرالي يقتضي عدة أمور: تمثيل كل ولاية في مجلس تشريعي عام مثل مجلس الولايات في سويسرة Länderrat، ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية، ويجب أن يكون عدد الممثلين لكل ولاية متساوياً، مهما تكن مساحة وسكان الولاية، هيئة تنفيذية مشتركة (الحكومة الفدرالية في سويسرة، رئيس الولايات المتحدة ووزراؤه في الولايات المتحدة الأمريكية)، وهيئة قضائية عليا للتحكيم بين الولايات (المملكة الفدرالية في لوزان بسويسرة، المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية).

مراجع

- I. Kant: Kritik der praktischen vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Opus postumum.
- F. Bourricaud: Exquisse d'une théorie de l'autorité. Paris, 1961.
- G. Burdean: Traité de science politique, t. II: L'Etat, 2^e ed. Paris, 1967.
- M. Derathé J - J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- L. Duguit: Souveraineté et liberté. Paris, 1921.

تمثيل

Analogie

التمثيل في المنطق هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له في صفات معينة. مثال ذلك: الحكم بأن العالم محدث لأنه جسم مؤلف مشابه للبناء، والبناء محدث، فالعالم محدث. والمعنى المتشابه بينهما يسمى «الجامع». وهذا «الجامع» يكون إما في التركيب، أو الصفات، أو الوظائف، ولهذا يقوم التمثيل إما في التناظر، أو في التشابه، أو في التضافات المشتركة Correlation.

ومن أوائل من استخدم التمثيل في الفلسفة أفلاطون في محاورتي «السياسة» و«طيماوس» حين شبه صورة الخير بالشمس، على أساس أن صورة الخير في العالم المعقول تقوم بدور مشابه لدور الشمس في العالم المحسوس. وأرسطو استعمل التمثيل في كلامه عن «الوجود». فقال إنه يقال «على عدة أنحاء».

وعلماء الكلام في الإسلام أخذوا بالتمثيل في مسألة صفات الله سواء أقالوا بصفات ثبوتية، أم بصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه: حي، عليم، قدير، مريد أي بصفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سميع، إلخ. إذ كل هذه الصفات تطلق على الله، كما تطلق على الإنسان، لكن بدرجة لا متناهية بالنسبة إلى الله، ومتناهية بالنسبة إلى الإنسان.

ونفس الأمر نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى في أوروبا، خصوصاً عند القديس توما الأكويني في تحديده للعلاقة بين الله والمخلوقات، وهو ما سماه باسم «المشاركة» Participation. راجع في ذلك كتاب:

L.B. Geiger: La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris, 1942.

وأساس المشكلة هو أنه لما كان الله هو علة مخلوقاته، فلا بد من وجود شبه بين العلة وبين المخلوقات. وهذا ما سماه توما باسم: العلة المشتركة cause équivoque، ويقصد بذلك أن المعلول يشابه العلة في الصفة لا في الدرجة. ويرى القديس توما أن التمثيل analogie أو النسبة proportion يوجد في حالتين رئيسيتين: في الحالة الأولى: عدة أشياء لها نسبة إلى شيء آخر، على الرغم من أن نسبها إلى هذا الشيء الآخر مختلفة. هنالك

نقول إن ثم تمثيلاً من أسماء هذه الأشياء، لأنها جميعاً ذات نسبة إلى شيء واحد بعينه. مثال ذلك أن نقول إن بولاً صحيح، وإن طبا صحيح. لأن كليهما ينتسب إلى الصحة. في الحالة الثانية يتعلق الأمر بالتمثيل الذي يربط بين شيء وشيء آخر بسبب الرابطة التي تجمع بينهما، مثال ذلك حين نقول: طب صحي، وشخص صحيح، لأن هذا الطب تسبب في صحة هذا الشخص. في الحالة الأولى كانت العلاقة بين العلامة والسبب أما في الحالة الثانية فالتمثيل هو بين العلة ومعلولها. وبهذا المعنى الثاني نتكلم عن التمثيل analogie بين صفات الله وصفات الكمال في الإنسان. ومن بين هذه الكمالات التي نصف الله بها عن طريق التمثيل بالمخلوقات تبرز خصوصاً ثلاثة كمالات: هي: العلم، والإرادة، والحياة.

وقد نقد دونس اسكوت رأي توما هذا في فكرة التمثيل، إذ ينكر اسكوت - مستشهداً هنا بابن سينا أن يكون «الوجود جنساً» تندرج تحته أنواع، أي أن يكون معنى مشتركاً.

مراجع

- B. Landry: La Notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1922.
- M.T.I. Penido: Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris, Vrin, 1931.
- Cornelio Fabro: La nozione metafisica di partecipazione, Roma, 1950.
- G. P. Klubertanz: Thomas Aquinas on analogy. A textual analysis and systematic synthesis. Chicago, 1960.

توما الأكويني

Thomas D'Aquin

أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعامه.

ولد توما الأكويني في سنة ١٢٢٥ بقصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من آكوين - ومن هنا جاءت نسبته:

الفترة أَلَفَ توما شروحه على كتابي بوثيوس: De Hebdoma- dibus, de Trinitate (سنة ١٢٥٧ - سنة ١٢٥٨) و «مسائل في الحقيقة» Quaestiones de veritate وكتاب Quaestiones quodlibetales (سنة ١٢٥٦ - سنة ١٢٥٩) ورسالتين مهمتين هما: «في مبادئ الطبيعة» و«في الوجود والماهية» (نهاية سنة ١٢٥٤ وبداية سنة ١٢٥٥).

وفي سنة ١٢٦٠ وكلت إليه مهمة «الواعظ العام»، وفي سنة ١٢٦١ مهمة «القارئ» في دير أورفيتو (وسط إيطاليا). وقام لعدة سنوات بمهمة «القارئ البابوي» في Lector Curiae عهد بابوية أوربانو الرابع. ويقال انه التقى، وهو في أورفيتو بزميله في الرهبنة فلهم فون ميربكه، وطلب إلى الأخير إعادة ترجمة كتب أرسطوطاليس. وقد قام فلهم فون ميربكه بهذه المهمة: إما بترجمة جديدة عن اليوناني، أو بتفنيح الترجمات اللاتينية الموجودة، كذلك ترجم بعض الشروح اليونانية على كتب أرسطو، وكتاب «الخبر المحض» Liber de Causis.

وفي إبان إقامته هذه في إيطاليا (١٢٥٤ - ١٢٦٨) يقال أنه أتم كتابه «الخلاصة ضد الكفار» Summa Contra Gentiles ويقال أيضاً أنه بدأ في سنة ١٢٦٦ في تحرير كتابه الرئيسي وهو «خلاصة اللاهوت» Summa theologiae.

وفي سنة ١٢٧٢ قام بالتدريس في جامعة نابلي وفي المعهد العام Studium generale في نابلي، متابعاً في الوقت نفسه كتابة رسائل لاهوتية وفلسفية، ومواصلاً شروحه لكتب أرسطو.

وفي طريقه إلى مجمع ليون، في فبراير سنة ١٢٧٤، عرّج على دير Fossanova (في المقاطعة اللاتينية) فتوفي بهذا الدير بمرض غير معروف، ونقل جثمانه إلى جامعة باريس، ومن ثم إلى فوندي Fondi وأخيراً استقر في تولوز (جنوبي فرنسا) سنة ١٣٦٠. وفي سنة ١٣٢٣ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون وصف توما بأنه قديس. وأعلن البابا بيوس الخامس - في سنة ١٥٦٧ - أن توما هو «دكتور الكنيسة الكاثوليكية» وفي سنة ١٨٨٠ خلع عليه البابا ليو الثالث عشر وصف «حامي» (أو راعي) المدارس الكاثوليكية.

وكانت وفاة توما في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ عن عمر يناهز الثامنة أو التاسعة والأربعين عاماً.

مؤلفاته

كانت مؤلفات توما:

الأكويني. وتقع في إقليم نابلي، وكان آنذاك داخلها فيها كان يعرف بمملكة نابلي وصقلية. وأبوه من أسرته نبيلة تنحدر من أصلاّب النبوية. وبدأ دراسته في دير مونتني كاستيني الشهير وتابعها في جامعة نابلي، التي كان فردريك الثاني قد أنشأها في سنة ١٢٢٤، حيث درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)، كما درس المنطق على مارتينو دي داقيا Martino de Dacia والعلم الطبيعي على بطرس الأيرلندي استناداً إلى كتب أرسطو التي كانت قد ترجمت عن العربية إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وقام ميخائيل اسكوت بترجمة العديد منها في النصف الأول من القرن الثالث عشر بأمر من فردريك الثاني.

وفي سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ دخل الطريقة الدومينيكية التي كانت قد تأسست في نابلي سنة ١٢٣١. ولكن أمه وأخوته أعادوه إلى قصر روكاسكا حيث ظل طوال عامين يدرس الكتب المقدسة و«كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي ومنطق أرسطو. وفي سنة ١٢٤٦ استرد حريته للحاق بالرهبانية فغادر إيطاليا فأقام فترة قصيرة - فيها يقال - في باريس، ومن ثم ذهب إلى كولن (كولونيا) في ألمانيا حيث قيل أنه شهد وضع الحجر الأساسي لكاتدرائية كولن في ١٥ أغسطس سنة ١٢٤٨. وهناك تابع دراساته الفلسفية واللاهوتية، وقرأ الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي «والأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو على البرنس الكبير.

وفي سنة ١٢٥٢ احتاجت مدرسة دير سان جاك التابع للدومينيكيين في باريس إلى مدرس مساعد bachelier، فأوصى البرنس الكبير بتعيين توما الأكويني في هذا المنصب. وتم تعيينه فسافر إلى باريس سنة ١٢٥٢ وقام بالتدريس في القسم الخاص بالأجانب في دير سان جاك هذا. وكانت دروسه تتناول شرح الكتب المقدسة، وشرح «كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي. وفي ذلك الوقت كانت قد أثرت منازعات بين رجال الدين غير الرهبان، وبين الرهبان، فيما يتعلق بحق التدريس في كلية اللاهوت بجامعة باريس. وقاد الحملة ضد الرهبان جيوم دي سانت أمور Guillaume de Saint Amour، واستطاع في غيبة لويس التاسع، أن يجد من حقوق الرهبان في التدريس، وقصره على مقر واحد. لكن البابا الكسندر الرابع أعاد إلى الرهبان حقوقهم المكتسبة، وذلك في سنة ١٢٥٤.

وفي سنة ١٢٥٧ وبأمر مباشر من البابا الكسندر الرابع، عين توما هو وبونافنتورا أساتذتين في جامعة باريس. وفي هذه

- ٣ - «خلاصة اللاهوت» (١٢٦٦ - ١٢٧٢)
 ٤ - «مسائل متنازع عليها» Quaestiones disputatae
 ٥ - «مسائل مشهورات» Quaestiones quodlibet

(ج) رسائل مفردة opusculs، وتبلغ ٤٧ رسالة

(د) مواعظ Sermons

فلسفته

فلسفة توما مستمدة كلها من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه شراحه خصوصاً ابن سينا، مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الأساسية.

(أ) الوجود والماهية:

فعنده كما عند أرسطو أن الفلسفة علم الموجود. وهنا يأخذ توما بالترقية التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية. فيقول في رسالة «في الوجود والماهية» ان الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من العقل والقوة. والموجود الذي هو فعل محض هو لا متناه ووحيد، أما الموجود المؤلف من قوة وفعل فهو متناه ومتعدد. والأول موجود بذاته، أما الثاني فيتوقف في وجوده على موجود بالفعل. وكل الموجودات المؤلفة من قوة وفعل معلولة لموجود هو فعل محض. وهذا الفعل المحض هو الله. فالله موجود اذن، وهو فعل محض، ولا متناه، وواحد أحد. أما في العقول فيوجد فعل وقوة، ولهذا كانت متعددة. إنها مؤلفة من وجود وماهية. أما في الجواهر المادية فيوجد، إلى جانب الوجود والماهية، الهوى والصورة. ولهذا تعددت في النوع الواحد. والهوى هي مبدأ التعدد والفردانية.

وفي كتابه «مبادئ الطبيعة» يضيف تقارير أخرى مهمة: منها أن الهوى الأولى لا يمكن أن توجد بذاتها وحدها؛ وأن الكون يقع لما هو مركب من هوى وصورة، لا لما هو صورة فحسب، وأن العلل أربع: مادية، صورة، فاعلية، غائية؛ وأن الفعل، على وجه الاطلاق، أسبق من القوة، والكمال أسبق من الناقص؛ وتصور الموجود ليس تصوراً كلياً، لأنه لا توجد له أنواع، اذ لا توجد للموجود فصول نوعية تميزها تحت جنس الموجود.

وفي كتاب: «في الجواهر المارقة» (وهو كتاب ناقص لم يتم تأليفه) يقرر توما أن الموجود الحق إلى أعلى درجة هو سبب كل حق في سائر الموجودات. والعقول المحضة ليس لها هوى،

(أ) إما ثمرة الدروس التي ألقاها في الجامعات والمعاهد التي ألقى دروساً فيها، كما هو الشأن في شروحه على الكتاب المقدس وعلى كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي.

(ب) أو ثمرة مناقشات اسكلائية، مثل «المسائل المتنازع عليها»

(ح) أو ولادة تأليف حرّ كان بدوره:

١ - إما تنظيمياً، مثل «الخلاصة ضد الكفار» و«خلاصة اللاهوت».

٢ - أو استجابة لاستفسارات، مثل معظم رسائله. وهذه الكتب بعضها كتبه توما بخطه، وبعضه أملاه، وبعضه نقله عنه تلاميذه وزملاؤه، خصوصاً الأجانب منهم. ولا يزال لدينا حتى اليوم بعض مخطوطات كتبه بخط يده. (راجع مقال جرابن في Hist. Jahrbuch - ح ٤٠، سنة ١٩٤٠ ص ٥١٤ - ٥٣٧).

وبهنا أن نذكر منها ما يلي:

(أ) الشروح على أرسطو وكتاب «الخبر المحض»، وتشمل الشروح على:

١ - كتاب «العبارة» سنة (١٢٦٩ - سنة ١٢٧١)

٢ - كتاب البرهان (١٢٦٩ - ١٢٧٢)

٣ - السماع الطبيعي (بعد سنة ١٢٦٨)

٤ - في الساء والعالم (١٢٧٢)

٥ - في الكون والفساد (١٢٧٢)

٦ - في الآثار العلوية (١٢٦٩ - ١٢٧١).

٧ - في النفس (١٢٦٦)

٨ - في الحس والمحسوس (١٢٦٦ - ١٢٧٢)

٩ - في الذاكرة والتذكر (١٢٦٨ - ١٢٧١)

١٠ - في ما بعد الطبيعة (١٢ مقال) (١٢٦٨ - ١٢٧٢).

١١ - في الأخلاق إلى نيقوماخوس (١٢٦٩)

١٢ - في السياسة (١٢٦٩)

١٣ - كتاب الخبر المحض (١٢٦٩ - ١٢٧٣)

(ب) الكتب التنظيمية:

١ - الشرح على المقالات الأربع لكتاب «الأقوال»

لبطرس اللومباردي (١٢٥٤ - ١٢٥٦)

٢ - «الخلاصة ضد الكفار» (المقالة الأولى سنة ١٢٥٩،

لمقالات ٢ - ٤ في سنوات ١٢٦١ - ١٢٦٤).

بل يكون حاراً بالفعل وبارداً بالقوة. واذن من المستحيل أن يكون نفس الشيء محركاً، ومتحركاً من نفس الجهة، أي أن يحرك نفسه بنفسه. وهكذا يتبين أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بمحرك آخر وهذا الغير يتحرك بمحرك آخر وهكذا. لكن لا يمكن التسلسل في المحركات إلى غير نهاية، وإلا لما كان هناك محرك أول، وبالتالي لن يكون هناك أي محرك إذ المتحرك الثاني لن يحرك إلا إذا وجد محرك أول، مثل العصا تحتاج إلى اليد لتحركها فتحرك غيرها.

فلتفسير الحركة في العالم لا بد من الصعود إلى محرك أول لا يحركه محرك، وهذا المحرك الأول غير المتحرك هو الله. وهذا البرهان يقوم إذن على مبدئين: الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، والثاني أنه لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرك هو غيره.

٢ - البرهان بالعلّة الفاعلة:

يقوم هذا البرهان على فكرة العلة الفاعلة. ويرجع هو الآخر إلى أرسطو («ما بعد الطبيعة» م ٢ ف ٢ ص ٩٩٤ أ) حيث قرر أنه من المستحيل التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة أي واحد من العلل الأربع.

وخلاصته: نحن نشاهد في المحسوسات نظاماً من العلل الفاعلية. ولا نجد من بينها ما هو علة فاعلية لذاته، لأن العلة الفاعلية تسبق معلولها، فلو كان شيء علة لذاته لكان سابقاً على ذاته، وهذا محال. ومن ناحية أخرى لا يمكن التسلسل، في العلل الفاعلة المرتبة، إلى غير نهاية لأننا لاحظنا أنها مرتبة بعضها تلو بعض، سواء كانت اثنين أو عديدة ومهما كان عددها، فإن العلة الأولى هي العلة للمعلول الآخر. ولولم يوجد حد أول، لما وجد حد آخر، ولما وجدت علل فاعلة مرتبة في العالم. لكننا نشاهد في العالم ترتيباً بين علل ومعلولات. فمن الضروري إذن الإقرار بوجود علة أولى، يسميها الجميع: الله.

٣ - البرهان بالواجب

يقوم هذا البرهان على التمييز الذي وضعه الفارابي بعده ابن سينا بين الواجب (الضروري) والممكن. ويستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون ويصح ألا يكون، والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. يضاف إلى هذا ما شاهدناه في البرهانيين السابقين من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية.

ولكن فيها قوة، أنها مؤلفة من وجود وماهية. والحق الأول هو خير أول، وهو فعل محض. والموجود يكون فيه من الكمال بقدر ما يشارك في الماهية. وبقدر ما يكون في الموجود من فعل تكون مرتبته في الكمال.

والله فعل محض، وهو وحيد في مرتبة كماله. والله لا متناه «بكل الوسائل» omnibus media واليهيولى هي مبدأ الفردانية.

والماهية هي الجوهر من حيث هي موضوع للعلم، ولهذا فإن الماهية تدرج في الجوهر لكمال وجوده. ويذهب جليسون («التوماوية» ط ٦ ص ١٧٥، باريس سنة ١٩٦٥) إلى حد القول بأن توما يجعل الأولوية للوجود على الماهية، وكأنه وجودي قبل أوان الوجودية بسبعة قرون!

ب) البراهين على وجود الله:

لكن وجود الله ليس مع ذلك بهذا الوضوح. لهذا يصوغ توما خمسة براهين لاثبات وجود الله، وذلك في كتابه «خلاصة اللاهوت». ويذكر أربعة منها في «الخلاصة ضد الكفار» والبراهين في كلتا «الخلاصتين» متماثلة في جوهرها، لكن طريقة العرض تختلف فيما بينها. ففي «خلاصة اللاهوت» يعرض البراهين مسطحة، وعلى نحو أكثر حظاً من الميتافيزيقا. أما في «الخلاصة ضد الكفار» فالعرض مفصل دقيق، وأكثر حظاً من الاهابة بالتجربة الحسية. وحسبنا هنا أن نورد هذه البراهين بحسب عرض «خلاصة اللاهوت».

١ - البرهان بالحركة.

والبرهان الأول، لأنه الأقرب إلى الحس، هو البرهان بالحركة. وهو مأخوذ بكامله عن أرسطو ثم عن الفارابي وابن سينا، وعنهما أخذته البرتس الكبير، وعن هذا أخذته توما.

وخلاصته: من اليقين، والحس يشهد على ذلك، أن في العالم حركة. وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة محرك، وكل شيء إنما يتحرك من حيث هو بالقوة تجاه ما إليه يتحرك، ولا شيء يحرك إلا من حيث هو بالفعل ما يحركه. فلا يمكن أن يصير شيء من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل: فمثلاً الحرارة بالفعل، النار مثلاً، هي التي تجعل الخشب، ولم يكن حاراً بالفعل بل بالقوة، حاراً بالفعل. لكن ليس من الممكن أن يكون الشيء الواحد بالقوة وبالفعل معاً ومن نفس الناحية. فالحرار بالفعل لا يمكن أن يكون بارداً بالفعل ومن نفس الناحية

وذلك لما ينطوي عليه من سمة أنطولوجية تصوورية، نجعله شبهها بالحجة الوجودية، ويسري عليه إذن ما سري على هذه من نقد.

٥) البرهان بالعلة الغائية:

ويقوم على أساس ما يشاهد في الموجودات من تدبير وإحكام. وهو برهان قديم، يقول توما انه أخذه عن يوحنا الدمشقي.

ومفاده أنه من المستحيل أن تتوافق أشياء مختلفة في نظام واحد إذا لم توجد علة هي التي أحدثت هذا التوافق، علة مديرة للكون. ونحن نلاحظ فعلاً في العالم أن أشياء مختلفة تتوافق في نظام معلوم، لا لفترة محدودة، بل دائماً، فلا بد إذن من الاقرار بوجود علة حكيمة مديرة هي التي أوجدت هذا النظام وهي التي تحفظه دائماً. وهذه العلة الحكيمة المديرة هي ما نسميه: الله.

جـ) صفات الله:

أما وقد أثبتنا وجود الله، فلنحاول معرفة صفاته. وهذا لا يتم إلا بطريقتين: الأولى: طريق السلب، والثاني: طريق قياس النظر.

١) معرفة الله بالسلب:

وذلك ببيان ما لا يمكن أن يوصف به. فننفي عنه أنه مركب، ونقول انه بسيط، وننفي عنه أنه ناقص، ونقول انه هو الكمال. ووصفنا الله بأنه كامل معناه أنه الخير. ووصفه بالكمال والخير يعني في الوقت نفسه وصفه بأنه لا متناه. ومعنى كونه لا نهائياً أنه لا يمكن تصوّر شيء ليس الله موجوداً فيه. فالله إذن في كل مكان، أي أنه وجود كل ما هو موجود.

٢) معرفة الله بقياس النظر:

لكن العقل الانساني لا يستطيع أن يقنع بهذه السلوب، بل يطمح دائماً إلى وصف الله بصفات ايجابية. ولا سبيل إلى ذلك بإدراك مباشر، بل بقياس النظر. ذلك أن المخلوقات هي آثار الله، فلا بد ان نجد فيها إذن آثار صفات الله الايجابية، أو الثبوتية، مع مراعاة الفارق الهائل بين الفاني والباقي، بين المتناهي واللامتناهي، بين العلة والمعلول. ويكون ذلك بالنظر في كمالات المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات مرفوعة إلى أعلى درجة، فنقول أن الله خير، حق، عدل، قادر الخ. ولهذا فإن أساء هذه الكمالات تليق بالذات الإلهية. وعلينا

وقد أقام ابن سينا برهاناً تاماً على أساس فكرة التمييز بين الممكن والواجب هذه. وعنه أخذ موسى بن ميمون. وقد لاحظ بيومكر أن توما يجدو في عرضه حذو موسى بن ميمون تماماً. وموسى بن ميمون يبدأ في عرضه للبرهان من مشاهدة الموجودات في العالم، ويقول اننا بإزائها أمام ثلاث أحوال:

أ) فاما أنه لا يمكن أي موجود أن يحدث أو أن يفسد،
ب) واما أن كل الموجودات تحدث وتفسد،
جـ) واما أن بعض الموجودات يحدث ويفسد، والبعض الآخر لا يحدث ولا يفسد.

والحالة الأولى باطلة، لأننا نشاهد موجودات تحدث وتفسد.

والحالة الثانية باطلة هي الأخرى، لأنها لو صحت لكانت كل الموجودات قد فسدت بالضرورة. ولو كانت فسدت كلها، لما كان في وسعها أن تحدث من تلقاء نفسها مرة أخرى.

لم يبق إذن غير الحالة الثالثة وهي أن بعض الموجودات تحدث وتفسد، وبعضها لا يحدث ولا يفسد، أي أنه أزلي أبديّ باق دائماً غير خاضع لكون ولا لفساد، وهو الله.

وهذا البرهان الثالث لم يورده توما في «الخلاصة ضد الكفار». وهو يتشابه مع البرهان الأول في كون كليهما يفترض سرمديّة العالم، وإلا لما انعقد البرهان.

٤ - البرهان بالتفاوت في مراتب الوجود:

ويقوم هذا البرهان على مشاهدة ما في مراتب الوجود من تفاوت. فنحن نشاهد في الموجودات تفاوتاً في الخير، والنبيل وسائر الصفات. فلا بد من وجود ما يملك الصفة إلى أعلى درجة، فيكون الأحق والأكبر خيراً، والأنبل، الخ. وهو في الوقت نفسه في أعلى درجات الوجود، لأن ما يملك الدرجة العليا من الحق يملك أيضاً الوجود، كما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» م ٤ ف ٤ عند نهايته). ومن ناحية أخرى فإن ما يعدّ درجة عليا في جنس ما، هو علة ومقياس لكل ما ينسب إلى هذا الجنس. فالتار، وهي الدرجة العليا للحرارة، تعدّ هي العلة والمقياس لكل ما هو حارّ. فلا بد إذن من وجود شيء هو علة للوجود، والخير، وللكمال لكل نظام من الأشياء، وهو هو ما نسميه: الله.

وقد أثار هذا البرهان الكثير من المجادلات واختلف في تأويله إختلافاً شديداً. حتى أن البعض اعتبره محتملاً فحسب،

(و) الشر في العالم:

الشر في نظر توما، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من أجل تحقيق الغايات. أي أنه سلب. ولكن يمكن مع ذلك تقدير علة بالعرض في الشرور. فقد يقع الشر لسبب انعدام مبدأ من المبادئ التي تتحكم في العقل مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرك مثلاً يحدث للأعرج.

ويؤكد توما من ناحية أخرى أن سبب الشر يقوم دائماً في خيراً ما. لكن الله لا يمكن أن يكون السبب في أي شر. لأنه لما كان الشر نقصاً في الفعل، فإن مصدر هذا الشر هو الفاعل الذي صدر عنه الفعل. فلا يمكن إذن نسبة هذا الشر إلى الله، بل إلى الإنسان الفاعل. ذلك أن الشر، لو نظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذن أن يكون الله سببه. فإن تساءلنا: ومن إذن سبب الشرور في العالم؟ فإن الجواب - عند توما - هو تناهي المخلوقات.

(ز) وهذا يقودنا إلى الأخلاق عند توما:

وهو هنا أيضاً يقتضي أثر أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقد يتوسع في بعض الأمور.

من ذلك مثلاً اهتمامه بفضيلة العدل. ذلك أن الفضائل الأخرى ينظر إليها من ناحية الفاعل، أما العدل فينظر فيه إلى طرفين على الأقل، وترتبط بها فكرة المساواة: والمساواة اما طبيعية، وأما اصطلاحية. فالمقايضة والتبادل في السلع مساواة اصطلاحية، أي تتوقف على ما اصطلاح عليه الطرفان فيما بينهما. والعدالة على نوعين: توزيعية، وتعويضية. وهي تفرقة وضعها أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الخامسة)، فتوسع توما في شرحها (نشرة Pirota لشرح توما على «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أرقام ٩٢٧ - ٩٣٧، ص ٣٠٨ - ٣١١). فإن تعلق الأمر بالعلاقة بين الفرد والجماعة التي ينتسب إليها سميت العدالة التوزيعية، وان تعلق بالعلاقة بين فرد وفرد آخر سميت تعويضية. ولا يقصد توما من العدالة التوزيعية المساواة بين أفراد المجتمع الواحد في النصيب من خيرات هذا المجتمع، فهيات هيئات! إنما يقصد فقط أن يحصل كل فرد من المجتمع على ما يستحقه بحسب مكانته في هذا المجتمع: والمكانة ترجع إما إلى العدالة، أو إلى الثروة، أو إلى الحقوق التي اكتسبها. أما العدالة التعويضية فهي عدالة التبادل بين الأفراد، أعني أن يتلقى الفرد من الفرد الآخر المقابل المتفق عليه فيما بينهما، كما هي الحال خصوصاً في البيع والشراء ومن هنا كانت عدالة

أن نراعي دائماً أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أي لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة، يتناول توما بالتفصيل ثلاثة تعد أكبر الكمالات وهي: العلم، والارادة، والحياة.

(د) الخلق:

والكيفية التي بها تصدر الموجودات عن الله تسمى: الخلق، والخلق يطلق إما على صنع الله، أو على آثار صنعه أي على المخلوقات. وبالمعنى الأول الخلق يقوم في أن يوجد الله ما لم يكن موجوداً من قبل، أي أن يوجد من العدم، لا أن يحول شيئاً موجوداً إلى شيء آخر. وحرف الجر «من» ex لا يعني أي مادة سابقة، بل يعني مجرد الأمر: كن. أي أنه لم يكن شيئاً، فكان شيئاً. وهذا التفسير للمخلق يتناقض مع ما يقوله كل الفلاسفة والطبيعيين، من أنه لا خلق من العدم، بل إما أن يكون من هيولى أولى موجودة من قبل، كما قال أفلاطون وأرسطو ومن شابعهما، أو هو تحويل طبيعي من حالة موجودة إلى حالة أخرى، أي تغير. لكن توما يرد قائلاً إن فعل الخلق كما فسره - أي الخلق من العدم - لا يخص أحداً غير الله وحده. Create non potest esse propria actio, nisisolius Dei.

وفيا يتصل بأول ما يصدر عن الله وكيفية صدوره، يرى توما أن الله بعلمه، لا بضرورة تلزمه، يخلق الأشياء، ويخلقها عديدة متنوعة دفعة واحدة. إن حكمة الله تحتوي على كل الأشياء معاً، لهذا يستطيع أن يخلق العديد منها معاً، وليس من الضروري إذن ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون ومن شابعهم - مثل الفارابي وابن سينا - من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

(هـ) قدم العالم:

لكن هل هذا العالم الذي خلقه الله من العدم: قديم، أو محدث؟ بمعنى: هل وجد منذ الأزل، أو بدأ في الوجود؟

في هذه المسألة العويصة يقف توما موقفاً وسطاً بين من يقولون بأن العالم محدث، مثل بوناغورا، وبين من يقولون أنه قديم مثل ابن رشد. فيقرر توما أن من الممكن كلا الأمرين: أن يكون العالم قديماً لأن الله قديم. فلا بد أن يكون أثره قديماً مثله، وإلا فإما يدعوه وهو الثابت، أن يخلقه في وقت معين، وأن يكون العالم محدثاً في زمان معلوم؟! لكن من المستحيل إثبات أن العالم محدث.

مراجع

- E. Gilson: *Le Thomisme*. 6^e ed. Paris 1965.
 — A. D. Sertillanges: *S. Thomas D'Aquin*, 2 vols. Paris Alcan, 1910.
 — Ch. Jourdain: *La philosophie de St. Thomas d'Aquin*, 2 vols. Paris, 1858.
 — G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1931.

تين

Hippolyte Taine

فيلسوف ومؤرخ للأدب والفن، فرنسي.

ولد في فوزيه Vouziers (في إقليم الأردن Ardennes في شمال شرقي فرنسا) في ٢١ أبريل سنة ١٨٢٨. وتوفي في باريس في ٥ مارس سنة ١٨٩٣.

واتسع ميدان نشاطه في التأليف: فأصدر في سنة ١٨٥٣ كتاباً عن: «لافونتين وخرافات» وفي سنة ١٨٥٦ كتاباً عن تيتوس لقيوس المؤرخ الروماني الكبير. وفي عام ١٨٦٤ أصدر كتاب «تاريخ الأدب الانكليزي» (في ٣ أجزاء) وبذلك استقرت مكانته مؤرخاً للأدب وصاحب نظرية في تفسير الانتاج الأدبي مفادها أن الأدب حاصل عوامل ثلاثة: الجنس، والوسط، واللحظة.

وفي كتاب «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ - ١٨٩٣) حاول أن يثبت أن أسباب هزيمة فرنسا في حرب سنة ١٨٧٠ - سنة ١٨٧١ ترجع إلى الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩.

ولما عين سنة ١٨٦٤ أستاذاً في «مدرسة الفنون الجميلة» بباريس ألقى محاضرات وكتب دراسات في الفن الايطالي، والهولندي، واليوناني، شرها فيها بعد تحت عنوان «فلسفة الفن» (سنة ١٨٨٢).

أما في الفلسفة فله أولاً كتاب «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٥٧) ثم كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «في العقل» (سنة ١٨٧٠).

وقد جمع مقالاته في النقد الأدبي والتاريخ تحت عنوان:

حسابية، بعكس الأولى.

ولكل من النوعين ما يقابله من ردائل. فانتهاك العدالة التوزيعية يكون بادخال اعتبار آخر غير الاستحقاق، أو على حد تعبير توما: إدخال الاعتبارات الشخصية في توزيع الخيرات، بأن يعطي شخص شيئاً لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع. وهذا الأمر يختلف بحسب الأحوال: فلا يعدّ انتهاكاً للعدالة التوزيعية أن تراعى صلة القرابة في توزيع الميراث، لكن تعيين شخص في منصب مرموق لأنه قريبنا أو محسوبنا أو ابن أقرابنا ومحاسيننا: هذا يعدّ انتهاكاً للعدالة التوزيعية. واناطة المهام الكبيرة بالأغنياء، نظراً إلى وفرة الوسائل لديهم من أجل فعل الخير، ليس انتهاكاً للعدالة التوزيعية، لكن تعيينهم في وظائف تعتمد على أمر آخر غير الثروة: هذا انتهاك للعدالة التوزيعية.

أما انتهاك العدالة التعويضية فالشواهد عليه أوفر عدداً بكثير، نظراً إلى تنوع السلع القابلة للتبادل. ويكون هذا الانتهاك أفضح ما يكون حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئاً في مقابل ما يأخذ، وأفضح هذه الفظائع أن يسلب الانسان إنساناً آخر ما لا يمكن تعويضه عنه، وأعني به الحياة. وهذا هو القتل. والقتل أفضح رذيلة يمكن أن يرتكبها الانسان ضد أخيه الانسان. أما القتل نتيجة حكم أصدره القضاء العادل فلا يعدّ من هذا النوع. وأما الانتحار فهو قتل المرء لنفسه، وهذا يعدّ من نوع قتل الفرد لفرد آخر دون حق.

نشرة مؤلفاته

المراجع الرئيسي بالنسبة إلى مؤلفات توما هو كتاب:

P. Mandonnet et J. Destrée: *Bibliographie thomiste*. Le Saulchoir et Vrin. 1^e 1921, 2^e 1960, Paris.

نشرات مؤلفاته الكاملة

— S. Thomae Aquinatis: *Opera omnia*, 23 volumes in-folio, Parma, P. Flaccadori, 1862-1873.

— Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis: *Opera omnia*, 34 vols. in 4^e. Paris, Vives, 1871-80.

— S. Thomae Aquinatis doctoris angelici: *Opera omnia*, 15 vols. in-folio. Roma, 1882-1930.

وكانت بأمر من البابا ليو الثالث عشر ولهذا تسمى الليونينية.

وجوفروا، وكوزان، وداميرون الخ. وفي مقابل ذلك يمدح الحسبة المتطرفة عند كونديناك ولاروجبير، ويصرح بأن الأديولوجية (وهي نزعة حسية فعالة) هي النزعة الملائمة للروح الفرنسية. ويرى أن التحليل هو الطريق الوحيد لمعرفة الأشياء بوجه عام. ويشارك وضعية كونت وفلسفة هيوم فيقرر أن الحقيقي هو ما يتبدى لحواسنا.

وفي مقدمة كتابه العظيم: «تاريخ الأدب الانكليزي» يشرح نزعة الوضعية الحتمية، ويعلن إيمانه بالجبرية اللامحدودة، وبها يفسر ظواهر الأدب، ومن ثم ظواهر الانسان والتاريخ والحياة بوجه عام.

ذلك أن تين ظل ينشد منذ شبابه: الوضوح والشمول. وقد ظل حتى الخامسة عشرة متدينا لكن عقله تنبه فجأة «وكأنه النور» على حد تعبيره، ودعا إلى الفحص عن العقيدة الدينية. فماذا كانت نتيجة هذا الفحص؟ يقول تين: «أول ما سقط أمام روح النقد هذه هو إيماني الديني». فطرح الشاب منذ الخامسة عشرة كل سلطة أخرى غير سلطة العقل، وكانت النتيجة أنه لم يعد يرى في وجود الله، وخلود النفس، والواجب الأخلاقي إلا مجرد احتمالات وظنون. وانتابه الشك. فقال عن نفسه: «هنالك انتابني الحزن. لقد جرح نفسي بنفسي في أعز ما كنت أعز به. لقد صرت أنكر سلطة هذا العقل الذي كنت أجله كثيرا. فوجدت نفسي في الخلاء والعدم، ضائعا ومغموسا».

لكن طبيعته الأصيلة لم تكن تريغ إلى الشك، بل إلى اليقين. فأنجاه من الشك مذهب وحدة الوجود. ووجد أنه لا سرور على الأرض يعدل الحقيقة المطلقة، التي لا شك فيها، الخالدة الكلية. وراح يؤكد أن «العلم الحقيقي هو ذلك الذي يفسر كل الأشياء وفقا لعلاقتها بالمطلق، ببيان أنها تستمد ضرورتها من المطلق».

لكنه تأثر في الوقت نفسه بالوضعية الانجليزية عند جون اسنورت مل والمثالية الألمانية عند هيجل لكنه لم يرض عن كليهما رضاتا، إذ وجد الوضعية الانجليزية تبحث عن اليقين دون التركيب والشمول، بينما المثالية الهيجلية هي تركيب وشمول بغريقتين. لهذا رأى أن فلسفة المستقبل يجب عليها أن تتجاوزهما وذلك بالمزج بين ميزتيهما: اليقين؛ والشمول. إنه يريغ إلى أن يمزج بين مل وهيجل، بين الوضعية الانجليزية، والمثالية الألمانية. وظن أن ذلك ممكن عن طريق استعارة بعض الافتراضات الموجودة لدى هيجل واسينوزا.

«أبحاث في النقد والتاريخ» في ثلاثة مجلدات (ظهرت في السنوات ١٨٥٨، ١٨٨٢، ١٨٩٤).

يضاف إلى ذلك أوصاف رحلاته في جبال البرينيه، وإيطاليا، وانجلترا. وله مراسلات مهمة في ٤ مجلدات (سنة ١٩٠٢ - سنة ١٩٠٧).

آراؤه

١ - الازدواج في تطوره الروحي

كان تين من دعاة المذهب الوضعي المتطرفين، حتى قال أن «الفضيلة والرذيلة يصنعان مثل الزاج والسكر». وكان هدفه هو «دراسة الانسان عن طريق التاريخ، والتاريخ عن طريق تاريخ الأدب، وتاريخ الأدب عن طريق دراسة كبار الأدباء» - على حد تعبير أميل فاجيه Faguet.

أما منهجه فقد أوضحه في مقدمات كتبه التالية: «بحث في تيتوس لفيوس» و«الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (وفي الفصل الأخير منه أيضا) و«تاريخ الأدب الانكليزي» (وله مقدمة مشهورة)، وفي مواضع من كتابه: «في العقل» وكتابه: «بحث في خرافات لافونتين».

وهذا الكتاب الأخير هو الذي نال به الدكتوراه. وفي مقدمته يحدد منهجه هكذا: «يمكن أن ننظر إلى الانسان على أنه حيوان من نوع أعلى، ينشئ فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما يصنع الشرائق والنحل حينما يصنع الخلايا». وفي «الرحلة إلى جبال البرانس» (سنة ١٨٥٨) يتعرف في سكان إقليم البرانس (البرنيه) من انسان وحيوان: طابع الأرض والجو وظروف الحياة. وفي «بحث عن تيتوس لفيوس» (سنة ١٨٥٦) يدافع عن الآلية النفسية وعن الجبرية التي تقول ان فينا ملكة رئيسية فعلها المطرد ينتقل - على نحو مختلف - إلى أجهزتنا المختلفة ويوحى إلى التنا بنظام ضروري من الحركات المقدرة.

وتبين في مطلع تطوره الفكري كان مشابعا متحمسا للوضعية التجريبية. ويحاول أن يطبق منهج العلوم الوضعية (الفيزيائية وأحيوية) على العلوم الروحية (علم النفس، التاريخ، الأدب). ولذا نراه في كتابه «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» يحمل حملة شعواء على مين دي بيران وعلى فكتور كوزان وكل التيارات الروحية في الفلسفة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر: روايه كولار،

فكان جيد الأسلوب، واضح التعبير، وكان يرى أن من مهمة الفيلسوف الفرنسي أن يعبر بوضوح وجلاء.

لكن هذا شيء، والمشابه بين تين والوضعية بوجه عام شيء آخر. وهذه المشابه تتلخص فيما يلي:

١ - التجربة الحسية هي المصدر والأساس في كل معرفة بالواقع. يقول تين: «كل حقيقة واقعية يدركها الإنسان تجريبياً». بل هو أحياناً يتجاوز الوضعيين الرسميين في هذا المجال فيقول «نحن نذهب إلى أبعد مما تذهبون... نحن نقرر أنه لا يوجد في العالم إلا وقائع وقوانين، أعني أحداثاً وعلاقات بين أحداث، ونحن نقرر مثلكم بأن كل معرفة تقوم أولاً في الربط بين الوقائع وإضافة بعضها إلى بعض».

٢ - يرفض التجريدات التي ليست مستمدة من التجربة. وعلى هذا الأساس يرفض تين «الذات» و«الجوهر» بوصفهما كيانيين مستقلين في الوجود. يقول تين: «لا يوجد في الأنا شيء حقيقي غير سلسلة أحداثه... وهذه الأحداث هي من طبيعة واحدة، وترجع كلها إلى الاحساس».

٣ - مثالية تين:

أما مثاليته فقد استمدتها من هيجل. لكنه، كما لاحظ روسكا Rosca، «فهم هيجل من خلال إسبينوزا الهيجلي، إسبينوزا الرياضي، والقائل بالآلية mecaniste، وشيد، بمواد اغترفها بأكملها يديه من مؤلفات هيجل، مذهبا دعائمه الأساسية ليست إلا مذهب أسبينوزا» (روسكا: «تأثير هيجل في تين الواضع لنظرية في المعرفة والفن» ص ٤١٤، باريس سنة ١٩٢٨).

لقد قلنا ان تين في شبابه، مرّ بمرحلة شك كاسح، وأن مذهب وحدة الوجود، عند إسبينوزا، هو الذي أنجاه من هذا الشك. كيف كان ذلك؟ هذا ما يشرحه تين فيقول:

«لقد تحمّلي لي حينئذ أن الميتافيزيقا معقولة وأن العلم أمر جاد. وبفضل البحث المستمر وصلت إلى مرتفع استطعت من عليائه أن أحيط بكل الأفق الفلسفي، وأن أفهم تقابل المذاهب، وأن أشهد مولد الآراء وأن أكتشف عقدة الخلافات وحل الصعوبات. وعرفت ماذا ينبغي أن أفحص عنه من أجل العثور على الخطأ أو الصواب. ورأيت النقطة التي منها ينبغي علي أن أوجه كل أبحاثي. ثم اني كنت أملك المنهج: لقد درسته من باب الاستطلاع والتسليّة. هنالك أكببت على العمل

ومن هنا جاء هذا الازدواج في فلسفة تين، وهو ازدواج مشاهد في كل محاولاته الفكرية.

وهذه المحاولة للجمع بين العلم الوضعي والميتافيزيقا كانت - ولا تزال - مشكلة المشاكل في عصر تين واستمرت حتى يوم الناس هذا. ففي عصر تين عني بها خصوصاً رينان، وفاشرو Vacherot ورافيسون، ولاشيليه، وبوترو، ورنوفيه وآخرون كثيرون في فرنسا، ونظائرهم في ألمانيا وإنجلترا.

٢ - وضعية تين:

ويبدو أن تين قد اعتنق الوضعية مستقلاً عن أوجست كونت، ذلك أنه صار وضعياً قبل أن يقرأ كونت بامعان واستقصاء لأنه لم يقرأه بعناية إلا في سنة ١٨٦٠ أو سنة ١٨٦١، ثم في سنة ١٨٦٤ حين كان عليه أن يكتب نقداً في «جريدة الديبا» Journal de Debats عن الطبعة الثانية لكتاب أوجست كونت «محاضرات في الفلسفة الوضعية». وهو يصرح بأن «معظم الأشخاص الذين يقرأون كانوا، فيما أزعّم، في نفس حالتي فيما يتعلق بالسيد كونت. إنهم لم يكونوا يعرفون منه إلا قطعاً متناثرة، لقد قرأوا مستخلصات منه، أو مقالات عن مؤلفاته، واكتفوا بهذا ولم يكن ذلك بغير سبب، على الأقل ظاهراً. لكن اعتناق بعض كبار المفكرين لمذهب كونت، مثل لتره Littré وشارل روبان Robin وبكل Buckle ومل Mill لفت الأنظار وجلب الاهتمام بفلسفة كونت. وينقد تين فلسفة كونت وشخص كونت لعدة أسباب، منها:

١ - أسلوبه

٢ - أزيمته الدينية الغريبة

٣ - نزعته التوكيدية القاطعة (الدوجماتية) في عرض أفكاره.

والحق أن ثم من الفروق بين كونت وتين ما يجعل من غير الممكن عدّ تين تلميذاً لكونت أو من أنصاره. وهذه الفروق هي:

١ - كونت لا يعدّ علم النفس علماً مستقلاً، بينما تين يؤكد استقلال علم النفس، ويعدّ أحد مؤسسي علم النفس التجريبي.

٢ - كونت يقرر استحالة الميتافيزيقا في العصر الوضعي، بينما تين يرى في الميتافيزيقا ذروة التفكير الانساني.

٣ - كونت كان مهمل الأسلوب غامض العبارة، أما تين

ويتأثر تين في تصوره لعلم النفس بكونه ياك في قوله ان الأفكار العامة ترجع إلى علامات، ويجون استورت مل في نظريته في الاستقراء، وبالكسندر بين Bain في نظريته في إدراك الامتداد.

ويتهيء إلى ذرية روحية. تقرر أن «الروح ليست إلا سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع التي لو شوهدت من جانبها الآخر لوجدت سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية» («في العقل» جـ ١ ص ٧، ١٢٨). وكما أن الجسم الحي نسيج من الخلايا التي يتوقف بعضها على بعض فإن العقل الفاعل نسيج من الصور التي يتوقف بعضها على بعض، وليست الوحدة، في الواحد والآخر، غير انسجام ونتيجة» (الكتاب نفسه ص ١٢٤). ولهذا ينبغي أن نطرح كلمات: العقل، الذكاء، الارادة، القوة الشخصية، بل وأيضا كلمة: الأنا. وما يحقق استمرار شخص معنوي متميز هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتميزة. ويرى تين أن الذات، النفس، الارادة، القوة، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية أي وهمية. انها «أشباه ولدتها الألفاظ، تختفي بمجرد فحص معنى الكلمات فحفا دقيقا». «فالقوة» ليست إلا الارتباط المستمر بين واقعة في المقدم وواقعة في التالي، و«الأنا» ليس إلا سلسلة متميزة من الحوادث، الخ...

وهكذا تظفي حسية كوندياك على علم النفس عند تين.

وقد أفضت به هذه الوضعية الحسية إلى إنكار كل ماليس محسوس وبالتالي إلى إنكار الدين. ولهذا نجده يقرر صراحة أن «الدين نوع من الشعر الذي يعد أنه حقيقي»، une sorte de poème tenu pour vrai ويؤكد أن الدين لا يمكن إثباته علميا، وأن كل محاولة للمزج بين العلم والدين مضادة لكليهما.

مؤلفاته

- La Fontaine et ses fables, 1853.
- Essai sur Tite-Live, 1856.
- Les philosophes classiques du dix - neuvième siècle en France, 1857.
- Essais de critique et d'histoire, 1858.
- Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, 1864.
- Histoire de la littérature anglaise 3 vols, 1864.
- De l'intelligence 2 vols., 1870.

بحماسة، وتبددت الغيوم، وفهمت الأصل في أخطائي: لقد أبصرت التسلسل والمجموع» («مراسلاته» حـ ١ ص ٢٥).

لقد صار ينظر إلى العالم على أنه كل واحد تحكمه علية دقيقة. وصار يعرف المعرفة بأنها علم الأسباب. ومن هنا يرى ان مهمة أي علم هو «اكتشاف الأسباب»، وعرف الميتافيزيقا بأنها «البحث عن العلل الأولى». يقول: «يوجد صنف كبير من الأشياء: الجواهر، الماهيات، العلل، الطبائع، القوى، تسمى الكيانات الميتافيزيقية، وهي في الواقع مادة الميتافيزيقا. لكن هذه الأساء كلها ترجع إلى إسم واحد هو: العلة» («الفلاسفة الفرنسيون...» ص ٧١)

لكنه يفهم العلية لا بمعناها عند جون استورت مل، بل بمعناها عند كل من اسبينوزا وهيجل. فمن اسبينوزا أخذ فكرة الحتمية (الجبرية) الدقيقة في العالم، والقول بأنه لا يوجد شيء عارض contingent في الكون. كذلك أخذ عنه فكرة أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها. ولما درس هيجل بعد أن بدأ بدراسة اسبينوزا تأيدله ماذهب إليه اسبينوزا. بيد أن هيجل أغراه بفكرة «التطور والنمو» Entwicklung. يقول تين: «كل الأفكار التي سرت في ألمانيا منذ خمسين سنة ترد إلى فكرة واحدة هي فكرة «التطور والنمو». وتقوم في تصور كل أجزاء مجموع ما على أنها متضامنة فيما بينها ومتكاملة حتى أن كل جزء منها يقتضي بالضرورة وجود الباقي وكلها مجتمعة تكشف - بتواليها وتباينها - عن الصفة الباطنة التي تجمعها وتتجهها». («تاريخ الأدب الانكليزي» حـ ٥ ص ٢٤٧، طبعة هاشت).

وهو يرى، كما قلنا، هيجل من خلال اسبينوزا. يقول: «إن هيجل هو اسبينوزا مكبرا بواسطة أرسطو، وواقفا على ذلك الهرم من العلوم الذي تشيده التجربة الحديثة منذ ثلاثة قرون» («الفلاسفة الفرنسيون...» ص ١٣٣).

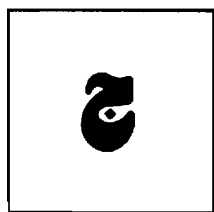
٤ - علم النفس:

وقد أسهم تين في إيجاد علم النفس التجريبي بنصيب وافر، حتى قال البعض انه «نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والباتولوجي في فرنسا» (بنروي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، بترجمتنا، حـ ١ ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٤). وقد أودع آراءه في علم النفس في كتابه «في العقل» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٧٠).

يرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع، كما هو الشأن في كل علم، كما ذكرنا من قبل.

مراجع

- A. Chevrillon: Taine, la formation de sa pensée. Paris, 1932.
- G. Barzellotti: La philosophie de H. Taine 1900.
- V. Giraud: Essai sur Taine, Hachette, Paris, 1901.
- D.D. Rosca: L'Influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art, 1928.
- Philosophie de l'art, 2 vols, 1882.
- Nouveaux Essais de critique et d'histoire, 1882.
- Derniers essais de critique et d'histoire, 1894.
- Hippolyte Taine, sa vie et sa Correspondence 4 vols. 1902-7.
- Les origines de la France contemporaine, 1875- 93.





جانیه

Paul Janet

فيلسوف فرنسي من أتباع النزعة الانتقائية.

ولد في باريس في سنة ١٨٢٣، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٩. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس سنة ١٨٤٨. وعين استاذاً في السوربون في سنة ١٨٦٤ وصار عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية في سنة ١٨٦٤.

وله المؤلفات التالية:

- La philosophie du bonheur
- Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 1872.
- Les causes finales. 1874.
- La philosophie de la Révolution française, 1875.
- Principes de métaphysique et de psychologie, 1896.
- Psychologie et métaphysique.
- (Avec Gabriel Séailles): Histoire de la philosophie: Les problèmes et les Ecoles.

آراؤه

كان بول جانیه تلميذاً لفكتور كوزان، واعتنق مذهب استاذہ، وهو مذهب «الانتقائية» eclectisme أي الانتقاء بين الآراء والمذاهب بحسب ما يراه معقولاً أو مقبولاً عنده.

وجانیه يؤكد جوهرية النفس، أي أن ثم جوهره أفعال

ومظاهر هي أحوال النفس وظواهرها.

ويؤكد الحرية، لأن الشعور يكشف لنا عن إرادة مستقلة مسؤولة.

ويؤكد وجود الله، لأن الشعور يدرك «محيطاً لا غور له نحن نفوس فيه، وهو يتجاوزنا من كل ناحية».

والفلسفة ترادف الميتافيزيقا، بمعنى أنها علم نسبي بالمطلق، أو علم إنساني بما هو إلهي. وكلما تقدمت العلوم، إزدادت الفلسفة ثراء.

وهو يسعى لتجاوز وضعية كونت.

وفي الأخلاق يسعى إلى التوفيق بين مذهب أرسطو في السعادة، وبين مبدأ فولف في الكمال، ومبدأ كنت وفشته في الشخصية الإنسانية. ويفضي إلى مذهب في السعادة عقلي النزعة ميتافيزيقي الجذور. والإنسان المثالي عنده هو المشارك في الواقع وفي المطلق معاً. ويقول: «لكي أؤمن بكرامة نفسي وسموها وكرامة نفوس الآخرين وسموها - وهم إخواني - فإن من الواجب عليّ الإيمان بمبدأ أعلى للكرامة والسمو. ويجب أن أقدر على أن أقول: ليأت ملكوتك» («الأخلاق» ص ١٦٥، باريس سنة ١٨٧٤).

الجسم

الجسم هو الموجود الممتد ذو الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، العمق. وللجسم مقدار (حجم) وشكل، ونقل (وزن) وكثلة. وهو إما في حركة وإما في سكون. وله

ان جسمي - هكذا يقول سارتر (ص ٣٦٨) - يعد مركز اشارة كامل تشير اليه الأشياء « ان جسمنا ليس فقط ما سمي منذ زمان طويل « مقر الحواس الخمس » ، بل هو ايضا الأداة والهدف من أفعالنا وليس الجسم بالنسبة اليها هو الأول والذي يكشف لنا الأشياء ، بل الأشياء - الأدوات هي التي - في ظهورها الأصيل - تدلنا على جسمنا . ان الجسم ليس حاجزاً بيننا وبين الأشياء : وإنما هو فقط يظهر فردية وامكانية علاقتنا الأصلية بالأشياء - الأدوات » (ص ٣٧٣) « والجسم هو ، بمعنى ما ، ما أنا عليه مباشرة ، وبمعنى آخر أنا مفصول عنه بالسلك اللامتناهي للعالم ، انه معطى لي بواسطة مد من العالم نحو وقائعي facticité وشرط هذا المد الدائم هو التجاوز الدائم » (ص ٣٧٤) .

وجسمي هو تركيب واعٍ من تراكيب وعي .

« وجسم الغير هو الغير نفسه بوصفه علواً - أداة » (ص ٣٨٩) « وجسم الغير هو وقائعية العلو - المعلوم عليه من حيث تشير الى وقائعي وأنا لا أدرك الغير أبداً بوصفه جسماً دون أن أدرك في الوقت نفسه ، على نحو غير صريح ، جسمي ، بوصفه مركز اشارة يدل عليه الغير » (ص ٣٩٣) .

ان الغير يعطى لي أولاً على انه « جسم في موقف » وابتداء منه يوجد موقف . ووجود جسم الغير هو شمول تركيبي بالنسبة الي . ومعنى هذا أولاً انني لا أستطيع أبداً أن أدرك جسم الغير اللهم إلا ابتداء من موقف شامل يدل عليه ، وثانياً انني لا أستطيع ان أدرك - على نحو منعزل - عضواً ما من جسم الغير ، بل أدركه ابتداء من شمول الجسد والحياة . ولهذا فإن ادراكي لجسم الغير يختلف تماماً عن ادراكي للأشياء . ومع ذلك فإن جسم الغير يعطى لنا مباشرة على أنه وجود الغير .

وخلاصة هذا كله ما يلي : « أنا أوجد جسمي : هذا هو بعده الأول في الوجود . جسمي يستعمله الغير ويعرفه : هذا هو البعد الثاني . لكن من حيث أنني موجود بالنسبة الى الغير ، فإن الغير ينكشف لي بوصفه الذات التي بالنسبة اليها أنا موضوع . والأمر هنا ... يتعلق بعلاقتي الأساسية مع الغير . أنا إذن أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بواسطة الغير - خصوصاً في وقائعي نفسها . وأنا أوجد بالنسبة الى نفسي بوصفي معروفاً من الغير من حيث انني

خصائص : كهربائية ، ومغناطيسية ، وكيفيات ضوئية ، وسمعية (صوتية) وحرارية .

ويعرف ديكارت الجسم بأنه في نهاية التحليل : مكان ملآن ، اذ لا يوجد خلاء ، وهو شيء ممتد يتميز بالمعية في حركة اجزائه .

يقول اسبينوزا ان الجسم كم ذو ثلاثة ابعاد ، ويتخذ شكلاً أي حالاً من احوال الامتداد .

أما عند ليبنتس فإن الجسم الفيزيائي مجموع من الاحادات monades به يكون الجسم الفيزيائي مظهراً (أو تجلياً manifestation) للجسم المعقول .

ويقسم كنت الجسم الى ظاهري وديناميكي . ذلك أن الأجسام ، بما هي أجسام ، ليست أشياء في ذاتها ، بل ظواهر أو (تجليات) الأشياء في ذاتها . بيد أن الأجسام توجد بالفعل ، اعني أن الأشياء تحتاج الى مركبات تجريبية متعددة من حيث المكان ، بينها وبين بعض توجد علاقات ميكانيكية - ديناميكية . وإذا تساءلت : هل للأجسام وجود حقيقي خارجاً عني ، فإن الجواب هو أنه لا يوجد أجسام خارج حساسيتي ذلك أنها موجودات حسية قائمة في ملكة الامثال .

وفي الفلسفة المعاصرة شغلت مسألة الجسم فلسفة الظاهريات . وعقد لها سارتر فصلاً في كتابه « الوجود والعدم » (القسم الثالث ، الفصل الثاني : الجسم ، ص ٣٥٣ - ٤١٣ ، باريس سنة ١٩٤٣) وخلاصة رأيه أن الجسم يظهر تحت ثلاثة أبعاد انطولوجية . في البعد الأول ، الجسم هو « جسم من أجلي » ، بحيث أستطيع ان أقرر انني « اعيش جسمي » . وفي البعد الثاني ، الجسم هو من اجل (أو : بالنسبة الى) الغير أو أن الغير هو بالنسبة الي جسم ، فالجسمية هنا تختلف اختلافاً كلياً عن جسمي بالنسبة الي . وفي هذا البعد الثاني يمكنني أن أقول : « جسمي يستعمله ويعرفه الغير » ولكن من حيث أنني من اجل (أو بالنسبة الى) الغير ، فإن الغير يتجلى لي بوصفه الذات الذي أنا بالنسبة اليه موضوع . وإذن فأنا أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بالنسبة إلى الغير ، خصوصاً في وقائعيته . فأنا أوجد بالنسبة (أو من اجل) ذاتي بوصفي معروفاً للغير على شكل جسم . وذلك هو البعد الثالث الانطولوجي للجسم .

وانتقل منها في بداية العام الدراسي سنة ١٩٢١ استأذاً الى كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس وفي المدرسة العملية للدراسات العليا الملحق بها ، في قسم العلوم الدينية ، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٢ ، حيث صار أستاذاً في الكوليج دي فرانس يشغل كرسي تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى . واستمر يحاضر في الكوليج دي فرانس الى أن أحيل الى التقاعد في سنة ١٩٥١ . وفي عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ كان عضواً في مجلس الجمهورية (مجلس الشيوخ بعد ذلك) ممثلاً لحزب الحركة الجمهورية الشعبية M.R.P. وهو الحزب الكاثوليكي المحافظ الذي برز غداة الحرب العالمية الثانية في فرنسا . وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية في ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٤٦ . وتوفي في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٧٨ في مستشفى مدينة أوسير Auxerre وكان في السنوات الأخيرة من عمره يقيم في قصر ريفي بنواحيها .

وكان أول انتاجه رسالة دبلوم الدراسات العليا ، وعنوانها « ديكارت والاسكولاستيك » Descartes et la Scolastique ، وكانت إيداناً ببداية الطريق الذي سبلكه فيما بعد ، وهو تاريخ فلسفة العصور الوسطى في أوروبا . وتلا ذلك الرسالتان اللتان تقدم بهما لنيل الدكتوراه في الآداب سنة ١٩١٣ وعنوانها :

- ١ - الحرية عند ديكارت واللاهوت - La Liberté chez Descartes et la Théologie
- ٢ - فهرست اسكولاستيكي ديكارتي Index scolastico - cartésien

ولما عين مدرساً في جامعة ليل جعل موضوع محاضراته هو مذهب القديس توما الأكويني وتمخض ذلك عن كتاب نشره في استراسبورج سنة ١٩١٤ بعنوان : « التوماوية »، مدخل الى فلسفة القديس توما الأكويني « Le Thomisme introduction a la Philosophie de St. Thomas d'Aquin وما لبث أن عدل في الكتاب وزاد فيه كثيراً ، وأصدر طبعة ثانية موسّعة في سنة ١٩٢٢ عند الناشر الجديد جوزف فران Joseph Vrin ، ومن ذلك الحين توثقت العلاقة بين جلسون وناشره فران حتى صار جلسون هو المشرف الفكري على هذه الدار المتخصصة في نشر كتب الفلسفة ، وتولى الاشراف فيها على اصدار سلسلة كتب بعنوان : « دراسات في فلسفة

جسم . وذلك هو التغير الانطولوجي الثالث لجسمي » (ص ٤٠١) .

وعلى نحو آخر ، يتناول جبريل مارسل مشكلة الجسم فيقول : « ان الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، فإنها تفترض الغاء الأنا ، والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ، لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وأن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التمييز منه في نفس الوقت » (« من الأباء الى النداء » ص ٣١ ، باريس سنة ١٩٤٠) . ويقرر في « يومياته » (ص ٢٣٦) : « انني لست جسمي اكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا أنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن عليّ أولاً أن استخدم جسمي » .

ويرتبط بمشكلة الجسم مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس فراجعها تحت كلمة : نفس .

جلسون (اتين)

Etienne Gilson

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى ذو مكانة رفيعة وتأثير واسع .

ولد في ١٣ يونيو سنة ١٨٨٤ في باريس . ودرس في مدارس الأخوة المسيحية ، ثم في معهد نوتردام دي شامب ، ثم في مدرسة (ليسيه) هنري الرابع الثانوية بجوار البانتيون في باريس حيث حصل على البكالوريا . وبعدها دخل كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة . وفي سنة ١٩٠٧ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة . وعين في اثرها مدرساً للفلسفة في خمس مدارس ثانوية على التوالي في الاقاليم طوال ست سنوات . وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٩١٣ وعين على اثرها مدرساً في كلية الآداب بجامعة ليل Lille بشمال فرنسا . ولما قامت حرب سنة ١٩١٤ انخرط في الجيش برتبة ملازم في فرقة المدفعية ، وأسر أمام فردان في ٢٣ فبراير سنة ١٩١٦ . ثم سرح من الخدمة العسكرية في مارس سنة ١٩١٩ وعين بعد ذلك ببضعة أسابيع أستاذاً ذا كرسي في جامعة استراسبورج .

- Realisme Thomiste et critique de la connaissance, 1947.
- Saint Thomas moraliste, 2^e ed, 1974.
- La théologie mystique de Saint Bernard, 3^e ed. 1969.

وكان جلسون ذا نظرات فلسفية ميتافيزيقية ، نجدها في كتبه التالية :

- L'Etre et l'essence, 2^e ed. 1972.
- D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la philosophie, 1971.

كما أن له دراسات في الفن والأدب ، نجدها في الكتب التالية .

- L'Ecole des Muses, 1951.
 - Les Idées et les Lettres, 2^e ed. 1955.
 - Les Tribulations de Sophie, 1967.
 - Introduction aux arts du Beau, 1963.
 - Linguistique et Philosophie, 1969.
 - Matières et formes. Poétique particulière des arts majeurs, 1964.
 - Peinture et réalité. 2^e ed . 1972.
 - La société de Masse et sa Culture. Arts plastiques, musique , Littérature, Liturgies, 1967.
- وبعد وفاته نشر له كتاب :
- Constantes philosophiques de L'Etre

وكل هذه الكتب ظهرت لدى الناشر جوزف فران في باريس Joseph Vrin.

جنتيله

Giovanni Gentile

فيلسوف إيطالي هيجلي النزعة ، وينعت مذهبه بأنه « مثالية الفعل المحض » لأنه يضع أساساً له القول بأن

العصور الوسطى « وقد صدر منها حتى وفاة جلسون حوالي سبعين كتاباً ، وفي الوقت نفسه أصدر حولية بعنوان : « محفوظات في التاريخ الأدبي والعقدي للعصور الوسطى » Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge.

ودعاه الآباء الباسليسيون إلى إدارة وإنشاء معهد لدراسات العصور الوسطى في جامعة تورنتو بكندا ، وافتتح هذا المعهد في ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٩ . ومن ثم توثقت صلة جلسون بكندا والولايات المتحدة الأمريكية ، وكانت آخر إقامة له هناك في سنة ١٩٧١ . وحرر بعض كتبه باللغة الانجليزية ، وبعضها لا مقابل له بالفرنسية ، مثل كتابه المهم « وحدة التجربة الفلسفية » The Unity of philosophical experience (نيويورك ، سنة ١٩٣٧) وبعضها الآخر له مقابل لكنه يختلف بعض الاختلاف في اللغة الفرنسية ، مثل كتابه Christian philosophy in the middle ages, New York, 1955. مع اختلاف - لكتابه الشهير La philosophie au Moyen âge (باريس ، سنة ١٩٤٤) .

والقسم الرئيسي في إنتاج جلسون هو دراساته في فلسفة العصور الوسطى . وها نحن نورد ذكرها :

- Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin . 2^e ed. 1922, 6^e ed. 1965.
- Introduction à l'Etude de Saint Augustin, 4^e ed. 1969.
- Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 4^e ed. 1975.
- La philosophie de Saint Bonaventure, 3^e ed. 1953.
- Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, 1^{re} ed. 1952.
- Dante et Béatrice, 1974.
- Dante et la Philosophie, 3^e ed. 1972.
- L'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen) 2^e ed. 1969.
- Héloïse et Abélard, 3^e ed. 1964.
- Introduction à la philosophie chrétienne, 1960.

العقل فعل محض .

وفي سنة ١٩٢٢ صار وزيراً للمعارف في أول حكومة شكلها موسوليني . فقام بإصلاح شامل لنظام التعليم في إيطاليا . ثم استقال في سنة ١٩٢٤ وصار أول رئيس «للمعهد القومي الفاشستي للثقافة» . وقد بقي حتى آخر حياته «فيلسوف النظام الفاشستي» واستمر في نفس الوقت يحاضر في جامعة روما . وأشرف على إدارة تحرير «دائرة المعارف الإيطالية» التي تعد في نظرنا أعظم دائرة معارف حتى اليوم من جميع النواحي : غزارة المادة ، وفرة الرسوم والإيضاحات ، عمق ودقة الأبحاث المكتوبة ، إلخ . وقد بدأ العمل فيها في سنة ١٩٢٥ وتم نشرها في سنة ١٩٣٧ .

ولما احتل الحلفاء جنوبي إيطاليا وسقط حكم موسوليني في جنوبي إيطاليا ، وأقام موسوليني - بمساعدة الألمان - الجمهورية الفاشستية الإيطالية في النصف الشمالي من إيطاليا ، انتقل جنتيله الى الشمال وعمل على النضال في سبيل تثبيت هذه الجمهورية الفاشستية . لكن الشيوعيين المتمردين اغتالوه في فيرننسه في ١٥ أبريل سنة ١٩٤٤ .

فلسفته

ينتسب جنتيله ، شأنه شأن زميله كروتشه ، الى ما يسمى بالهيجلية الجديدة . لكنه مع ذلك يميز عن صاحبه ، كما يميز عن سائر الهيجليين المحدثين .

يقول جنتيله : ان طفولة الانسان تتحرك في عالم خلقه الانسان بنفسه بواسطة خياله وفيه يعيش كما لو كان في حلم . والفن يمثل مرحلة الطفولة في الانسان : انه يعيش في حلم وفي خيال .

ويتلو مرحلة الفن مرحلة اللان . وفيها يلجأ الانسان الى إله يحدّه عالياً عليه . هنالك يركع الانسان أمام مذابح هو الذي شاهدها بنفسه ومن ثم ينشأ التقابل بين الفن والدين : إذ الفن ذاتي ، بينما في الدين تأكيد لكائن خارج عن الذات ، هو الإله .

هنالك تأتي الفلسفة لتوفق بين ذاتية الفن وموضوعية الدين . وهذا التوفيق لا يمكن أن يتم إلا بتفسير للفن وللدين على نحو يمكن العقل من انجاز هذا التوفيق - ويتحقق ذلك بأشاعة الدين في الفن ، وأشاعة الفن في الدين .

والوظيفة الفلسفية للعقل هي استرداد الأساطير

ولد في ٣٠ مايو سنة ١٨٧٥ في مدينة Castelvetrano بجزيرة صقلية . درس في جامعة بيزا الأدب أولاً ، ثم تحول عنه الى الفلسفة تحت تأثير دوناتو يابا Donato Jaja الذي كان تلميذاً لبرترندو اسبانتا ، الأستاذ في نابولي ومن أنصار الهيجلية : وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨ برسالة عنوانها «روسميني وجيوبوتي» (بيزا ، سنة ١٨٩٨) وتدل على اهتمامه بالفلسفة الإيطالية وتاريخها . وفيها بين العلاقة الوثيقة بين النزعة الكاثوليكية في إيطاليا وبين المثالية الألمانية .

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ثاني مؤلفاته بعنوان «فلسفة ماركس» (بيزا ، سنة ١٨٩٩) وفيه نقد الماركسية من وجهة نظر هيجلية محضة . وانعقدت حينئذ أواصر الصداقة بينه وبين بندتو كروتشه الذي كان يكبره بتسع سنوات ، لكن جنتيله هو الذي أثر على كروتشه من الناحية الفلسفية ، لأنه كان أكثر تعمقاً في الفلسفة من كروتشه .

وفي سنة ١٩٠٠ نشر بحثاً عن «التصور العلمي للبيداجوجيا» وهو يمثل الجانب الثاني في عقلية جنتيله ، أعني الاهتمام بعلم التربية ، نظرياً وعملياً حين سيصبح وزيراً للمعارف ويحاول اصلاح نظام التعليم الثانوي في إيطاليا في أواسط العشرينات من هذا القرن .

وصار مدرساً في جامعة نابولي في سنة ١٩٠٣ ثم أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة بلرمو (صقلية) سنة ١٩٠٦ .

لكن الانتاج البارز له في هذه الفترة هو كتابه (في مجلدين) بعنوان : «موجز علم التربية بوصفه علماً فلسفياً» (باري ، سنة ١٩١٣ - سنة ١٩١٤) .

وفي سنة ١٩١٤ خلف أستاذه يابا Jaja في كرسي الفلسفة بجامعة بيزا . وهنا ألّف أشهر كتبه بعنوان : «نظرية عامة في العقل بوصفه فعلاً محضاً» (بيزا ، سنة ١٩١٦) .

وفي سنة ١٩١٧ انتقل الى جامعة روما ، حيث ألّف كتاباً بعنوان : «مذهب المنطق بوصفه نظرية في المعرفة» (ظهر الجزء الأول في بيزا سنة ١٩١٧ ، والجزء الثاني في باري سنة ١٩٢٣) .

والأفكار والأشياء التي أخرجها العقل الى الخارج .

والحقيقة الواقعية كلها - الروحية والمادية على السواء - هي من صنع الفعل المحض للعقل . ولهذا فإن جميع مشاكل الفلسفة : وجود العالم الخارجي ، وجود سائر الذات ، وجود الله نفسه - ترجع الى دياكتيك باطن في الذات المفكرة . ومن هنا يقوم جنتيله باستبعاد كل بقايا الواقعية أو الطبيعة التي لاتزال باقية في سائر أنواع المثالية . لا بد من ادراج الموجود في المعرفة ، فكلاهما (الوجود والمعرفة) يتحدان في فعل الفكر ، الذي لا يدرك أبداً شيئاً خارجه ، بل يجده في نقطة من نقط نموه . والذات تنظم كل ما تخلفه وفقاً لمنظورات مختلفة .

ويتعالى جنتيله في مثاليته الى درجة انه ينكر وجود موضوع خارج الذات ، ويقرر أن ما يسمى مادة انما هو نتاج متعدد للعقل أو الفكر . ويرى أن خطأ النزعات المثالية الأخرى يقوم في وضعها جوهرأ خارج الذات لا تعرف ماذا تفعل به لأنه ليس في متناولها . ان العقل ، هكذا يعتقد جنتيله ، فعل يضع موضوعه على شكل موضوعات متعددة ، ويوحدها في الوقت نفسه في وحدة العقل .

ويأخذ على هيجل أن دياكتيكته ليس ديناميكياً . ويرى أن العقل يرفض أن يسكن أو يتحجر في تعيناته . ان العقل لا يتوقف أبداً ، بل هو في حركة دائمة ، وهو يصير ويتغير ويمتحن نفسه في خلق مستمر وحرية لا يمكن التنبؤ مقدماً بأفعالها .

وللديالكتيك عند جنتيله ثلاث لحظات :

١ - الشعور الأولي بالفعل .

٢ - تموضع ما يشعر به العقل وبخلفه .

٣ - تأمل فلسفي هو الوظيفة العليا للعقل به يصير شاعراً بفعله ونشاطه .

التاريخ في رأيه ليس مجموعة من الوقائع المختلفة الثابتة ، كما لو كانت مجموعة من الفراشات المنحطة على لوحة . بل التاريخ صيرورة دياكتيكية السير . وليس التاريخ موضوعاً للفكر ، بل التاريخ هو الفكر نفسه وهو يضع لنفسه موضوعاته مبسطة في الزمان والمكان . والطبيعة ما هي إلا الفكر متحجراً .

ويتناول مشكلة الموت فيقرر أنه ليست لدينا أية فكرة عن موتنا نحن . فشيء أن نموت ، وشيء آخر تماماً أن نتكلم عن الموت ، موت الآخرين . اننا لا نشعر من الموت إلا بموت الآخرين : الأقربين ، أو الأصدقاء ، أو المعارف . فإن الموت يظل في شعورنا حدثاً اجتماعياً ، ومن هذه الناحية هو يمسننا على أنحاء مختلفة . ومن يمت يمت بالنسبة الى شخص ما . يقول جنتيله : « ان عزلة الآخرين فينا هي أيضاً بقاء في ذاكرتنا » (تكوين المجتمع وتركيبه) ، ترجمة فرنسية ص ٣٠٦ .

أما الخلود ، بمعنى استمرار حياة الذات ، فأمر لا دليل عليه . وإنما الواجب علينا هو أن نربط حياتنا بحياة الآخرين .

أما عن الدين ، فإن جنتيله يميز ، على غرار جوردانو برونو ، بين الدين الشعبي والدين الفلسفي . الدين الشعبي هو الذي يسمى خصوصاً الى البقاء بعد الموت ، وإلى الحياة الأخرى وما فيها من جزاء وعقاب . لكن الانسان بعد أن يسكن في هذا اليقين ، يسقط في هاوية التواضع متى ما قارن ذاته بالذات الإلهية . ان الله هو الكل في الكل . والانسان ، أمام هذا المطلق ، يغوص في حضن الألوهية ويشارك في الفكر الإلهي والأرادة الإلهية (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٤) . وهكذا ينتهي جنتيله الى وحدة وجود صوفية شبيهة بتلك التي دعا إليها جوردانو برونو .

وقد كانت فلسفة جنتيله هي السائدة في إيطاليا خلال العشرين سنة الأخيرة من حياته .

وانقسم أنصارها الى فريقين : الأول ديني النزعة يتزعمه أرمنديو كرليني Armando Carlini الذي ذهب الى أن جنتيله تأثر في فلسفته خصوصاً بالقدس أوغسطين ، وزعم أن « الأنا المتعالي » عند جنتيله هو « الله » عند الكاثوليك . وبعد موت جنتيله انضم هذا الفريق الى تيار الوجودية المسيحية وصار يكون حركة تدعى « الروحية المسيحية » . والفريق الثاني يتزعمه Ugo Spirito وقد اتجه منذ البداية ، إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم أسهم بنصيب وافر في تكوين الايديولوجية الفاشستية ابان ازدهارها ، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية انضم هذا الفريق الى اليسار الايطالي .

في سنة ١٩٤٧ أنشئت « مؤسسة جنتيله » في روما ، ومهمتها الرئيسية هي نشر مؤلفات جنتيله كلها في مجموعة واحدة تستغرق ٥٥ مجلداً . وبعض هذه المؤلفات قد نشره

- Bertrano Spaventa, 1924.
- Il Fascismo al governo della scuola, 1924.
- Che cosa è il fascismo? 1925.
- Manzoni e Leopardi, 1928.
- La filosofia dell'arte, 1931.
- Memorie italiane, 1936.
- La mia religione, 1943

مراجع

- R.W. Halmes: The Idealism of Giovanni Gentile, New York, 1937.
- P. Romanell: The philosophy of Giovanni Gentile. New York, 1938.
- Jules Chaix - Ruy: B. Croce et G. Gentile. Paris, ed. Fischbacher, 1954 dans: Histoire de la philosophie européenne, dirigée par Weber et Huisman.
- M.A. Bellezza: L'Esistenzialismo positivo di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1954.

جويرتي

Vincenzo Gioberti

فيلسوف إيطالي كاثوليكي النزعة . ولد في تورينو سنة ١٨٠١ ودرس في معاهد الأوراتوريين Oratiani . وفي سنة ١٨٢٣ حصل على الدكتوراه في اللاهوت ، ثم عين استاذاً في كلية اللاهوت . وقد ناهض السلطة الزمنية كما ناهض اليسوعيين . فقُبضت عليه في سنة ١٨٣٣ وأودع السجن عدة أشهر ، ثم حكم عليه بالنفي من إيطاليا فسافر إلى فرنسا ، ومن ثم إلى بروكسل (بلجيكا) حيث عمل مدرّساً ، في بعض المعاهد الخاصة ، وبقي في بروكسل حوالي عشر سنوات حافلة بالانتاج العلمي . اذ نشر في سنة ١٨٣٨ كتابه «نظرية ما هو خارق للطبيعة» Teoria de sovranaturale ثم «المدخل إلى دراسة الفلسفة» في سنة ١٨٤٠ . وعنى بالمشاكل السياسية الإيطالية ، فاختتمت في

جنتيله في المجلة الفلسفية التي بدأ يشرف على إصدارها منذ سنة ١٩٢٠ تحت عنوان : Giornale critico della filosofia italiana.

وقد تنوع هذا الانتاج الفلسفي بين :

- ١ - نشر مؤلفات بعض الفلاسفة الإيطاليين: جوردانو برونو ، جانباتستافيكو ، تومازو كمبالاً ، روسميني ، كوكو Cuoco ، جيوبرتي Gioberti .
- ٢ - ترجمة «نقد العقل المحض» لأمانويل كنت إلى اللغة الإيطالية .
- ٣ - دراسات في تاريخ الفلسفة ، وخصوصاً الفلسفة الإيطالية .
- ٤ - مؤلفات مبتكرة .

ونجّزىء بذكر أهم هذه المؤلفات :

- La filosofia di Marx, 1899
- Dal Genovesi al Galluppi , 1903.
- Un volume della: Storia della filosofia italiana, il modernismo, 1909.
- Bernardino Telesio, 1911.
- Il problema della scolastica e il pensiero italiano, 1913.
- La riforma della dialettica hegeliana, 1913.
- Sommario di pedagogia come scienza filosofica, 2 Volumi, 1913 - 140.
- Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916.
- Sistema di Logica come teoria del conoscere, 1917, 1923.
- Le origini della filosofia contemporanea in Italia, 4 vol. 1917 - 1923.
- Il problema scolastico del dopoguerra, 1920.
- La riforma della educazione, 1920.
- Studi sul Rinascimento, 1923.

الله بدون معونة من الايمان والوحي كما يجعل الطبيعة خاضعة لما فوق الطبيعة . وعلى العقل أن يعرف حدوده ، وأن يمارس حرية الفكر تحت سلطان الايمان .

وفيما يتصل بالعلاقة بين الله والمخلوقات ، يقرر جيورتي ان الله هو مبدأ وعلة الموجودات ، ولهذا فإن الموجود ينشد الله ويسعى اليه . وفي هذا يقول : « ان الموجود (الأعلى) يخلق الموجود (الأدنى) ، والموجود (الأدنى) يعود الى الموجود (الأعلى) . وهو في هذا متأثر تماماً بمذهب جوردانو برونو . وستكون مهمة الفلسفة - في نظر جيورتي - تعمق فهم هذه العلاقة بين الله والموجودات المخلوقة . وبهذا المعنى يسهم الانسان مع الله في فعل الخلق .

مؤلفاته

منذ سنة ١٩٣٨ قام « معهد الدراسات الفلسفية » Istituto di studi filosofici في روما وميلانو بنشر مؤلفاته تحت عنوان : Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti .

ونذكر من بين نشرات مؤلفاته ما يلي :

- Della protologia, ed. da G. Massari, Parigi e Torino, 1857.
- Nuova Protologia , ed. da G. Gentile. Bari, 1912.
- Scritti scelti di V. Gioberti, a cura di Augusto Guzzi. Torino, 1954.

مراجع

- G. Bonafede: Gioberti. Palermo, 1942.
- G. Bonafede: Gioberti e la Critica. Palermo, 1950.
- A. Bruers: Gioberti. Roma, 1924.
- L. Giusso: Gioberti. Milano, 1948.
- L. Stefanini: Gioberti. Milano, 1947.
- B. Gentile: Rosmini e Gioberti. Firenze, 1955.
- De Nardi: V. Gioberti e il panteismo. Forli, 1901.
- U. Redano: Vincenzo Gioberti. Torino, S.E.I. 1958.

ذهنه فكرة ايجاد ملكية دستورية في ايطاليا ، وأصدر كتابه « الأولوية الأخلاقية والمدنية عند الايطاليين » (سنة ١٩٤٣) وفيه هاجم اليسوعيين والحكام البوربون في مملكة نابولي (جنوبي ايطاليا) هجوماً عنيفاً .

وسافر الى باريس فأقام بها فترة قصيرة في سنة ١٨٤٨ ، ومنها سافر إلى اقليم بيمونته في شمالي ايطاليا حيث كان قد انتخب نائباً ، فأستقبل استقبالاً حافلاً وأوفده الملك فكتور امانويل ، ملك بيمونته الى باريس لطب مساعدة حكومة الجمهورية الفرنسية الثانية ضد النمسا . ولكن النمسا هزمت فكتور امانويل حين سعى للاستقلال عن النمسا ، ومن ثم اعتزل جيورتي السياسة ، وكتب كتاباً بعنوان : « النهضة المدنية لاطاليا » (سنة ١٨٥١) وبعد الوصية السياسية لجيورتي وفيه نعى الأفكار التي سبق أن عرضها في كتابه السابق : « الأولوية الأخلاقية . . . » . وتوفي فجأة في ٢٦ اكتوبر سنة ١٨٥٢ . وهذه الأفكار تتلخص في الربط بين السياسة والدين ، وفي دعوة الكنيسة الى تولي حركة « البعث » السياسي Risorgimento لاطاليا ، وتزعم تحالف بين الولايات الايطالية ، والعمل على بعث روح الوحدة الايطالية التي كان يدعو اليها في نفس الوقت ماتسيني Mazzini وحركته المسماة « ايطاليا الفتاة » . ولهذا سيظل « البعث » في ايطاليا مرتبطاً باسم كليهما معاً ، من الناحية الايديولوجية .

فلسفته

توصف نزعة جيورتي بأنها « انطولوجية » لأنه يؤكد ان الوجود - في - ذاته موجود في العقل الانساني ، لا كمجرد انطباع حسي ، بل كوجود حقيقي . والوجود الكائن في العقل ليس مجرد وجود في معنى ، أو إمكان وجود ، بل هو وجود حقيقي ، وأرسخ أنواع الوجود وجوداً . ومهمة الحواس هي فقط التنبيه على وجوده .

ويقرر جيورتي ان « الوجود يخلق الموجود » . ويقرر أن الوجود العيني ، وهو وحدة ميتافيزيقية مؤلفة من الواقع والمعلوم ، هو المصدر المشترك للأشياء المخلوقة وللأفكار التأملية ، للعيني والمجرد ، للمحسوس والمعقول .

وفي مسألة العقل والايمان يمنح جيورتي الى النزعة الايمانية القائلة بأن الدين اغما يقوم على الايمان ، لا على العقل . ويقرر جيورتي أن العقل الانساني عاجز عن ادراك

- Decadence: A philosophic Enquiry, 1948.

- Introduction to contemporary knowledge, 1951.

- The Pleasure of Being oneself, 1952.

- The Recovery of Faith, 1952.

وقد ترجم لنفسه في كتابه:

- The Testament of Joad, 1937

- The Book of Joad, 1942.

جيمس (وليم)

William James

عالم نفسي وفيلسوف برهاني.

ولد في مدينة نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في ٢٦ أغسطس سنة ١٩١٥. وكان الابن الأكبر لهنري جيمس الكاتب الساخر، الذي كانت نزعتة الدينية متأثرة بسويدنبرج، التيوصوفي الشهير. ومن اخوة وليم كان هنري جيمس القصصي الشهير والناقد صاحب التأثير في النقد الانكليزي بعامة.

وكان الوالد هنري جيمس في حياته الدراسية الوسطى طالباً للاهوت في معهد برنستون الديني، بيد أن هذه الفترة تركت في نفسه اشمئزازاً شديداً من رجال الدين عبر عنه طوال حياته. ثم انه عاش متجولاً في أنحاء أوروبا. وكان لهذا كله أثره في نشأة وتكوين ابنه وليم.

ولما بلغ وليم الثامنة عشرة اخذ في دراسة فن التصوير على يدي وليم هنت، وهو رسام موضوعات دينية. لكنه ما لبث أن تخلّى عن ذلك ودخل Laurence Scientific School في جامعة هارفرد. لكنه انقطع عن الدراسة ليكون برفقة العالم الفرنسي في النبات والحيوان لوي اجاسيز Louis Agassiz في احدى رحلاته الاستكشافية في الأمازون. ولأسباب صحية عاد والتحق بكلية الطب، وفي سنة ١٨٦٧ - سنة ١٨٦٨ سافر الى ألمانيا لحضور محاضرات الفيزيائي الألماني الكبير هلمهولتز واضع قانون حفظ الطاقة، كما سافر الى فرنسا وحضر محاضرات كلود برنار، وهناك اطلع على مؤلفات رنوفيه فكان لذلك أثر هائل في تحويل مجرى فكره.

جود

Cyril Edwin Mitchinson Joad

كاتب مبسّط للفلسفة، انجليزي.

وُلد في ١٢ / ٨ / ١٨٩١، وتوفي في ١٩٥٣/٤/٩. وتعلم في كلية باليول Balliol في جامعة اوكسفورد. واشتغل موظفاً في وزارة التجارة ثم وزارة العمل من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩٣٠، وفي هذه السنة الأخيرة صار أستاذاً Reader ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية Birkbeck في لندن.

وكان يواصل الكتابة في الصحف والمجلات في الشؤون العامة السياسية والاجتماعية ويدعو الى الاصلاح الاجتماعي على مذهب الفابيين Fabians الذي كان مزيجاً من الاشتراكية المعتدلة والاصلاحية، مع تحرر فكري من العقيدة الدينية بعامة. وفي اثناء الحرب العالمية الأولى كان من المعارضين على الحرب والانخراط في الجندية. وفي الفترة من سنة ١٩٤١ الى سنة ١٩٤٧ كان عضواً في «مجلس الموجهين الفكريين» Brains Trust هيئة الاذاعة البريطانية B.B.C. في لندن، وألقى سلسلة ناجحة من الأحاديث في برنامج عنوانه: «كل شيء يتوقف على ماذا تقصد بـ...». وفي آخر كتبه «استعادة الايمان» يبدو أنه عاد الى الايمان بالدين. ونورد فيما يلي ثبثاً بأشهر كتبه:

- Common Sense philosophy , 1919.

- Introduction to Modern Political Theory. 1924.

- Thrasymachus, or the Future of Morals, 1924.

- Mind and Matter, 1925.

- Diogenes, or the Future of Leisure, 1928.

- The Meaning of Life, 1929.

- Great philosophies of the World, 1931.

- Guide to Modern Thought, 1933.

- Guide to philosophy, 1936.

- Philosophy of our times, 1940.

- The future of Life, 1944.

الأفكار انها «صحيحة» ونقول عن البعض الآخر انها «باطلة»؟.

يجيب وليم جيمس عن هذه الأسئلة بقوله ان الشعور يبدي عن اهتمام وانتباه، انه ارادي وحسيّ معاً. فهو ليس فقط يحسّ، بل هو يؤثر بعض ما يحسّ، على البعض الآخر، ويكره البعض ويحب البعض. ويتلبث عند بعض مضمونه، ويرفض البعض الآخر، أو ينساه ويسقطه فما ينتقيه ويؤثره ويختاره بعده «حقيقياً» و «حيوياً»، وما يرفضه وينبذه يعدّه غير مهمّ نسبياً وغير حقيقي. فعالم الأشياء هو اذن من صنعنا نحن حسب مصالحنا.

لكن مضمون الشعور لا يتألف فقط من معطيات الحسّ الحاضرة مباشرة، بل يوجد الى جانب التجربة التي نعانينا الآن في الحاضر، «افكار» تمكنا الذاكرة والمخيلة من استخراجها من الادراكات الحسية، وهذه «الأفكار» تحيل الى امور تتجاوز التجربة الحسية الحاضرة وتزودنا «بمعرفة» عن تجربة ماضية وأخرى مستقبلية.

وبعض الأفكار تستأثر باهتمامنا وانتباهنا وتستولي على تفكيرنا، تاركة ما عداها في الظل والاهمال. ولما كانت كل «فكرة» بسبب فعاليتها ونشاطها هي فكرة محرّكة motor idea وتنصب في الفعل، إلا إذا اعاقتها أفكار أخرى، فإن المدركات التي تسيطر على فكرنا هي أيضاً مدركات توجّه سلوكنا.

٢ - الحقيقة:

لكن ما هو المبدأ المؤثر في اختيارنا في نشاط الشعور؟ انه الغرض الشامل total purpose لهذا الشعور، وبعبارة أخرى: المبدأ هو الفائدة. فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو «الحق».

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع:

أ - ففي ميدان التجربة الفيزيائية: المفيد هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ومن التأثير والانتاج.

ب) وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية: هو ما هو مفيد للفكر، وما يزودنا بالشعور بالمعقولة، وهو شعور بالراحة والسلام.

ج) وفي ميدان التجربة الدينية، يكون الاعتقاد حقاً

وفي سنة ١٨٧٢ عينَ مدرساً في كلية هارفرد واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٨٧٦ يقوم بتدريس الفسيولوجيا. واستمر على اتصال بجامعة هارفرد الى أن تركها نهائياً في سنة ١٩١٧. وألقى محاضرات جفورد بأدنبره في عام ١٩٠١ / ١٩٠٢، وهي التي نشرها بعد ذلك بعنوان «انواع التجربة الدينية» (سنة ١٩٠٢).

آراؤه الفلسفية

١ - التجربة:

يقيم وليم جيمس نظريته في المعرفة على التجربة الحسية، إلا أنه يعطيها مفهوماً يختلف عن مفهوم التجريبية الانكليزية اذ يرى أن مضمون التجربة ليس على شكل ذرات، بل هو تيار من الشعور ذلك ان التجربة ليست مؤلفة من معطيات منفصلة رصّت مع بعضها كقطع الموزاييك، بل هي تيار من الشعور سيّال متصل لا فواصل فيه ولا روابط، تماماً مثل تيار النهر الجاري، والأشياء تتداخل بعضها في بعض زماناً ومكاناً. وكل شيء يسيل ويتدفق. صحيح ان التجربة تميل الى أن تتكدس وتغلظ على هيئة مواد (أو جواهر)، ولكن هذه المواد تميل الى أن تنصهر في بعضها البعض لتصبح مادة سائلة تغلظ بدورها على شكل مواد جديدة. ولهذا فإن محتوى الشعور واحد وليس متعددًا تفريق على هيئة ذرات كما كان يظن التجريبيون القدماء.

فإذا نظرنا الى التجربة على هذا النحو، زالت الفروق التي كانت توضع بين الهولي والصورة، الجوهر والاضافة، وما شابه ذلك، وامتزجت كلها في تيار الشعور. والمعطيات الحسية لا يمكن فصلها الى صور مدركة بالحس، متميزة، بل يجب النظر الى كل منها في اطار العلاقات القائمة بينها وبين ما يسبقها وما يتلوها، وهي معطاة بوصفها «تفعل» شيئاً. انها على علاقات مباشرة مع، إلى جانب، الله، غيرها. إنك لو انتزعت شيئاً من علاقاته، فلن تجد ثمة شيئاً.

لكن لماذا تتحدد التجربة في كتل؟ ولماذا تكون اسمك وأصلبها هنا مما هي هنالك؟ وكيف تولف عالماً؟ ولماذا تكون هذا العالم بالذات دون غيره؟ وكيف توجد «افكاراً» عن نفسها؟ ولماذا نقول عن بعض هذه

إذا نجح روحياً، أعني إذا حقق للنفس الطمأنينة والسلى، وأعانتنا على تحمل تجارب الحياة، وسما بنا فوق أنفسنا.

يقول وليم جيمس: «التطابق، بالمعنى الواسع للكلمة، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين: أما الوصول مباشرة الى الواقع أو في قربه، أو هو الاتصال الفعلي بالوقائع ابتغاء مزيد من التأثير فيه هو نفسه أو في وسط، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف. وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والعمل على السواء. وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو مجرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذا الدافع شيء يناقض أفكارنا ويعترض طريقها الذي يفضي بنا الى نقطة أخرى.

«كلا! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع، وإن كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والانطباق. بل المهم هو أن نجد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع. إن الفكرة إذا أعانتنا على أن تكون - عقلياً أو عملياً - على علاقة إما بالواقع أو بأسباب الواقع، وإذا اكتفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز الواقع، بدلاً من تعويق مسيرتنا بكل ألوان المضايقات - هنالك سيكون انطباق واتفاق... فيه تتوافر بدرجة كافية الشروط التي تقتضيها الحقيقة. وستكون هذه الفكرة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر... إن علينا أن نعني لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) بل بالحقائق (في صيغة الجمع)، وأن نعني ببعض الأفكار الموجهة، ببعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أفكاراً نافعة. أنها تنفع من حيث تفودنا - وإن لم نجعلنا ننفذ فيها - الى أجزاء من النظام العقلي الذي يغوص في الإدراكات الحسية في مواضع عديدة. وهذه الإدراكات سيحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة منها. وحتى لو لم يحدث هذا، فإنه سيكون لنا بها ذلك النوع من العلاقة التي نسمى عامة باسم: التحقيق verification. وبالجملة فإن كلمة «حقيقة» ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخص عمليات التحقيق، تماماً مثلما الصحة والثروة والقوة وهي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة، عمليات أخرى نافعة أيضاً. إن الحقيقة شيء يصنع، مثل الصحة والثروة والقوة، خلال تجربتنا.

«واللخص هذا كله أقول أن «الحق» يقوم فيما هو

مفيد (نافع) expedient للفكر، كما أن «العدل» يقوم فيما هو نافع (مفيد) للسلوك. وأقصد بـ «مفيد» أنه : مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الأمر في المجموع، لأن ما هو مفيد للتجربة المقصودة الآن، لن يكون كذلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة الى تجارب لاحقة. إن للتجربة أحوالها الخاصة بها في «تجاوز الحدود» وفي تصحيح طبيعتنا. والحقيقة المطلقة، الحقيقة التي لن تغيرها أية تجربة، هي هذه النقطة المثالية التي تزد عن البصر، والتي تتخيل أن كل حقائقنا ستتلاقى فيها ذات يوم. ولكن! هذا أمر في وسع الإنسان المستبتر تماماً أن يتصوره وأن تتصوره التجربة الكاملة تماماً : وإذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج، فسيحقق كلا الأمرين معاً وبنفس العملية. لكن، الى أن يتحقق هذا، لا بد لنا أن نعيش، اليوم، على ما نستطيع امتلاكه، فيما يختص بالحقيقة، اليوم حقاً مع استعدادنا أن نعرف بأن ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غداً» («البرجماتية» ترجمة فرنسية ص ٢٠٣ - ٢٠٤ باريس سنة ١٩١١).

٣ - التجربة الدينية وإرادة الايمان :

وفيما يتصل بالدين، يرى وليم جيمس أن الانسان كانت له، وستكون له دائماً تجربة دينية. ذلك أن الانسان شعر من حوله بحضور تجربة أخرى قريبة من تجربته هو، ومتعاطفة مع أمانيه ومطامحه، وتناضل معه ضد الشر وتعمل في صالح الخير، وتشيع في نفسه السلى. لهذا يفرض أمره ويطلب العون من هذه الحضرة ويدعوها. ويشرك روحه بروحها. وهذه التجربة تتجاوز النوع المألوف من التجارب، وهي التجارب الحسية ومعطياتها، لكنها مع ذلك تجربة. وما دامت تجربة فيحق لنا أن نفسرها، مسترشدين في ذلك بنفس المنهج الذي اتبعناه بالنسبة الى التجربة الحسية، أي فكرة الفائدة أو المنفعة العملية المترتبة عليها. فإن كانت تقدم لنفوسنا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينبغي أن نعدّها «صحيحة» تبعاً لمعيار الحقيقة الذي فصلنا القول فيه في البند السابق مباشرة. وأسلم طريقة لتفسير هذه التجربة بحسب المنهج البرجماتي هي أن نفترض انها آتية من شعور (وعمي) شخصي آخر عمائل لشعورنا، ومصادق لنا، ومستعد لنجدتنا. ومذهب المذهبة Theism هو الأنسب ها هنا. لكن ليس المقصود أي تأليه. ذلك أن وليم جيمس يرى أن التأليه الذي يتصور

من الفروض «حيًا» مفروضاً forced ، و «مهما» momentuous ان ما يجعله كذلك هو علاقة منفعة الانسان المؤمن به. والمعيار ها هنا هو اساساً نفسي وحضاري.

ويقّر جيمس بأن الناس لا يتفقون جميعاً على نفس الفرض من حيث حيويته وقسريته وأهميته. غير أنه يؤكد أن فرض وجود الله يتصف بهذه الصفات الثلاث لدى جميع الناس ، ويقرر أن للأدري الذي لا يعتقد ولا ينكر وجود الله قد اختار فعلاً موقفاً ضد وجود الله. لقد تخلى اللادري عن كل أمل في اكتساب حقيقة ممكنة ابتغاء أن يتجنب خطأ ممكناً في موقف لا مجال للدليل فيه. وحق اللادري في عدم الايمان بوجود الله ليس أكبر من حق المتدين المؤمن في أن يؤمن بوجود الله.

وهنا يثور الاعتراض على موقف جيمس هذا لأنه يتلخص في هذا القول: «اعتقد ما نشاء ان تعتقده». ويرد جيمس على هذا الاعتراض قائلاً أن دعوته هذه تتعلق فقط بالأمور التي تفتقر الى دليل واضح على جواب معين، أي «بالمسائل التي لا يمكن بطبيعتها أن يُفصل فيها على أساس عقلي».

ولم يقتصر جيمس على مسألة وجود الله، بل شمل بمنهجه هذا مشكلة خلود النفس فرأى أولاً أن ثمة دلائل تشير الى امكان خلود النفس ، كما يتبين من أبحاث الروحيين psychic research لكن حتى بدون هؤلاء فإن لنا ما يبرر الاعتقاد في خلود النفس لما لذلك من فوائد عملية.

مؤلفاته

- Principles of Psychology, 1890.
- The will to believe , 1897.
- Varieties of religious Experience, 1902.
- Pragmatism 1907.
- A Pluralistic universe, 1909.
- The Meaning of Truth, 1909.

مراجع

- R.B. Perry: The Thought and Charcter of William

الله لامتناهياً قادراً على كل شيء، هو تأليه غير مقيد لأنه إذا كان «الله» قادراً على أن يفعل ما يشاء؛ وطاب له أن يخلق العالم الذي يعيش فيه، فمن المستحيل أن نتصوره موجوداً أخلاقياً وصدقياً. ولن يستحق اسم الله من ليس من الخير بحيث يخلق عالماً كعالمنا هذا، فضلاً عن أن يخلقه بكلمة منه، لأنه عالم سيء كان أخرى أن يدعو للاشمزاز منه وكرهيته.

ويتساءل جيمس: هل الله موجود، فيرفض دعوى اللادريين Agnostics الذين يقررون أنه لا يحق لنا أن نؤمن بشيء ليست عليه بينة منطقية كافية. ان العقلاء من الناس يحاولون تجنب الخطأ ويسعون الى بلوغ الحد الأعلى من الحقيقة. لكن هناك مسائل لا جواب عنها «نعم» أو «لا» بواسطة الدليل الحاضر، لكن يحق للناس مع ذلك أن يعتقدوا فيها إيجابياً. ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هي من هذا النوع أي ليس عليها دليل منطقي حاضر، لكن لنا الحق في الايمان بوجود الله. ان هذه المسألة تمثل مسائل مثل: أهمية الفرد، قيمة الحياة تجاه الانتحار، وجود حرية الارادة الانسانية. ويقرر جيمس أن في وسع الناس أن يؤمنوا بأمور لأسباب عاطفية، بالرغم من انتفاء الدليل العقلي عليها.

وهذا يدعو جيمس الى البحث في العلاقة بين البرهان والاعتقاد (أو الايمان) belief. إن الاعتقاد (الايمان) يتضمن الاستعداد للفعل (للعمل) وفقاً لفروض معينة. ويؤكد جيمس أن أية قضية تصلح لأن تكون فرضاً للعمل. وهو يقصد القضايا الأخلاقية والدينية التي يمكن أن تجلب للناس حقيقة يرغبون فيها. فتكون ارادة الاعتقاد في صحة هذه القضايا هي المبرر الكافي لصحتها، وذلك بحسب المعيار البرهاني للحقيقة كما شرحناه. وهذا هو ما يسميه جيمس : «ارادة الاعتقاد» The Will to believe وبه عنوان أحد كتبه (نشره لأول مرة سنة ١٨٩٧) وهذا العنوان هو عنوان إحدى المقالات العشر التي يضمها هذا الكتاب، وهي مقالات منفصلة كتبت في أوقات مختلفة.

ان وليم جيمس يدافع عن حق الانسان في اعتقاد ما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه، وحقه في الايمان ببعض الفروض في الدين والأخلاق، اذا كانت هذه الفروض مفيدة، وحيّة لا ميتة، ومفروضة قسراً لا قابلة للتخلص منها، وذات أهمية حقّة، لا تافهة. فما الذي يجعل فرضاً

والأخلاق التي يدعو إليها أخلاق تجمع بين الاثرة وبين الاثارة. ذلك أن حياة الفرد ينبغي الى جانب اثارها لما يقدمها، أن تفيض على الغير وتجود بما لديها من طاقة زائدة. وليس هذا الفيض مضاداً لطبيعتها بل هو على وفق طبيعتها، بل هو الشرط في الحياة الحققة. ومثل الحياة مثل النار: لا تحافظ على نفسها إلا بالتواصل مع الغير. وهذا يصدق على العقل كما يصدق على البدن. يقول جويو: «ان الحياة ليست مجرد اغتذاء ، بل هي انتاج وخصوبة. فالحياة، اتفاق بقدر ما هي اكتساب».

والمبدأ الأساسي لهذه الأخلاق هو أن «الواجب ليس إلا تعبيراً منفصلاً عن القوة التي تنحو الى الانتقال ضرورة الى الفعل. لقد قال كنت: «يجب عليّ» ، اذن أستطيع». أما جويو فعلى عكس ذلك يقول: «أستطيع، اذن يجب عليّ» (الكتاب نفسه ص ٢٤٨).

ويؤكد جويو دور الغرائز في مواجهة دور العقل، ولهذا يفسح المجال للاشعور.

وجويو لا يمل من تمجيد الحياة والدعوة الى توسيع مداها، ومضاعفة شدتها. ومن هنا التشابه الكبير بينه وبين معاصره نيتشه، الذي لا بد أن يكون جويو قد تأثر به.

«ان الواجب يرجع الى الشعور بقوة باطنة ذات طبيعة أسمى من سائر القوى. فالشعور باطنياً بما يقدر عليه المرء من أفعال أعظم: هذا هو أول شعور بما يفعل وبما يجب عليه أن يفعله. والواجب، من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن المعاني الميتافيزيقية هو فيض من الحياة يطلب ان يتحقق وأن يبذل ذاته. وقد أسرف الذين فسروه بأنه ضرورة أو قسر وقهر. والحق انه قوة Puissance قبل كل شيء» (الكتاب نفسه، ص ١٠٦).

(ب) - علم الجمال:

وهذا التوكيد للحياة نجده عند جويو في نظراته في علم الجمال أيضاً. فهو يقول: «ان الموضوع الحقيقي للفن هو التعبير عن الحياة»، («الفن من وجهة النظر الاجتماعية»، ص ٥٧ باريس سنة ١٨٨٩، نشرة فويه). ويقول أيضاً: «الجمال ، في جزئه الأكبر، فعل واشعاع مستمر من الداخل الى الخارج، والجمال الحق يخلق نفسه في كل آن، وفي كل حركة من حركاته، وله الوضوح

James, 2 vols. Boston, 1935.

- R.B. Perry: In the spirit of William James. New Haven, 1938.

- Josiah Royce: William James and other essays on the philosophy of Life. New York, 1911.

جويو

Jean - Marie Guyau

فيلسوف فرنسي ذو نزعة حيوية ، وشاعر.

ولد في مدينة لاكال سنة ١٨٥٤، لكن بسبب اعتلال صحته عاش فترة في السودان الفرنسي (مالي والنيجر حالياً).

وتوفي سنة ١٨٨٨ في مدينة متون بفرنسا.

فلسفته

أ - الأخلاق:

نزع جويو منزعاً وضعياً وطبيعياً وحيوياً. وتركز اهتمامه على الأخلاق. وأراد أن يبينها على النوازع الطبيعية، دون الزام ولا جزاء.

يقول جويو: «استشر أعظم غرائزك وأكثر عواطفك حيوية، واكثر كراهياتك اعتياداً وإنسانية، ثم ضع بعد ذلك فروضاً ميتافيزيقية عن أساس الأشياء، والمصير الخاص بالكائنات وبك أنت» («محمل أخلاق بلا إلزام وبلا جزاء»، ص ٢ ، باريس سنة ١٨٨٥).

ويعرف الأخلاق بأنها «علم موضوعه كل وسائل المحافظة على الحياة المادية والعقلية وتنميتها». والأخلاق هي الملتقى الذي تتماش فيه - وتحول باستمرار بعضها الى بعض- القوتان الكبيرتان للوجود وهما: الغريزة ، والعقل. وينبغي على الأخلاق أن تدرس فعل هاتين القوتين: الواحدة في الأخرى، وأن تسعى الى تنظيم التأثير المزدوج للغريزة في الفكر، وللفكر والمخ في الأفعال الغريزية أو الأفعال المنعكسة» (الكتاب نفسه ص ٢٤٥).

بل واجتماعياً، بل وكونياً، يتجاوز الواقع الفعلي» (الكتاب نفسه ص XIV)

ويُفسّر جويو الدين بأنه «تفسير فيزيائي، ميتافيزيقي، وأخلاقي لكل الأشياء، في تناظر مع المجتمع الانساني، على شكل خيالي ورمزي. انه، في كلمتين، تفسير اجتماعي كلي، ذو شكل أسطوري» (الكتاب نفسه ص III).

ويقول أيضاً: «الشعور الديني ليس فقط الشعور بالاعتماد الفيزيائي الذي نجد أنفسنا فيه، بازاء كلية الأشياء. انه خصوصاً الشعور بالاعتماد النفسي والأخلاقي، وفي النهاية: الاجتماعي» (ص VI). والشعور الديني يحدث «حين يتسع الشعور اجتماعية الحياة، وهو يتسع الى كلية الكائنات الواقعية والحية» (ص IX).

د - في تاريخ الأخلاق:

ولجويو كتابان أساسيان في تاريخ المذاهب الأخلاقية هما:

١ - «أخلاق أبيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة» باريس سنة ١٨٧٨.

٢ - «الأخلاق الانكليزية المعاصرة»، باريس سنة ١٨٧٩.

ولا يزال الكتاب الأول من أفضل ما كتب عن مذهب أبيقور.

مؤلفاته

- La Morale d'Epicure dans ses rapports avec les doctrines, contemporaines. Paris, Alcan, 1878.

- La Morale anglaise contemporaine, Paris, Alcan, 1879.

- Vers d'un philosophe. Paris, 1881.

- Problèmes d'esthétique contemporaine, Paris, 1884.

- Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris, Alcan, 1884.

- L' Irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887.

الحية، الذي للنجمة. والجمال، بغير التعبير، ربما كان - كما يقول بلزاك - خداعاً وغميماً» (الكتاب نفسه ص ٥٩).

«ومع ذلك، فإن الفن ليس فقط مجموعة من الوقائع ذات المعنى، بل هو قبل كل شيء مجموع من الوسائل الإيجابية. وما يقوله يستمد قيمته في الغالب، مما لا يقوله بل يوحي به. ويثير التفكير فيه والشعور به. والفن الكبير هو الفن الموحى المشير، الذي يعمل بواسطة الإحاء. وموضوع الفن هو أحداث انفعالات تعاطف، ومن أجل هذه فإن مهمته ليست أن يمثل لنا موضوعات خالصة للاحاساسات أو الأفكار، بواسطة وقائع ذات دلالة، بل إثارة موضوعات انفعالات وموضوعات حية تستطيع أن تدخله معها في مشاركة اجتماعية. فلا يهم أذن أن يكون الكائن جيلاً، ما دمت تجعله لطيفاً في نظري. والحب يأتي معه بالجمال» (الكتاب نفسه ص ٦٦).

«والفن الكبير يقوم في إدراك روح الأشياء والتعبير عنها أعني ما يربط الفرد بالكل وكل قسم من الآن بالديمومة الأبدية» (الكتاب نفسه ص ٨٠). «والفنان يفهم الطبيعة ممساً، أو بالأحرى هي التي تفهم نفسها منه. والفن يعبر عما تزمزم به الطبيعة. انه يصرخ فيها: هذا ما أردت أن تقوله» (الكتاب نفسه ص ٨٢).

ج - الدين:

ويبحث جويو مستقبل الدين في كتاب ضخيم بعنوان: «عدم الدين في المستقبل: دراسة اجتماعية» (باريس، عند الناشر الكان، سنة ١٨٨٧)، وفيه يؤكد أنه لا مجال للدين في المستقبل، لأن العلم سيحل محله. يقول: «ينبغي أن يقوم العلم، في المستقبل، بما كان يقوم به الدين في الماضي. ينبغي عليه أن يؤمن - مع خصوصية الجنس - تربيته الجنسية والأخلاقية والاقتصادية الحسنة» (الكتاب نفسه ص ٢٩٨). ذلك أنه يرى أن العلم «لم يعد متفقاً مع الوحي الخارق للطبيعة ومع المعجزات التي تكون أساس الأديان» (الكتاب نفسه ص ٣٠٢).

لكن أن يكون الانسان غير ذي دين أو بمعزل عن الدين ليس معناه أنه عدو للدين. «وعدم التدين في المستقبل يمكن، مع هذا، أن يحتفظ من الشعور الديني بما كان ظاهراً فيه من اعجاب بالكون والقوى اللانهائية المنتشرة فيه، ومن بحث عن مثل أعلى ليس فقط فردياً،

d'après Guyau. Paris 1889 , 4^e ed. augmentée 1901.

- G. Aslan: La Morale selon Guyau. Paris, 1906.

- Jankélévitch: « Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson», en *Revue philosophique*, vol. 97 (1924), pp. 404 - 449.

- Josiah Royce: « J - M. Guyau » in his book: *Studies of Good and Evil*. New York, 1925.

- L'Art au point de vie social. Paris, 1889.

- Education et hérédité. Paris, 1889.

- La Genèse de L'idée de temps. Paris, 1890.

والكتب الثلاثة الأخيرة . نشرت بعد وفاته ، نشرها

Fouillée:

مراجع

- Alfred Fouillée: La Morale , L'art et la religion

2

حب المصير

amor fati

عبارة استعملها نيتشه للتعبير عن الموقف الذي ينبغي على الانسان أن يتخذه في حياته ، ألا وهو : أن يقبل كل ما في الحياة من تناقض : ما فيها من ضرور وما فيها من خيرات .

يقول : « ان الانسان الوضيع (أو : الوسط) يحارب الشرور كما لو كان قادراً على التخلص منها والعمل بدونها ، انه يريد أن يلغي الجانب المميز لكل شيء ، ولكل عصر ، ولكل شخص ، غير مفرّ ، الا بجزء من خصائصها ، وساعياً للقضاء على الباقي » . اما الانسان الكامل فهو على العكس من ذلك . انه يتضمن في ذاته الطابع المتناقض في الوجود : الشر والخير على السواء ، ويرى فيها هو ممكن وما هو ضروري وسائل لتحقيق ارادة القوة ويؤكد : « انا نفسي هو المصير ، وأنا الذي أحدد وجوه السرمدية » . ويقول في موضع آخر : « نعم انني لن احب بعد إلا ما هو ضروري لا بد منه ... وسيكون حب المصير هو حبي النهائي » .

راجع مؤلفاته « نشرة Kröner » (اشتوتجرت ١٩٠٦ - ١٩١١ : ج١٦ بنود ٨٥٩ - ٨٨١ ، ج١٢ ، بند ٣٣٦ ، ج١٣ ، بند ١٨٥ ، ج١٢ ، بند ٢٨٢) .

ويقول أيضاً ان حب المصير هو طبيعته الاشد عمقاً innerste Natur (راجع Ecce Homo ، في طبعة الموارثيون ج٢١ من مؤلفاته (١٩٢٨) ص ٢٧٥) . ويسمى هذا الموقف بأنه « نوع من الاستسلام القدري لله » (رسالة الى أوفربك بتاريخ صيف سنة ١٨٨٢ - راجعها في « مراسلاته مع أوفربك » سنة

١٩١٦ ص ١٧٣) . ويقول أيضاً : « صيغتي التي اتخذتها تعبيراً عن عظمة الانسان هي : حب المصير : اعني ألا يحب المرء شيئاً ، لا الى الامام ولا الى الوراء ، على طول الأبدية » (Ecce Homo) .

راجع كتابنا « نيتشه » القاهرة ط١ سنة ١٩٣٩ ، ط١٦ الكويت سنة ١٩٧٨ .

الحب العقلي لله

Amor Dei Intellectualis

تعبير استخدمه اسبينوزا (« الأخلاق » القسم الخامس ، القضية ٢٠) للتعبير عن الخير الأسمى الذي به تتحقق « نجاتنا أو سعادتنا أو حريتنا » (« الأخلاق » القسم الخامس ، ٣٦ ، حاشية) وهو ينشأ من المعرفة العيانية بالله بوصفه الموجود السرمدي (٣٢ ، اللازمة) . ولما كانت ماهية العقل الانساني متحدة مع الله ، فإن هذا الحب السرمدي هو الآخر ، وهو أيضاً ، من وجه آخر ، جزء من حب الله لنفسه « لا بوصفه لامتناهياً ، ولكن من حيث أن ماهية العقل الانساني ، اذا ما نظر اليها من ناحية السرمدية يمكن أن تفسر » (القضية ٣٦) .

الحدس

استعمل ابن سينا الاصطلاح « حدس » وعرفه كما يلي : « الحدس حركة الى اصابة الحد الأوسط ، اذا وضع المطلوب ، أو اصابة الحد الأكبر ، اذا أصيب الأوسط ،

مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ .

١ - فنجد أولاً عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير . εἰμαρμένη μοῖρα πεπωμένη وبفكرة الضرورة ἀνάγκη وبفكرة الصدفة τύχη .

وقد تسلسل معنى « حر » εὐθερός و « حرية » ἐλευθερος ، على النحو التالي :

أ - في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق . م .) كان لفظ « حر » يطلق على الانسان الذي يعيش بـر شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه - وذلك في مقابل : « أسير الحرب » الذي يعيش في الغربة « ε - δούλος تحت سيطرة سيّد له .

ب - وفي العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة « المدينة » . فالمدينة πόλις حرة ، ومن يعيش فيها فهو حر ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة βία وبين الحق δίκη . والمقابل « للحر » حينئذ ليس « العبد » ، بل « الغريب » أو الأجنبي ، أي من ليس يونانياً βαρβαρος . والآلهة هي التي قررت « الحرية » ، ولهذا كانت « الحرية » موضوعاً للعبادة

ج - وإلى جانب فكرة الحرية المدنية هذه ، وجد معنى تدل عليه كلمة ἑκων أي : مختار (ويقابله ἑκων أي « مضطر ») وكانت تدل على الحرية الفردية لكن « الحر » ἑκων لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي ἰδιος νόμος ، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه .

وبدأت كلمة حرية وحر ἐλευθερος تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة φύσις وبين القانون νόμος ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية . ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة ، وغير الحر هو من يخضع للقانون .

هـ - ثم جاء سقراط فعّدّل المعنى وعَرّف الحرية بأنها « فعل الأفضل » وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن . وبهذا اتخذت الحرية معنى « التصميم الأخلاقي » وفقاً لمعايير الخير . واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الاخلاقية ضبط النفس ἐγκραξία من ناحية ، والفحص المنهجي ἐξησις عن الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى . والهدف هو الاكتفاء الذاتي αὐταρκεία . وقد اخذ الكليبيون بهذا العنصر الأخير وحده

وبالجملّة : سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول ، كمن يرى تشكل استتارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس ، فيحدس أنه يستتير من الشمس » (ابن سينا : « النجاة » ، ص ٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٣٨) .

لكن استعمال ابن سينا للفظ « حدس » بهذا المعنى الذي قدمه ، لا وجه له من اللغة العربية . فقد ورد في « لسان العرب » .

« حدس : الازهري : الحدس : التوهم في معاني الكلام والأموار . بلغني عن فلان أمر وأنا أحدس فيه : أي أقول بالظن والتوهم . وحدس عليه ظنه ، يحدسه ، ويحدسه ، حدساً : لم يحققه . وحدس أخبار الناس وعن أخبار الناس : تخبر عنها وأراغها (= طلبها) ليعلمها من حيث لا يعرفون به . . . وأصل الحدس : الرمي ، ومنه : حدس الظن : انما هو رجم بالغيب . والحدس : الظن والتخمين . يقال : هو يحدس ، بالكسر (أي كسر الدال) : أي يقول شيئاً برأيه . . . وحدس الكلام على عواهنه : تعسف ولم يتوقفه .

وواضح من كل هذه المعاني أن « الحدس » : ظن وتوهم ورجم بالغيب ، وتبعاً لذلك لا يعطي معرفة يقينية . فكيف لم ينتبه ابن سينا لهذا ، مع أنه فيما يروي الجوزجاني في ترجمته له كان يتقن معاني العربية ووضع قاموساً شاملاً؟! .

الجواب في رأينا أن التعبير مختصر ، وتماه : الحدس الصائب . لكننا نراه في مختلف المواضع التي أورد فيها ابن سينا هذا اللفظ يستعمله بدون هذا الوصف : صائب .

كما أننا نجده في كتاب « التعليقات » يستعمله بمعنى الادراك دفعة واحدة . قال : « الحدس بالوسط لا يكون بفكر ، فإنه يسبح للذهن دفعة واحدة . وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس » (« التعليقات » ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤١ القاهرة سنة ١٩٧٣) .

ولم نجد الكندي أو الفارابي أو غيرهما قد استعمل لفظ « الحدس » بالمعنى الذي استعمله به ابن سينا .

الحرية

Liberté

اتخذت كلمة « حرية » معاني عديدة شديدة الاختلاف على

السابق . ففيما يتصل باللفظ الإلهي قالوا انه لما كانت الطبيعة الانسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى ، فلا بد لها من اللطف الإلهي كي تستطيع فعل الخير . لا يكفي أن يعرف الانسان ما هو الخير ، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير .

وفيما يتصل بالمشكلة الثانية رأى القديس أوغسطين أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الانسانية وبين القول بعلم الله السابق . ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الانسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك . ومن ناحية أخرى فإن الله يعلم أن الانسان سيفعل بارادته هذا أو ذاك ، وهذا لا يستبعد أن يفعل الانسان بإرادته واختياره . ان علم الله - هكذا يرى أوغسطين - لا يحيل الأفعال من حرة الى مجبور عليها .

٣- وفي الاسلام أثيرت مشكلة حرية الإرادة والجبر مبكراً في عهد الامويين ، ثم صارت بعد ذلك من المشاكل الرئيسية جداً في علم الكلام . وبلخص ابن حزم تختلف آراء الفرق الاسلامية في هذا الموضوع هكذا : « اختلف الناس في هذا الباب (باب القدر) : فذهبت طائفة الى ان الانسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً - وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة .

وذهبت طائفة أخرى الى أن الانسان ليس مجبراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين : فقالت احدهما : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه البتة . وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم ، كالنصارى والاشعري ومحمد بن عيسى يرغوث الكاتب ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبي عبد الرحمن العلوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابها .

وقالت الأخرى : ان الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي مثل الفعل موجودة في الانسان ، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشد ، ومؤنس بن عمران ، وصالح قبة ، والناسي وجماعة من الخوارج والشيعة .

ثم افترق هؤلاء على فرق : فقالت طائفة ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه ، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي ، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعمّر بن عمرو العطار البصري ، وغيرهم من المعتزلة . وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاف : لا

من عناصر عند سقراط ، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة والاستقلال الذاتي عن الغير ، مادياً ومعنوياً .

و- وعند افلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية . ويعرفها بأنها وجود الخير . والخير هو الفضيلة . والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج الى شيء آخر . والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير - لكننا نجده في « طيماوس » يميز بين نوعين من الأسباب : الضروري $\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ ، والإلهي $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$: الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ، ولوجود الموجود ، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير . والضرورة تحدث الشر .

ز- ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور ، اذ هو يربطها بالاختيار . ويقول ان الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل وأيضاً عن الإرادة $\delta\omicron\prime\pi\epsilon\iota\varsigma$. ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معاً .

وحسبنا هذا القدر من الكلام عن الحرية عند اليونان ، ويمكن للمزيد الاطلاع على الابحاث التالية :

- D. Amand: Fatalisme et Liberté dans L'antiquité grecque. Louvain, 1945.

- M. Pohlenz: Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. 1955.

- D. Nestle: Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und Neuem Testament . I. 1967.

- M. Wittmann: Aristoteles und die Willensfreiheit, 1921.

- Fr Mayr: Das Freiheit - problem in Platons Staats-schri-f ten . Diss. Wien 1960.

٢- ثم جاء الكتّاب المسيحيون فرأوا أن الحرية ليست مجرد الخلو من القسر ، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار ، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر . يقول القديس بولس في الرسالة الى أهل روما (اصحاح ٧ ، عبارة ١٥) : « حقاً أنا لا أفهم ما فعله : لأنني لا أفعل ما أريد ، بيد اني افعل ما أكره . فمتد ان ارتكب الانسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته ، فإن الأمر الذي يثير الدهشة ليس انه يستطيع ان يفعل الخير أو الشر ، بل أن يستطيع ان يفعل الخير . لهذا ألح هؤلاء الكتّاب المسيحيون الأوائل على توكيد فكرة اللطف الإلهي . كذلك اصطدما بمشكلة التوفيق بين حرية الارادة وبين العلم الإلهي

وأما الفلاسفة فنجد أولاً هوبز يقرر أن الحرية هي انعدام القسر ، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) . وكل فعل يتم وفقاً لدوافع ، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت ، يعد حراً . « والانسان يكون حراً بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر » . وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة : فالمواطن ليس تام الحرية ، والعبد ليس تام العبودية (De Cive , 9, sect. 9) .

وعند اسبينوزا نجد نفس المفهوم للحرية وهو الخلو من القسر *Libertas a coactione* . يقول اسبينوزا : « هذا الشيء يدعى حراً إذا كان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها ، ويعين ذاته بذاته للفعل » (*Ethica I, def. 7*) ووفقاً لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر ، أما الانسان فغير حر ، لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه ، أما الانسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية ومع ذلك فإن الانسان يستطيع - على خلاف ما يرى هوبز - أن يتحرر إذا أحال أفكاره غير الواضحة الى واضحة ، وأحال انفعالاته الى حب الله .

وجاء ليبنتس فقرر ان « الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل ، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال » (*Leibniz, philosophische Schriften, ed. Gebhardt, VII, 109*) . ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة ، لأنها تناقض مبدأ العلة الكامنة .

وعند لوك *Locke* ان الحرية هي أن « نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد » *to act or not to act according as we shall choose or will, Locke: Works (Aalen 1965 I, 252)* .

ثم جاء أمانويل كنت فعرف الحرية بتعريفين : أحدهما سلبي والآخر إيجابي . فالحرية يمكن أن تعرف سلبياً بأنها خاضعة للإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية ، أو بعبارة أوجز : الحرية هي الصفة التي تنصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية . فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية .

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً على النحو التالي : الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها . « ذلك أنه كما أن تصور العلية يتضمن في داخله - تصوراً لقوانين ، وفقاً لها يحدث شيء ، نسميه : المعلول ، بواسطة شيء ، نسميه : العلة ، فإن الحرية ،

تكون الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله ، ولا بد وتنفى مع أول وجود الفعل .

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيار النظام ، وعلي الاسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم : ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع . وكذلك أيضاً قالوا في العجز انه شيء غير العاجز ، إلا النظام فإنه قال : هو آفة دخلت على المستطيع .

فأما من قال بالاجبار منهم فإنهم احتجوا فقالوا : لما كان الله تعالى فعالاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره ، وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل الى الانسان انما هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ، وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعالى (ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ص ٢٢ - ص ٢٣) .

راجع تفاصيل ذلك في كتابنا : « مذاهب الاسلاميين » (الجزء الأول ، ط ١ بيروت سنة ١٩٧٢ ، ط ٢ بيروت سنة ١٩٧٩) .

٤ - في العصر الحديث في أوروبا دار معنى الحرية حول المعاني الثلاثة التالية :

أ) الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به ، وتدل على الإمكان السلبي والايجابي لأن يفعل ما يريد .

ب) الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للانسان مع ذاته ومع فعله ، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى . وبهذا المعنى تكون الحرية هي امكان الإرادة بمعنى معين .

ج) الحرية تدل على أساس انثروبولوجي بمقتضاه يكون الانسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم ارادة كذا ، انها حرية الاختيار *Liberum arbitrium* أو الحرية المتعالية .

وقد اهتم اللاهوتيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمشكلة حرية الإرادة اهتماماً خاصاً . فرأى كالفان *Calvin* أن فقدان حرية الإرادة وسيطرة مبدأ السعادة هما ناموسا كل انسان لم يتلق لطف الله . وقال مولينا *Molina* بحرية الاستواء *Libertas indifferentiae* ، ومفاده أن الحر هو من يقرر - حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل - أن يفعل أو لا يفعل ، أو أن يفعل الشيء أو ينقضه .

وإن لم تكن خاصة بالإرادة المثلة لقوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارج كل قانون ، على العكس ، انها يجب ان تكون عليه تفعل وفقاً لقوانين ثابتة ، لكنها قوانين من نوع خاص ، وإلا لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً . أما الضرورة الطبيعية فهي تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلية ، لأن كل معلول لا يكون ممكناً إلا وفقاً لهذا القانون ، وهو أن شيئاً آخر يعين العلة الفاعلية لتؤدي عليةا . فقيم إذن يمكن أن تقوم حرية الإرادة ، ان لم يكن ذلك في تشريعها الذاتي ، أي في الخاصية التي لها ، خاصة ان تضع قانونها لنفسها بنفسها ؟ وهذه القضية : الإرادة في كل أفعالها ، هي قانون نفسها - ليست غير صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب ألا يفعل إلا وفقاً لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعاً لنفسها بوصفها قانوناً كلياً . لكن هذه هي بعينها صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية . وإذن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد (« تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص ١٧٩ - ١٨٠ ، ترجمة دلبوس الى الفرنسية) .

والحرية هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك ، وذلك لأن الكائن العاقل المزود بآداة لا يمكن أن يفعل إلا اذا كان حراً . يقول كنت : « كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية هو بهذا عينه - من الناحية العملية - حراً ، أعني أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا انفصام له يصدق بالنسبة إليه تماماً ، كما لو كانت إرادته قد أقر بأنها حرة في ذاتها ولأسباب صادقة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية . وأنا أرى أن نعزو إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة الحرية أيضاً ، وأنه لا يستطيع أن يفعل إلا تحت هذه الفكرة ، لأننا في مثل هذا الموجود نتصور عقلاً هو عملي ، أي أنه مزود بعلمية ، تجاه موضوعاته . ومن المستحيل أن نتصور عقلاً يستمد ، وهو في وعيه الكامل ، توجيهاً من الخارج لأحكامه ، لأن الذات حينئذ ستعزو إلى دافع ، لا إلى عقلها ، تحديد مكانتها للحكم . ولا بد للعقل أن يعد نفسه خالق مبادئه ، مستقلاً عن كل تأثير خارجي وتبعاً لذلك ، فيوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، يجب عليه أن يعتبر نفسه حراً ، أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة خاصة به إلا تحت فكرة الحرية » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٣ - ١٨٤ من الترجمة الفرنسية) .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » (ص

٩٤ - ١٠٣ . الكويت سنة ١٩٧٩) .

لكن جاء بعده شوبنهاور ، فقرر أنه لا توجد حرية عمل ، بل فقط حرية وجود . ذلك أن الإرادة القاصدة الواعية تتحدد

تحدداً معيناً واحداً . أما حرية إرادة السواء فلا يمكن تصورها ، « لأن مبدأ العلية . . . هو الشكل الجوهرى لقدرةنا على المعرفة كلها » (شوبنهاور : « في حرية الإرادة الانسانية » سنة ١٨٤١ ، في مجموع أعماله Werke نشرت Hübcher سنة ١٩٦٢ ج ٣ ص ٥٢٧) .

وعند هيجل أن التصور المجرد للحرية هو « قيام الذات بنفسها ، وعدم الاعتماد على الغير ، ونسبة الذات الى ذاتها » Beisichsein, Nichtabhängigkeit von Anderen, Sichaufsichbeziehen . (هيجل : « مؤلفاته » نشره جلوكنر ج ١٠ ص ٣١) .

ويجيء بعده فيورباخ فينكر حرية الإرادة ويقول : انها « تكرار خاطئ للشيء في ذاته » (مؤلفاته ، سنة ١٩٦٠ ج ١٠ ص ١٣٨) .

وفي الوجودية تلعب فكرة الحرية دوراً أساسياً جداً . فعند هيدجر أن الحرية هي القدرة التي بها يفتح الموجود على الأشياء وهيكتشف الوجود . وبلوغنا الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود . والحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء . وأن يكون الموجود حراً هذا يعني أن يكون قادراً على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود . والحرية هي ما يبيء للموجود أن يوجد Sein - Lassen بيد أنها ليست موقفاً سلبياً ، بل هي مجهود فعال ، لأن الموجود ليس شفافاً منذ البداية ، للانسان . ولهذا فإن الحرية تنطوي دائماً على المخاطرة بالوقوع في الخطأ .

وتبعاً لذلك فإن ماهية الحقيقة تجدد في الحرية مقامها الاصيل . ان ماهية الحقيقة هي الحرية والانسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية (« في ماهية الحقيقة » ص ١٧) . والحرية هي وحدها التي تمكن الانسان من إيجاد علاقة مع الموجود الشامل ، وبالتالي تمكنه من أن ينشئ لنفسه تاريخاً . بيد أن الحرية ليست أساساً مطلقاً . انها ليست الأساس للامكان الذاتي لتطبيق الحكم إلا لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية .

والخلاصة أن افتتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية ، وبدونها لا افتتاح للموجود أبداً . فالحرية هي من ماهية الانسان الجوهرية . والحرية هي الأساس المطلق ، وهي التأسيس ، وهي الوجود الاساسي .

وأخيراً نجد سارتر يعقد فصلاً في « الوجود والعدم » (القسم الرابع ، الفصل الأول) بعنوان : « الوجود والعقل :

- M. J. Sandkühler: Freiheit und Wirklichkeit. 1968.
- M. Riedel: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969.
- J. Davydow: Freiheit und Entfremdung bei Marx, 1964.
- I. Fetscher: Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, 1959.
- R. Dunayevskaya: Marxism and Freedom, New York, 1958.
- J. Hommes: Die Krise der Freiheit (Hegel, Marx, Heidegger), 1958.
- W. Windelband: Ueber Willensfreiheit, 1904.
- A. Messer: Das Problem der Willensfreiheit, 1911.
- J. Rehmke: Die Willensfreiheit, 1911.
- H. Driesch: Das Problem der Freiheit, 1917.
- M. Planck: Kausalgesetz und Willensfreiheit 1923.
- F. Medicus: Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen, 1926.
- H. Reiner: Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit, 1927.
- J. de Finance: Existence et Liberté. Paris - Lyon 1955.
- M. Polanyi: The Logic of the Liberty, Chicago, 1951.
- Ch. Bay: The structure of freedom. Stanford, California, 1958.
- D. I. Miller: Modern science and human Freedom. Austin, Texas 1959.
- Determinism and freedom in the age of modern science, edited by S. Hook. New York 1961.
- A. V. Spakovsky: Freedom, determinism, indeterminism. Den Haag, 1963.
- P. Ricoeur: Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire. Paris, 1963.

الحرية» يؤكد فيه أن «الشرط الأول للعقل هو الحرية»، كما تناول الموضوع نفسه في «الوجودية، نزعة إنسانية».

يقول سارتر في هذا الكتاب الأخير أنه مادام الوجود يسبق الماهية، «فإن الإنسان حر، الإنسان حرية... وليس وراءنا ولا أمامنا، في المجال المضيء للقيم، تبريرات أو معاذير. نحن وحدنا، بغير معاذير. وهذا ما أعبر عنه فأقول أن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً» L'homme est condamné à être libre محكوم عليه: لأنه لم يخلق نفسه بنفسه، وهو مع ذلك حر لأنه متى بقي به في العالم، فإنه يكون مسؤولاً عن كل ما يفعله. والوجودي لا يعتقد في سلطان الانفعال الوجداني passion. ولن يحسب أبداً أن الانفعال الوجداني الجميل هو بمثابة سيل جارف مدمر يسوق الإنسان حتماً إلى أفعال معينة، وأن به - تبعاً لذلك - يلتبس وجه العذر. إنه يرى أن الإنسان مسؤول عن انفعاله الوجداني. والوجودي لن يحسب أيضاً أن الإنسان في وسعه العثور على نجدة في علامة معطاة على الأرض ترشده، لأنه يرى أن الإنسان هو الذي يؤوّل بنفسه معنى هذه الإشارة كما يلذه. لهذا يرى أن الإنسان، دون سند ولا عون، محكوم عليه في كل لحظة أن يختار الإنسان».

مراجع

- J. Verwey: Das Problem der Willensfreiheit in der scholastik 1909
- F. Selvaggi: Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelica - tomista, Roma, 1964.
- D. O. Lottin: La théorie du Libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à St. Thomas. Louvain, 1929.
- J. Auer: Die menschliche Willensfreiheit in lehrsystem des Thomas von - Aquin und Duns Scotus, 1938.
- J. Laporte: La conscience de la liberté, Paris, 1947.
- R. Henne: Der englische Freiheitsbegriff, Aarau, 1927.
- Leon Brunschvicg: Nature et Liberté. Paris, 1924.
- G. Lunati: La Libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce, Napoli, 1959.
- B. Willms: Die Totale Freiheit, 1967.

حنين اسحق

أكبر المترجمين من اليونانية الى العربية والسريانية في العصر العباسي .

اسمه الكامل : أبو زيد حنين بن اسحق العبادي .

تلمذ على يوحنا بن ماسويه واشتغل عليه بصناعة الطب . وكان أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية ، فضلاً عن إتقانه للعربية اذ قرأ على الخليل بن أحمد في البصرة . وسافر الى بلاد كثيرة حتى وصل الى أقصى بلاد الروم (البيزنطيين) طلباً للكتب اليونانية لينقلها الى العربية والسريانية . واختاره الخليفة المتوكل (خلافته من سنة ٢٣٢ إلى سنة ٢٤٧ هـ) ليكون طبيبه الخاص ، كما أنه عينه رئيساً لبيت الحكمة (الذي كان قد أنشأه الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) حيث كانت تنقل الكتب اليونانية الى العربية والسريانية . وقد عني حنين بن اسحق بترجمة كتب جالينوس في الطب ، وله « رسالة الى علي بن يحيى فيها ترجم وما لم يترجم من كتب جالينوس » كما أن له مؤلفات في الطب نذكر منها : « كتاب المسائل » وهو مدخل الى صناعة الطب ، وكتاب « العشر مقالات في العين » (راجع ثبناً بكتبه هذه في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لأبن أبي أصيبعة ، ص ٢٧١ - ٢٧٤ ، بيروت) . ويهمننا أن نذكرها هنا ما ترجمه من كتب الفلسفة اليونانية الى العربية .

١ - « السياسة » لأفلاطون .

٢ - « النواميس » لأفلاطون .

٣ - « المقولات » لأرسطو .

ونقل الى السريانية من كتب أرسطو :

(١) « العبارة » .

(٢) قسماً من «أنالوطيقا الثانية» .

(٣) - « الكون والفساد » .

(٤) « في النفس » .

(٥) « مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » .

وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٦٠ هـ (= ٣٠ نوفمبر سنة ٨٧٣

م)

مراجع

- « الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٩٤ .

- « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرت ، ص ١٧١ - ١٧٧ .

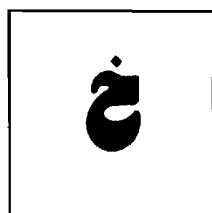
- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » . لابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٠ .

- « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، نشرة فستفلد ، تحت رقم ٢٠٨ .

- « تاريخ مختصر الدول » لابن العبري ، نشرة صالحاني ، ص ٢٥٠ - ٢٥٣ .

- A. BADAWI: La Transmission de la philosophie grec-que au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

- K. Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, I. S. 22 4 - 227.



خلود النفس

Immortalité de l'âme

خلود النفس هو بقاؤها بعد الموت .

ومشكلة خلود النفس شغلت الانسان منذ وجوده ، لأنه يعز عليه أن يكون الموت هو نهاية وجوده . لهذا عنيبت بها الأديان والفلسفات المختلفة على مدى تاريخ البشرية . وارتبطت بهذه المسألة معاني أخلاقية تتعلق بالعقاب والثواب إذ عزّ على الانسان ألا ينال المذنب أو الظالم عقاباً عن مظالمه وجرائمه في عالم آخر بعد أن أفلت منه في الدنيا كما هو مشاع بالنسبة الى معظم المذنبين والظالمين : فالغالبية العظمى منهم تموت دون أن تحاسب وتعاقب . لهذا كان على الانسان أن يتصوّر أن عقابهم سيكون في « عالم آخر » . ولا بد من أجل ذلك أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنال العقاب الوفاق . كذلك الشأن بالنسبة إلى المحسنين الذين لم ينالوا في الحياة ثواباً عن أفعالهم الحسنة ، لا بد أن يفترض أنهم سينالونه في حياة « أخرى » . ومن أجل ذلك لا بد أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتتعمم بالثواب والمكافأة الحسنة عما قامت به من أعمال خيرة .

وسواء أكانت الدواعي للاعتقاد في خلود النفس وجودية ، أو أخلاقية ، فلا بد أن يتوافر عنصران في معنى هذا الخلود : الأول هو أن يكون بقاء النفس بعد الموت أبداً ، وليس لفترة محدودة فقط .

والثاني أن يكون الشخص نفسه بهويته الجوهرية هو الذي يبقى ويخلد .

ولهذا يقول أمانويل كنت في تعريفه لخلود النفس : «خلود

النفس معناه أن يستمر الموجود العاقل وشخصيته استمراراً لا نهائياً» (نقد العقل المحض» ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني ، البند ٤) . والمقصود بالشخصية هنا الوحدة العقلية الواعية التي تربط معا سنوات حياة الكائن على الأرض . والخلود معناه استمرار هذا الوعي العقلي إلى أبد الأبدن استمراراً لا متناهياً ، على أن يكون مستوى الوعي هو على الأقل نفس مستوى الوعي في حياة الدنيا . وهذا يعني أن كنت لا يستبعد إمكان نمو هذه الشخصية وهذا الوعي في حياته بعد الموت . وهذا ينبغي ألا نخلط بين هذا المعنى لخلود النفس وبين أمرين كثيراً ما يحدث الخلط بينهما وبينه :

الأمر الأول : هو فهم خلود النفس بمعنى خلود الجنس البشري أو النوع الانساني ، أو بقاء تأثير فكر الانسان في الأجيال التالية إلى غير نهاية . فليس هذا أبداً هو المقصود بخلود النفس .

والأمر الثاني : هو فهم هذا الخلود بمعنى المشاركة في حياة اهيّة دائمة ، لأننا هنا بازاء تحول شخصية الانسان إلى جوهر آخر فوق إنساني ، والخلود إذن لم يكن للشخصية الانسانية التي قضت مدة زمنية محدودة في الحياة الدنيا .

ولتصور إمكان خلود النفس هناك ثلاثة اتجاهات :

الأول : يقول إن الإنسان مركب من جسم وروح ، وأن الروح تقوم بنفسها جوهراً يستقل في وجوده عن البدن ، وما البدن إلا بمثابة محل تحل فيه الروح ، ثم تتركه عند الموت ، أو على حد تعبير أفلاطون : البدن سجن للروح أو النفس ، تنطلق منه عند الموت . وهذا هو مذهب أفلاطون .

والثاني : يقول أن الشخص هو نوع من الشبح أو الظل للانسان ، وهذا الشبح أو الظل يفرّ من البدن عند الموت . وهذا الرأي نجده عند بعض آباء الكنيسة مثل ترتليانوس في كتابه «في

الشر، إذ الإنسان الشرير يستمر في الحياة والوجود. ولهذا فإن النفس خالدة؛ إذ المرض الجسماني خاص بالجسم وبالتالي يقتل الجسم، لكنه لا يقتل الروح. («السياسة» ص ٦٠٨ د - ١١١ أ).

وقد اختلف المؤرخون في قيمة هذه الحجج الأربع عند أفلاطون، وأرجح الآراء هو أن الحجج الثلاثة هي الأقوى في نظره. (راجع جورج روديه: «دراسات في الفلسفة اليونانية»، وراجع في هذا كتابنا: «أفلاطون»، ط ١، القاهرة سنة ١٩٤٣).

وكل الذين أخذوا بمذهب أفلاطون من بعده، حتى القرن الماضي قالوا بخلود النفس.

أما أرسطو فإن صريح مذهبه يقضي بفناء النفس مع فناء البدن، لأن النفس صورة البدن، والصورة توجد مع هيولها: وتفتي بفناء هيولها. بيد أن أرسطو مع ذلك أشار إشارة غامضة إلى جزء خالدي في النفس، هو العقل الفعال، وذلك حين قال عن هذا العقل: «ولست أقول أنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً». (في النفس، ٤٣٠ أ ٢١ - ٢٣).

وهذه الإشارة الغامضة تلقفها بعض شرّاحه وأنصاره في العصر الهليني والعصر الوسيط (الاسلامي والمسيحي على سواء) فاستنتجوا منها أن أرسطو يقول بخلود جزء من النفس هو العقل الفعال. وقد غالى الاسكندر الأفروديسي في وصف هذا العقل الفعال فقال أنه بمثابة النور الذي يضيء لنا المعقولات (رسائله، نشرة برلين ص ١٠٧ س ٣١) وأنه هو الله، وأنه خالد غير فاسد، قديم (النشرة المذكورة ص ١١٢ س ٢٧، ص ١١٣ س ٣). لكن هذا العقل يوجد خارج الإنسان، وأنه واحد من حيث مصدره، وكثير من حيث الأفراد الذين يشاركون فيه. وبهذا الرأي أخذ ابن سينا في المقالة الخامسة من الفن السادس من كتاب «الشفاء» (ج ١ ص ٣٥٨ - ص ٣٦١، طبع حجر في طهران).

وفي العصر الوسيط في أوروبا جاء البرتس الكبير فقال «إن العقل الفعال يفعل باستمرار... وهو صورة جميع المعقولات» (رسالة في العقل والمعقول).

لكن ابن سينا يقرر صراحة أن «النفس الانسانية» جوهر غير خالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل («عيون الحكمة» ص ٤٦، نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما في العصر الحديث فإننا نجد لكتن موقفاً خاصاً من

النفس. وبعض الروحانيين المعاصرين يقولون بقول شبيه بهذا حين يتحدثون عن البدن الكوكبي astral body الذي ينفصل عند الموت ليقوم «برحلة إلى بلاد الصيف» Journey of the Summerland.

والثالث: القول بوجود نوع من العقل في النفس هو العقل الفعال، مرتبط بفلك القمر، وهو وحده الجزء الخالد في الإنسان، وهذا هو رأي الاسكندر الأفروديسي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

فإذا نظرنا الآن في الحجج التي ساقها أنصار القول بخلود النفس، كان علينا أن نبدأ بأفلاطون الذي أولى هذه المسألة اهتماماً بالغاً.

وقد ساق أفلاطون في محاوره «فيدون» الحجج الثلاث التالية:

١ - هناك اعتقاد قديم يقول أن الأرواح تذهب من هنا إلى عالم آخر، ومن ذلك العالم الآخر تعود إلى عالمنا من جديد. وهذه حالة خاصة من المبدأ العام الذي يقول أن كل الأشياء تتولد من أضدادها. فالأرواح الحية تتولد من الأرواح التي ماتت، والتي ماتت تتولد من التي كانت حية.

٢ - أما الحجج الثانية فتقوم على أساس مذهب التذكر، أي أن كل معرفة هي تذكر لمعرفة سابقة حصلتها النفس في حياة سابقة على حياتها في البدن. فإذا أقررنا بأن الصور (المثُل) موجودة وأن المعرفة هي تذكر للصور بمناسبة المحسوسات المشاركة للصور، فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أن النفس كانت موجودة قبل حياتها هنا، فإن كانت موجودة مثل هذه الحياة، فلما ستوجد بعد الموت، على أساس الحجج الأولى التي تقول أن الأضداد تنشأ من أضدادها.

٣ - والحجة الثالثة تقوم أيضاً على نظرية الصور. فإدما نقرر بوجود الصور، وما دامت النفس صورة الحياة، فهي أزلية أبدية شأنها شأن سائر الصور.

ثم يأتي في المقالة العاشرة من محاوره «السياسة» فيسوق حجة رابعة، ومفادها أن لكل شيء خيره وشره: فالرمد شر العين، والمرض شر الجسم. فإن وجدنا شيئاً لا يتحطم بواسطة الشر الخاص به، فلا بد أن يكون خالداً. والنفس في هذه الحالة، لأنها لا تتحطم بواسطة شرورها مثل الظلم، والشهوة، والجبن، والجهل (التي هي أضداد الفضائل الأربع: العدل، العفة، الشجاعة، الحكمة). إن نفس الإنسان لا يمكن أن يحطمها

مضادة لإنكار خلودها. ويمكن تلخيصها في ثلاث حجج:

- (أ) لا يوجد دليل على قدرة الشخصية الانسانية على البقاء بعد موت البدن.
(ب) من المستحيل إثبات بقاء النفس ببراهين علمية.
(ج) وحتى لو أمكن ذلك، لما كانت له قيمة أخلاقية.

ولنفصل القول في الحجة الثانية، وتسمى أيضا بحجة «اعتماد النفس والبدن كل منهما على الآخر». ويشرحها برترند رسل (لماذا أنا لست مسيحياً؟ ص ٥١، نيويورك، سنة ١٩٥٧) هكذا:

«نحن نعلم أن المخ ليس خالداً، وأن الطاقة المنظمة لجسم حيّ تصبح كما لو كانت مسرّحة عند الموت، وبالتالي ليست مهياة للعمل الجماعي. وكل الدلائل تدل على أن ما نعتبره حياتنا العقلية مرتبط بتركيب المخ وطاقة الجسم المنظمة. لهذا فإنه من المعقول أن نفترض أن الحياة العقلية تتوقف عندما تتوقف الحياة الجسمية. والحجة هنا احتمالية فحسب، لكنها من القوة بالقدر الذي عليه تقوم معظم النتائج العلمية».

وكان الرائد في هذا المجال هوديفيد هيوم في الفصل الذي عقده في «لامادية الروح» من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» (ج ٢ ص ٥١٠ - ٥٣٣، لندن سنة ١٨٨٦) وفيه حاول أن يثبت أن النفس (أو الروح) ليست جوهرًا بسيطًا وليست لامادية. لقد وجد أمامه اتجاهين لإثبات خلود النفس: الأول هو الذي سار فيه بعض أنصار ديكرات واللاهوتيون، ويقوم على التمييز بين جوهرين مختلفين تماماً: أحدهما ممتد وقابل للانقسام، وهو المادة، والآخر غير ممتد وغير قابل للانقسام وهو النفس أو الروح، والثاني هو اتجاه باركلي الذي ردّ المادة الميتة إلى مجرد توالٍ للمشاعر feelings وباستبعاده للمادة ظن أنه أثبت لامادية الروح. فجاء هيوم وضرب التيارين الواحد بالآخر. فأقرّ قول باركلي برد المحسوسات إلى الاحساسات، مقررًا أن إحساساتنا لا تمثل موضوعات ممتدة، لكننا نستطيع - هكذا يستنتج هيوم - أن نفرّ هذا دون أن نقرر في نفس الوقت أن بعض انطباعاتنا - مثل انطباعات البصر واللمس - هي نفسها ممتدة. إن الفكر هو توالي الانطباعات: وبعضها، وعدده قليل، ممتدة بالفعل. لكن وجود انطباعات لا ممتدة لا يسمح لنا بأن نؤكد وجود جوهر لامادي. ومن ناحية أخرى، استشهد هيوم بما يحدث لسائر الأحياء في الطبيعة، واستنتج أن النفس الانسانية مائة فانية هي الأخرى شأنها شأن سائر نفوس الكائنات الحية.

مسألة خلود النفس إذ يقرر أن من غير الممكن البرهنة عقلياً وبراهين نظرية على خلود النفس، كما لا يمكن نظرياً وبراهين عقلية إثبات عدم خلودها. ونقد الحجة التي ساقها مندلزون في كتابه «فيدون» ومفادها أن النفس جوهر بسيط، وما هو جوهر بسيط لا يمكن أن يفنى، إذ هو بوصفه بسيطاً فإنه لا ينحلّ وبالتالي لا يمكن أن يفنى. وقد ردّ كنت على هذا البرهان قائلاً إنه لو صحّ أن النفس ليست مركبة، أي لا تحتوي على مقدار ممتد، فإنها مع ذلك ذات مقدار من حيث الشدة وهذه الشدة يمكن أن تتناقض شيئاً فشيئاً إلى درجة الزوال. («نقد العقل المحض»، الديالكتيك المتعالي، ص ٤٢٢ وما يليها من طبعة ركلام).

لكن من ناحية العقل العملي يمكن - هكذا يقرر كنت - افتراض أن النفس خالدة ويدعونا إلى وضع هذه المصادرة في الأخلاق «إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تعين بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النيات وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للارادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم مستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادئ العقل المحض العملي. ولهذا من الضروري أن تقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا، بوصفه موضوعاً حقيقياً لارادتنا. ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس. وتبعاً لذلك فإن خلود النفس - بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي - هو مصادرة للعقل المحض العملي» («نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠).

إذن خلود النفس مصادرة - أي أمر يطلب التسليم به تسليماً، لكن لا يمكن البرهنة عليه عقلياً. - ما دام لا يؤدي إلى تناقض. (راجع كتابنا: «الأخلاق عند كنت» ص ١٤٨ - ١٤٩. الكويت سنة ١٩٧٩).

الحجج ضد خلود النفس:

وفي مقابل هذه الحجج لإثبات خلود النفس، نجد حججاً

essays, London 1777. Treatise of human Nature, vol. 2.

— Joseph Butler: The analogy of Religion. London, 1736, Part 1.

— William James: Human Immortality, Boston and New York, 1898.

— A.S. Pringle-Pattison: The Idea of Immortality, Oxford, 1922.

مراجع

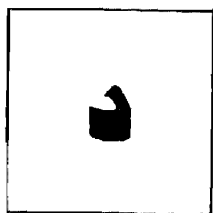
— Platon: Phedon

— St. Augustin: De immortalitate animae

— Moses Mendelssohn: Phaedon, Berlin, 1767.

— Kant: Kritik der Praktischen Vernunft, 1788.

— David Hume: «Of the Immortality of the Soul», in Two





دارون

Charles Robert Darwin

عالم حيوان انجليزي، اشتهر خصوصاً بمذهب التطور. ولد في Shrewsbury (انجلترا) في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩، وتوفي في Down في ١٩ أبريل سنة ١٨٨٢.

بدأ دراسة الطب في جامعة ادنبره (سكتلندا) لمدة عامين (١٨٢٥ - ١٨٢٧)، ثم انصرف عنه الى الدراسات اللاهوتية في كلية المسيح في كمبردج، ولكنه لم يتمها. بيد أنه ظل يواصل دراسة العلوم الطبيعية (الحيوان والنبات) والجيولوجيا. ومن سنة ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ قام برحلة على السفينة Beagle ساحل فيها شواطئ أميركا الجنوبية وأبحر في المحيط الهندي. وكتب عن هذه الرحلة يوميات بعنوان: «يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرتها على متن السفينة بيجل» Journal of researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle, London, 1839. وبعد عودته من هذه الرحلة أقام في كمبردج ولندن حتى سنة ١٨٤٢، حيث اعتزل في قرية Down، ومنها واصل أبحاثه في الحيوان حتى وفاته، وفيها كتب مؤلفاته المشهورة وهي:

1) On the Origin of species by means of natural selection. London, 1859. «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي»

2) The variation of animals and plants under domestication. 2 vols. London 1868. «تغير الحيوان والنبات تحت تأثير الاستئناس» في مجلدين.

3) The Descent of Man and selection in relation of sex, 2 vols. London 1871. «سلالة الانسان والانتخاب فيما يتعلق بالجماع».

4) The expression of the Emotions in Man and animals, London, 1872.

«التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان».

وكتب ترجمة ذاتية نشرها هي ورسائله ابنه فرانسيس بعنوان:

Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter. 3 vols. London, 1887

الابن حذف من الترجمة الذاتية بعض فصول، فجاء ابن اخيه N. Barlow فنشر في سنة ١٩٥٨ النص الكامل لهذه الترجمة الذاتية التي كتبها دارون عن حياته، وذلك بعنوان:

The Auto biography of Charles Darwin

كما طبعت الرسائل من جديد في نشرة منفصلة هكذا:

Life and Letters of Charles Darwin. 2 vols, New York, 1959.

مذهب

اعتمد دارون على ما كتبه لامارك Lamarck في كتابه «فلسفة

الحيوان» Philosophie zoologique (سنة ١٨٠٩) الذي بين فيه تأثير الظروف المحيطة - وما ينجم عنها من آثار - في احداث انحرافات عن الطريق المعتاد للطبيعة. كما اعتمد على تشارلز ليل Ch. Lyell في كتابه «مبادئ الجيولوجيا» (لندن سنة ١٨٣٠ - سنة ١٨٣٣) الذي اثبت فيه فساد نظرية كوفيه Cuvier في الكوارث الطبيعية، نقول «اعتمد دارون على كليهما فراح يقوم بالتجارب

والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت ورسخت في النوع الإنساني بواسطة الوراثة. وهذه الآراء تلتفتها العامة وبعض العلماء مثل ارنست هيكل Haeckel (راجع هذا الاسم)، وصاغوها في عبارة مثيرة هي ان «الانسان ينحدر من القرده» (أو بعبارة مبتذلة: الانسان أصله قرد) وهي عبارة لم يتفوه بها ولم يكتبها دارون في أي كتاب من كتبه. وهذه العبارة أثارت ثائرة صامويل ولبرفورس Samuel Wilberforce أسقف أكسفورد، وأدم سدجوك Adam Sedgwick وهو عالم جيولوجي وغيرهما، لأسباب متفاوتة (راجع مواد: برجسون، لالاند، هيكل، لويد مورجن، أدولرولروا، هربرت اسبنسر (الخ). وترجع حملة رجال الدين وأصحاب النزعة الروحية (برجسون وتليار مثلاً) إلى ما قرره دارون من أن الروح والملكات العقلية العليا ما هي إلا أدوات بيولوجية للبقاء، وأن النظم الدينية والأخلاقية، هي بدورها وسائل بيولوجية للمحافظة على البقاء في تنازع الوجود والحياة وقيمتها هي في منفعتها لهذا الغرض، وليس لها حقيقة في ذاتها.

وهذه النزعة «العلمية» في تفسير الظواهر العقلية تنجلي أيضاً في كتابه: «التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان» اذ يعرض فيه علم نفس قائماً على أسس فسيولوجية خالصة. وقد أجاب دارون على من اتهموه بالاحاد وانكار الدين بما يلي: «في تذبذباتي الكبرى، لم أصل ابداً الى الاحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي أنكار وجود الله. لكنني اعتقد على وجه العموم (وكلمتا امتدبي العمر) ان الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللادارية agnosticism («مراسلات»، ترجمة فرنسية، ج ١ ص ٣٥٤، باريس سنة ١٨٨٨).

ويقول أيضاً في كتابه: «سلالة الانسان» (ترجمة فرنسية، ص ٦٤٥، باريس): «لا اجهل ان كثيرين سينعتون النتائج التي وصلنا اليها في هذا الكتاب بأنها منافية للدين. لكن على من يدعون هذه الدعوى أن يبرهنوا على ان هناك الاحاداً أكبر في القول بأن الانسان، بوصفه نوعاً مستقلاً، ينحدر من نوع أدنى وفقاً لقوانين التحولات في الانتخاب الطبيعي - منه في القول بأن الانسان الفرد يتكون ويولد بقوانين التناسل العادية».

مراجع

— L. HUXLEY, C. D., Londra 1921.

— A MIGNON, Pour et contre le transformisme. D. et Vialleton, Paris 1934.

العديدة ويسجل المشاهدات الدقيقة عن أحوال الحيوان والنبات في مختلف المناطق التي زارها مما أدى به الى الأخذ بفكرة التحول - وهي فكرة قديمة لها ارهاصات عند اليونان - التحول البطيء في انواع الحيوان والنبات. ولا حظ، من ناحية أخرى، ما توصل اليه القائمون باستثناس الحيوان من ايجاد انواع مهيضة من الحيوانات البرية الأصل. فرأى دارون أن الطبيعة في مجموعها تقوم، عن طريق الانتخاب الطبيعي، بما يقوم به من يرثون الحيوان، وذلك على مدى الأحقاب المتطاولة من الزمان.

ثم طبق دارون ما ذهب اليه مالثس Malthus من أن وسائل البقاء تتناقص كلما تزايد الحيوان، فقال دارون ان الحيوان يتنازع البقاء بعضه بعضاً، فيحدث عن ذلك انتخاب طبيعي تكون الغلبة فيه للحيوان المزود بغرائز واعضاء تجعله أقدر على البقاء. وفي الاحوال القصوى تنشأ انواع جديدة عندها وسائل تجعلها أقدر على التكيف. وهنا استعار دارون تعبيراً استعمله هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٢ وهو: «بقاء الأقدر على التكيف» survival of the fittest فجعله الشطر المكمل لنظريته في تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف. وهكذا أقام دارون تصوره للتطور على اساسين: امكان تغير الأنواع عن طريق الاستثناس أو عن طريق العوامل الطبيعية، ثم تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف.

ومن هذا العرض يتبين ان دارون لم يكن هو مبتكر نظرية التطور المشهورة، إنما هو تلقاها من لامارك من الناحية البيولوجية، ومن هربرت اسبنسر من ناحية تحديد قانون التطور. وحتى كلمة التطور evolution نفسها لم يكن هو أول من استخدمها للتعبير عن هذا المذهب، بل سبقه اليها هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٤، (في كتابه Gensesis of science، ثم في سنة ١٨٥٧ في Progress: its Law and causes) لكن فضل دارون هو في جمع هذه الأفكار المختلفة في نظرية موحدة، سندها خصوصاً بمشاهدات على الطبيعة أثناء رحلته على السفينة بيجل (١٨٣١ - ١٨٣٦). إذ لاحظ الروابط الجيولوجية بين الحيوانات الحالية والحيوانات البائدة في أميركا الجنوبية، كما لاحظ خصائص توزيع الأحياء في المناطق المختلفة منها، فانتهى به التفكير الى اثبات علاقات نسب بين الأنواع الحيوانية بعضها بعضاً، وأنها لم توجد كل نوع منها مفرداً قائماً برأسه، بل كما انحدر بعضها من بعض تحت تأثير عوامل البيئة المحيطة، فلما تنحدر بعضها من بعض عن طريق التطور أو التحول. وهذا ما عرضه تفصيلاً في كتابه «أصل الأنواع». ثم جاء في كتابه «سلالة الانسان» فتعمق في النظرية نفسها، واستخرج نتائجها فيما يتعلق بالحياة الجنسية والأخلاقية والدينية. فقال ان ملكات الانسان العقلية وغرائزه وتصورات الأخلاقية

- D., *Evolution a. Creation*, ed. P. A. ZIMMERMAN, St. Louis 1962.
- D., *Marx and Wagner*, ed. H. L. PLAINE, Columbus, Ohio 1962.
- G. DE BEER. C. D.: *Evolution by Natural Selection*, Londra 1963.
- B. J. LOEWENBERG, *D. a D.'s Studies*, in «History of Science», 1965, pp. 15-54.
- R. B. FREEMAN, *The Works of C. D.*, Londra 1965.
- V. anche. N. BARLOW, *C. D. and the Voyage of the Beagle*, ivi 1945.
- *Hundert Jahre Evolutionsforschung*, Stoccarda 1960.

دلستاي

Wilhelm Dilthey

فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني.
ولد في بيبيرش Biebrich في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٣٣، وتوفي في Seis am Schlern في أول أكتوبر سنة ١٩١١.
كان أبوه قسيساً على مذهب الكنيسة البروتستانتية. وتعلم في المدارس الثانوية في فيزبادن. ثم دخل جامعة هيدلبرج لدراسة اللاهوت، وبعد أن قضى فيها عاماً انتقل إلى جامعة برلين حيث اهتم بالتاريخ والفلسفة. وفي سنة ١٨٦٤ حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة. وفي سنة ١٨٦٦ عين أستاذاً في جامعة بازل (سويسرا). وفي سنة ١٨٦٨ انتقل إلى جامعة كيل Kiel (ألمانيا). وفي سنة ١٨٧١ انتقل إلى جامعة برسلاو. وفي سنة ١٨٨٢ خلف الأستاذ لوتسه Lotze في كرسي الفلسفة بجامعة برلين، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٠٥.

فلسفته

سعى دلتاي إلى إيجاد ثورة «كوبرنيكية» في علوم الروح (ما يسمى الآن العلوم الانسانية)، وذلك بتأسيس «علم تجريبي بالظواهر الروحية» (= العقلية).
لقد بدأ من التجربة التاريخية وتأثر بهيجل وكنت، فأنشأ

- A. KEITH, *Darwinism and its Critics*, Londra 1935.
- G. WEST, C. D. *A Portrait*, New Haven 1938.
- M. PRENANT, D., Parigi 1938.
- J. HUXLEY, *L'œuvre immortelle de D.*, ivi 1939.
- ID. e J. FISCHER, C. D., Londra 1939.
- D. H. WARD, C. D. *and the Theory of Evolution*, Nuova York 1943.
- R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Filadelfia 1944.
- P. COURTODE, *La pensée de C. D.*, Grenoble 1945.
- J. ROSTAND, C. D., Parigi 1948.
- P. LEONARDI, D., Brescia 1948.
- G. G. SIMPSON, *C. D.'s Autobiography, with an Essay on the Meaning of D.*, Nuova York 1950.
- P. B. SEARS, C. D., ivi 1950.
- Autori vari, *Makers of Modern Science*, ivi 1953.
- W. E. RITTER, C. D. *and the Golden Rule*, ivi 1954.
- R. E. MOORE, C. D. *A Great Life in Brief*, Londra 1957.
- autori vari, *A Book that shook the World: Anniversary Essays on C. D.*, Pittsburgh 1958.
- A Century of D., ed., S. A. BARNETT, Cambridge, Mass. 1958.
- A. D. SYMPOSIUM, Washington 1959.
- C. D. DARLINGTON, *D.'s Place in History*, Oxford 1959.
- autori vari, *Commemoration of the Centennial of the Public. of «The Origin of Species»*, Filadelfia 1959.
- B. WILLEY, D'. *and Butler: two Version of Evolution*, Londra 1960.
- autori vari, *D.'s Vision and Christian Perspectives*, Nuova York 1960.
- autori vari, *Actualité de D.*, Bruxelles 1960.
- G. GOUREV, *Darwinisme et Religion*, Parigi 1961.
- J. C. GREENE, D. *and the Modern World View*, Baton Rouge, Louis. 1961.
- J. H. RANDALL, *The Changing Impact of D. on Philosophy*, in «Jour. Hist. Ideas», 1961, pp. 435-62.

والدراسات الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متباينة من التقارير : فصنف منها يقرر حقائق موجودة في الإدراك الحسي - وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة، وصنف يوضح العلاقات المطردة بين أجزاء من هذه الحقيقة، يميزها بالتجريد - وهذا يؤلف العنصر النظري، والصنف الثالث يعبر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة، ويتضمن العنصر العملي في الدراسات الانسانية. وعلى هذا فإن العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله. والأعمال العظيمة التي تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

٢ - تاريخية الانسان:

والانسان الفرد تاريخي في جوهره، لأنه يعيش في الزمان، ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماضٍ وحاضر ومستقبل. وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الافراد هي أيضاً علاقات تاريخية، وحياة الانسان حياة تاريخية، وعالم الانسان اذن هو عالم التاريخ.

واتساقاً مع هذه التاريخية، يفرض دلتاي المبادئ المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرية التي «ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة... صحيح أن التاريخ يعرف أقوالاً مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر في كل مكان في التاريخ - مرة على أن ذلك صادر عن إرادة إلهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية في الكمال، أو إلى نظام غذائي للعالم، أو إلى معيار - مقبولاً قبولاً كلياً - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية إصدار هذه الأقوال، ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات والمعايير، فلنأخذ تلاحظ، بالنسبة إلى كثير منها، كيف انتجتها الحياة وكيف أن التقدير المطلق أصبح هو نفسه ممكناً بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك ننظر إلى جماع الحياة في ملء تحقيقاته التاريخية، ونلاحظ الكفاح السجال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عما إذا كان يمكن أن يوضح بيئة منطقية، اندراج التجربة تحت أمثال هذه

فلسفة كان يرجو منها «أن تفعل في العالم المعنوي بعد أن تستخرج قوانين».

وكانت لأبحاثه التاريخية عن عصر النهضة والاصلاح الديني وعصر التنوير تأثيرات عظيمة في فهم وضع الانسان في العالم وتنوع تجاربه واتساع معنى الحياة لتشمل كل ما يصدر عن الانسان من نظم وقوانين ونتاج عقلي.

وفيما يلي نلقي نظرة على آرائه الرئيسية:

١ - نقد العقل التاريخي في العلوم الروحية

أراد دلتاي أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما قام به كنت بالنسبة إلى العقل المحض، وذلك بـ «نقد العقل التاريخي» فابتدأ من هذه الحقيقة وهي ضرورة «فهم الانسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، وأن وجوده لا يتحقق إلا في جماعة» («هيجل الشاب» ص ١٢٤). وراح يدرس «علوم الروح» على أسس تاريخية الوجود الانساني، بمعنى أن للانسان بعداً أساسياً هو التاريخ. فينبغي دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الانسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية. اما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان. ولا يمكنه ادراكه إلا من الداخل. ولهذا فإن العلاقة بين الانسان والموضوع، في العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحية - ومن هنا فإن الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيمها.

ويعرف دلتاي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها «مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع» («مجموع مؤلفاته» ج ١ ص ٣٦ - ٣٧).

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها إنما تتناولها من حيث هي آثار، أو من حيث أن لها علاقة بتحقيق الأغراض الانسانية، أو تفيد في التعبير عن الافكار والمشاعر الانسانية. واذن لا تهتم العلوم الروحية بالظواهر الفيزيائية إلا من حيث صلتها بالوعي الانساني، وخصوصاً من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي. وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً إذ تشمل علوماً فنية مثل النحو والخطابة، وعلوماً معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبي، وعلوماً تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

مستمدة من الاحساس .

جـ المقولات :

ويضع دلّاي لوحة جديدة للمقولات عارض بها لوحة كنت، سمّاها مقولات الحياة . وهذه المقولات هي :

١- مقولة الباطن والظاهر الداخلي والخارجي . ويقصد بها المضمون العقلي (الباطن) والتعبير الفيزيائي (في الخارج) .

٢- مقولة الكل والجزء .

٣ - مقولة الغاية والوسيلة .

٤- مقولة النمو والتطور .

٥- مقولة القيمة ومن خلالها نجرب الحاضر .

٦- مقولة الهدف (الغرض) - ومن خلالها نستقبل (نتكهن) المستقبل .

٧- مقولة المعنى ، وبها نستعيد ذكرى الماضي . وقد اهتم دلّاي بمقولة «المعنى» اهتماماً خاصاً ، وكان سؤاله المفضل هو : «كيف يمكن أن تكون التجربة حافلة بالمعنى» ؟

د- النظرات في العالم : Weltanschauungen

ان الانسان يريد دائماً الحصول على نظرة شاملة في العالم ، ، نظرة تجمع بين وصف حال العالم وتقويمه وتفهم معناه . وهذه النظرات ذاتية ونسبية .

وقد استقرى دلّاي هذه النظرات كما تتجلى في الفلسفة ، وفي الدين ، وفي الأدب . وانتهى الى تصنيفها الى ثلاثة أنماط .

١ - الوضعية (كما نجدها عند هوبز مثلاً)

٢ - مثالية الحرية ، (كما هي عند كنت ، مثلاً) .

٣ - المثالية الموضوعية (كما هي عند هيجل مثلاً) .

مؤلفاته

جمعت مؤلفات دلّاي في نشرة كاملة في ١٢ مجلداً طبعت في برلين بين سنة ١٩١٣ وسنة ١٩٣٦ ، ما عدا المجلد العاشر فإنه لم يطبع إلا في الطبعة الثانية لمجموع مؤلفاته ، وقد تمت هذه الطبعة الثانية في اشتوتجرت وجيتنجن من سنة ١٩٥٧ الى سنة ١٩٦٠ . ولم يدرج في هذه الطبعة الكاملة الكتب التالية :

- Das Leben Schleiermachers 2 vols: vol I, Berlin, 1870, vol. II Berlin und Leipzig, 1922.

- Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig und Berlin, 1905, 13 Aufl. Stuttgart 1957.

المبادئ المطلقة - وهي من غير شك حقيقة تاريخية - يجب أن يرد إلى عامل في الإنسان كلي وغير محدود زمانياً - هذا السؤال يفضي إلى الأعماق النهائية للفلسفة المتعالية ، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع فيه جواباً أكيداً «(بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية» ، مجموع مؤلفاته ، ج ٧ ص ١٧٣) .

ولهذا نرى دلّاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط ، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى محايث ، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان أي من عمل الأفراد ، في علاقاتهم بعضهم مع بعض . والتاريخية تنتسب الى العالم الانساني وحده ، ويجرى التاريخ يرجع الى النشاط الانساني ، فلا مجال اذن للاهابة بمبدأ فوق انساني .

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة من التاريخية أن قرر دلّاي أن الفلسفة مشروطة تاريخياً ، وأن ماهية الفلسفة لا تتحدد بطريقة قبلية ، بل تتحدد على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلّت عليها الفلسفة في التاريخ . ومعنى هذا أن وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة الموقف الذي يفسّر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة ، وكل حلّ للمشاكل الفلسفية ينتسب - من الناحية التاريخية - الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان .

ب- فلسفة الحياة :

وفلسفة دلّاي هي جوهرياً فلسفة حياة . والحياة - عنده - ليست الوظائف الحيوية التي يشارك الحيوان فيها الانسان بل هي أساساً جماع الحيوانات الانسانية الفردية التي تؤلف الواقع الاجتماعي والتاريخي لحياة الانسانية كلها . فالنظم التي خلقها الانسان ، والقوانين ، والاعمال الفنية والأدبية والمذاهب الفلسفية ، بل والنظريات العلمية كلها عناصر في هذه الحياة والحياة ، بهذا المعنى ، كانت ليس فقط الموضوع الرئيسي ، بل والموضوع الوحيد للفلسفة . ذلك انه لا شيء وراء الحياة ، مثل الشيء في ذاته ، أو الصور الافلاطونية ، أو المعاني الميتافيزيقية . والفيلسوف جزء من الحياة ، ولا يمكنه أن يفهمها إلا من الداخل . والقيم هي الأخرى صادرة عن الانسان العيني الحي الذي يعيش في زمان ومكان معينين .

وكل ما نعانیه هو الحياة بكل ثرائها وتنوعها . وكما أخذ على الفعلين تجريداتهم الشبكية ، كذلك يأخذ على التجريبيين قصرهم المعرفة على الادراك الحسي ، لأن في هذا افكاراً لمضمون الحياة . ان كل تجربة نعانينا تدخل ضمن الحياة ، حتى لو لم تكن

وعني على وجه التخصيص بتحليل الوجدان الصوفي بوصفه جوهر التصوف . لأن التصوف النظري - كما يقول - « تركيب فلسفي يبدأ من اللامتناهي ليصل الى الواقعي : الوجدان يرسم خطوطه، ويحدد حدوده، والتأمل والتحليل يعينان درجاته وأقسامه » (بحث في التصوف النظري في ألمانيا» ص ١٤). «والواقعي واللامتناهي هما المعطيان المباشران للشعور. والهدف النهائي للتصوف هو الهوية بين الوجدان intuition والفعل : إن الفكر يخلق ما يتأمل ويتأمل ما يخلقه. والروح تدرك نفسها في الفعل الذي به تؤكد نفسها» (الكتاب نفسه ص ١٥).

كذلك يقول : «الصوفي هو من يعتقد أنه يدرك الاهي مباشرة ، ويشعر باطنياً بالحضور الاهي . والتصوف ، مفهوماً على هذا النحو ، هو الأصل في كل دين .
ويعرف التصوف بأنه « انتصاف للوجدان intuition من المعرفة المنطقية » ذلك ان الوجدان يتجاوز حدود المنطق ، ويرى الى بلوغ حقيقة لا يصل اليها المنطق . « والصوفي وجداني يجمع في عاطفة مبهمة ووجد كل ما يفرقه الانسان العادي الى مشاعر محدودة ، ومعرفة منطقية ، وعمل ايجابي » (الكتاب نفسه ص ٤١٥) .

٢ - نفسانية الايمان الديني :

وفي كتابه « الدين والايمان » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٢) يبحث في نفسانية الايمان الديني فيقرر أولاً أن الدين من شأن الحياة ، انه تعبير عن الحاجة الى الحياة . والناس يؤمنون آفة ابتغاء الانتفاع بهم في طريق الحياة . كما ان الدين سعى للمحافظة على القيم ، والانسان ينشأ من الدين الخلاص والحياة . ويعرف الدين بأنه « أولاً فعل غريزي ، تحت دافع العواطف ، يستخدم الأفكار ليؤمن لنفسه معرفة ماذا يريد » (« الدين والايمان » ص ٤٠٦-٤٠٧). والعلاقة بين الدين وحياة العاطفة مشابهة لتلك القائمة بين اللغة والفكر : ان الدين هو لغة العاطفة .
والدين يبقى ، بالرغم من العلم ، لأن للانسان مصلحة في بعض الأمور التي لا يستطيع العلم بلوغها . والدين وان بُني على حاجة نفسية واجتماعية ، فإن فيه عنصراً كونياً ، اعني ينطوي على تصور العالم ، وبدون هذا العنصر الكوني، وبدون هذا الانصهار للعنصر الاجتماعي-النفسية في الطبيعة ، بدون هذا التكامل ، لا يقوم الدين . وبدون معتقدات ، لا يوجد دين ، لأنه بدون المعتقدات dogmes لا يمكن أن يوجد شعور بالانسجام مع الكون » (الكتاب نفسه ص ٤٢١) .

- Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig and Berlin, 1933. 2 Aufl. Stuttgart.

- Die grosse phantasiedichtung. Göttingen, 1954.

مراجع

- R. Aron: La philosophie critique de l'histoire. Paris 1937.

- H. G. Gadamer: Le problème de la conscience historique. Louvain- Paris 1963.

- H. A. Hodges: Wilhelm Dilthey. An introduction. London, 1944.

- H. A. Hodges: The philosophy of Wilhelm Dilthey London 1952.

- I. Maurers: Wilhelm Dilthey Gedankenwelt und die Naturwissenschaft, Berlin 1936.

- M. Tazerout: L'œuvre de W. Dilthey. Paris, 1938.

دلاکروا (هنري)

Henri Delacroix

عالم بالنفس والتصوف والجمال ، فرنسي .

ولد في سنة ١٨٧٥ ، وتوفي في سنة ١٩٣٧ . وكان أستاذاً لعلم النفس في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس ، وكان عميداً لتلك الكلية .

١- نفسانية التصوف :

وهو في دراساته النفسانية عني خصوصاً بموضوعين : بنفسانية التصوف ونفسانية الفن . فكان موضوع رسالته للدكتوراه هو : « بحث في التصوف النظري في ألمانيا في القرن الرابع عشر » (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩) كذلك كتب في نفسانية التصوف كتاباً بعنوان : « دراسات في تاريخ التصوف ونفسانية كبار الصوفية المسيحيين » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨) .

وقد درس دلاکروا بوجه خاص من أقطاب التصوف المسيحي : السيد اكهرت ، والقديسة تريزا الأبلية ، والسيدة جويون Mme Guyon المتصوفة الفرنسية في القرن السابع عشر ، والصوفي الألماني سوزو Suso .

فنون القول. والنصيب الأكبر في الفن هو للعقل الانساني. ان الطبيعة تعرض فقط نماذج من الجمال. لكن الفعل الانساني هو الذي يأتي ويضع نفسه فوق الطبيعة ويثير فيها الروح. « واذ كان الفن متوقفاً على العقل بهذه الدرجة العالية من غمّوه، فلا يمكن أن يفهم على أنه مجرد تعبير عن الحاجة الى الحياة، ولا على أنه مجرد نشاط مترف، ولعب وهو بل الفن يشارك في الحياة العميقة للانسانية وللجماعة الانسانية » (« نفسانية الفن » ص ٤٦٢). ذلك « ان الفن لا يتخرج من نشاط اللعب، بل يتخرج من كل ألوان النشاط الانساني . . . والفن أحد الطرق التي بها يستخدم ويبدل النشاط الكلي للانسان » (ص ٤٣).

« وكل لذة جمالية كاملة هي مركب من لذة حسية، ولذة صورية، ولذة انفعالية حقاً. والاحساس هو بداية الفن فالتنهج الملائم لأعضاء الحس: هذا هو الشرط الضروري لكل جمال. وهذه الحقيقة هي مصدر قوة مذهب الحسية الجمالية. كذلك نظام الاحساسات هو شرط لا غنى عنه: فإنه اذا لم يوجد ترتيب، ووضع في مكان، وبالجملة: بناء، فإنه لا يوجد إلا فوضى حسية. وادراك اشكال أو بناؤها: ذلك هو قانون الفن. ووظيفة التجميع هذه تتضمن كثيراً من الوظائف الأولية: الوحدة في التنوع، والمعقولة، والوضوح، ووضع مراتب ملكية، والتماثل، الخ. تلك بعض أوجهها. وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة الشكلية Formalisme.

وأخيراً، فإنه بدون وجود معنى، وبدون وجود قيمة، فإن اللذة الجمالية تبقى فقيرة. فنحن نطلب من لوحة، أو من قصيدة، أو من سمفونية ألا تكون فقط ترتيباً جميلاً لخطوط، أو ألوان، أو لألفاظ الأصوات، وإنما نشد أيضاً من هذا الترتيب الجميل أن يرمز الى حالة للنفس. ان هناك أعمالاً حسنة الصنع وملائمة، ولكنها فارغة. وعلى العكس، هناك أعمال محملة بالنيات الجميلة لكنها لا تنصل الى التعبير الموافق. ونحن نعلم هذه الحكاية وهي أن ديجا Degas شكا الى الملامية انه لا يفلح في نظم سوناتات، ثم أضاف قائلاً: « ومع ذلك فإن لدي الكثير من الافكار » فرد عليه الملامية قائلاً: « ولكن، يا ديجا، ليس بالافكار تصنع الأشعار، بل بالكلمات ». ان الاشعار تصنع بالكلمات وبالافكار. لا بد من افكار لكي يكون المرء رساماً، أو موسيقاراً، أو شاعراً. وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة المثالية Idéalisme (« نفسانية الفن ») مؤلفاته

ولا يمكن الفصل بين الدين والشعائر الدينية. والتصوف يقوم في بداية الدين، وعند نهايته. والتقوى تسبق الايمان المزود بالعقائد. ولا بد ان يعاش الايمان أولاً، ومن بعد ذلك يمكن استخراج اللاهوت. « والعقيدة تعبر عن الايمان، لأنها جزء لا يتجزأ منه، وهي ضرورية له، وهي التي تمكنه من أن يستشعر ذاته » (ص ٢٨٤). والعقيدة بدورها تؤثر في الايمان. والشعائر الحسية تبث الحرارة في العاطفة. والعقيدة ليست معرفة محضة: انها لغة عمل، وصيانة وقيم. والسلطة الكهنوتية تؤمن قاعدة الايمان.

٣ - اللغة والفكر :

وفي كتابه: « اللغة والفكر » يتناول العلاقة بينهما. وعنده أن اللغة هي نتاج النشاط الخلاق الذي يقوم به العقل. « وفعل العقل في اللغة يشارك في فعل العقل في العلم: ففي كلتا الحالتين يلقي العقل على الأشياء شبكة من العلاقات التي تهيمن على التجربة المعاشة، وتعالج المعطيات المباشرة، وتبني عالماً. واختلاط الأشياء لا يتميز من تلقاء نفسه، ولا يقوم بينها ارتباطات إلا بالفعل الذي يفكر فيها. وهذا الفعل هو الانسان مضافاً الى الطبيعة. . . . والكلام لا يدل للانسان أن يتوقف عن أن يكون شيئاً ضمن أشياء، وأن يضع نفسه خارجها ليدركها بوصفها أشياء ويؤثر فيها بوسائل مخترعة » (« اللغة والفكر » ص ٥٧٧، باريس الكان، سنة ١٩٢٤). ويقول أيضاً: « ان كل فكر هو رمزي، وكل فكريي أولاً علاقات لبناء الأشياء. . . والعلاقة أداة للفكر، وليست غلاًفاً للفكر الجاهز. واللغة لحظة من لحظات تكوين الأشياء، بواسطة العقل. واللغة احدى الآلات الروحية التي تحوّل العالم المختلط للمحسوسات الى عالم موضوع وامتثالات » (الكتاب نفسه ص ٥٧٥). والكلمات قوى نشيطة، تستولي على الحقيقة الواقعية. لكن هذه القوى الفعالة تبني أولاً حقيقة واقعية. فلا توجد كلمات إلا وتوجد أشياء. « وهكذا فإن الفكر الرمزي فكر فحسب. والحكم يخلق الرموز. وكل فكر هورمزي. وكل فكريي علامات في نفس الوقت الذي فيه يبني أشياء » (الكتاب نفسه ص ٥٨٠).

٤ - نفسانية الفن :

ومن بين كتبه الرئيسية، كتابه « نفسانية الفن » (باريس، سنة ١٩٢٧ عند الناشر الكان). وفيه يجارب النزعة الطبيعية في تصور الفن، ويؤكد أن قسماً كبيراً من الفن لا يكاد يدين بشيء للطبيعة: المعمار، الرقص، الموسيقى، والشطر الأكبر من

١٨٩٣ - « في تقسيم العمل الاجتماعي » ، وهي رسالته الكبرى التي حصل بها على الدكتوراه . أما رسالته الصغرى اللاتينية فكانت بعنوان : « ما أسهم به مونتسكييه في تأسيس علم السياسة » .

١٨٩٦ : « قواعد المنهج الاجتماعي » .

١٨٩٧ : « الانتحار » .

١٨٩٧ : أصدر مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التي مهدت لاصدار سلسلة بعنوان : « مكتبة علم الاجتماع المعاصر » عند الناشر Alcan . وحولها وبفضلها كَوّن في فرنسا مدرسة في علم الاجتماع حققت تقدماً هائلاً في هذا العلم ، ومن أشهر رجالها وأوائلهم بوجليه ، وفوكونيه ، وهوبير ، وميسو Milhaud ، وسيميان Simian ، ومارسل موس Mauss وهو ابن اخته .

وفي سنة ١٩٠٢ عيّن دوركهيم في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس بديلاً في كرسي فرناند بوسون ، وبعد ذلك بأربع سنوات صار أستاذاً ذا كرسي ، ولم يكن اسم الكرسي آنذاك « كرسي علم الاجتماع » لأن هذا الاسم لم يطلق على ذلك الكرسي الا في سنة ١٩١٣ . لكنه كان أول كرسي في فرنسا لعلم الاجتماع . وعن طريق الصدفة فقط ضمّ هذا الكرسي الى قسم الفلسفة في السوربون .

وفي فترة أستاذه هذه في السوربون واصل اصدار مجلته « حولية علم الاجتماع » ، والقى محاضرات اتخذت بعد ذلك شكل كتب ، هي :

- « البرجمانية وعلم الاجتماع »

- « التربية وعلم الاجتماع » .

كما كتب في مجلته مقالات جمعها بعد ذلك تلميذه بوجليه تحت عنوان : « علم اجتماع وفلسفة » ، ثم جمع البعض الآخر دافي Davy ونابل فيكي تحت عنوان « دروس في علم الاجتماع الفيزيائي وعلم الآيين » (وظهر سنة ١٩٥٠) .

وفي اثناء هذه الفترة تتلمذ عليه الدكتور طه حسين من سنة ١٩١٤ الى ١٩١٧ ، وتحت اشرافه حضر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، وقد توفي دوركهيم قبل مناقشة الرسالة ، فتولى الاشراف عليها مكانه سليستان بوجليه الذي خلف دوركهيم على كرسي علم الاجتماع .

siècle. Paris, Alcan, 1899.

- La Religion et la foi. Paris, Alcan, 1922.

- Le Langage et la pensée . Paris, Alcan, 1924.

- Psychologie de l'art . Paris, Alcan, 1927.

دوركهيم

Emile Durkheim

فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا .
ولد في مدينة Epinal (شرقي فرنسا) في ١٥ أبريل سنة ١٨٥٨ من أسرة يهودية ضمت كثيراً من الأحرار الربانيين . - توفي في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ في باريس .

درس في مدارس ابينال وكان متفوقاً جداً ، ونال جائزة المسابقة العامة في البكالوريا . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا في باريس وكان من زملائه الذين اتصل بهم جان جورس Jaurès ، الزعيم الاشتراكي المشهور . وبعد تخرجه من مدرسة المعلمين وحصوله على الليسانس في الفلسفة ، سافر الى المانيا لإتمام دراساته . ولما عاد من المانيا عيّن في مدرسة تروا Troyes الثانوية . وبدأ ينشر مقالات في « المجلة الفلسفية » Revue philosophique لفتت الانتباه اليه ، منها مقالة بعنوان : « الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي » (علم الاجتماع) ، ومقالة بعنوان « علم الاخلاق الوضعي في المانيا » . وفي ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٧ عين في جامعة بوردو مدرّساً لعلم التربية والعلم الاجتماعي . ولم يكن علم الاجتماع قد أصبح علماً بعد في الجامعات الفرنسية . وأمضى دوركهيم في جامعة بوردو خمس عشرة سنة حافلة بالنشاط العقلي . وكانت موضوعات محاضراته لبنات لبناء علم الاجتماع .

- في السنوات ١٨٨٨ ، ١٨٩٠ ، ١٨٩٢ : « الأسرة وطبيعة علاقة القرابة » .

- في السنوات ١٨٩٦ ، ١٨٩٨ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠٠ : « فيزياء القانون والآيين moeurs »

- ١٩٠١ - ١٩٠٢ : « أصل الدين وطبيعته » .

وفي هذه الفترة توالى مؤلفاته على النحو التالي :

عامة في كل المجتمعات - بوصفه واقعة موضوعية - وملاحظة واجراء مقارنات، تتناول التاريخ وعلم الاجناس والجماعات المعاصرة .

وثمة نوعان من تقسيم العمل : الأول يقوم في التخصص في العمل بحسب جماعات جماعات ، ويؤدي الى تقرير وظائف انتاجية متنوعة ، ومهن جزئية : التخصص بحسب النوع (ذكر أو أنثى) ، ثم بحسب المهن المتوارثة ، وأخيراً تكوين المهن بحسب الاستعدادات الشخصية . والثاني يقوم في تجزئة العمل الى سلسلة من الحركات المتزايدة في التبسيط قدر المستطاع ، التي توكل الى عاملين بقدر ما ينبغي بحيث لا يوكل إلى الواحد منهم إلا حركة واحدة تبقى هي هي مملّة باستمرار .

والأثر الرئيسي لتقسيم العمل ليس هو في زيادة انتاج الوظائف المختلفة ، بل هو في جعلها متضامنة متكافلة بعضها مع بعض .

وكسر هذا التكافل يكون في المجتمعات البدائية جريمة في حق الشعور الجماعي . ويعرف دوركهيم « الشعور الجماعي » بأنه « مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أوساط اعضاء مجتمع ما » و« هو يكون نظاماً معيناً له حياته الخاصة به » . وهذا النظام يحدد « النمط النفسي للمجتمع الذي ، بهذا ، يؤثر في كل عضو من اعضائه على شكل ضغط مستمر » .

لكن هذا النوع من التكافل ليس هو الوحيد ، ولا يناسب كل المجتمعات . فثمة مجتمعات أخرى ، من أمثال مجتمعات المعاصر ، تعقد فيها تقسيم العمل الى درجة جعلت المهام التي تمارسها الجماعات والأفراد قد تفردت الى درجة خلق رابطة باطنة تربط - فيما بينها - اعضاء المجموع الانساني وفقاً للاختلاف بينهم لا المشابهات وفي هذا يقول دوركهيم : « كلما كانت المجتمعات بدائية أكثر ، كان التشابه أكبر بين اعضائها » . وكلما أكثر تقسيم العمل من الواجبات والنشاطات المتنوعة في التخصص ، زادت الاختلافات بين الأفراد الذين يؤلفون نسيج الحياة الجماعية ، وبسبب هذه الاختلافات عنها ، يكون النسيج أشد متانة من الأول .

وهذان النمطان من التكافل يؤلفان مدخلاً الى دراسة أنماط المجتمعات . وبهذا ينفصل دوركهيم عن الفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية ، كياناً ينشئ علم اجتماع عينيّاً واقعياً وضعياً .

ب - منهج علم الاجتماع :

وكان على دوركهيم أن يحدد المنهج الذي ينبغي اتباعه في

وظل دوركهيم أستاذاً لعلم الاجتماع في السوربون حتى وفاته في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ .

آراؤه

يؤخذ على دوركهيم والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي أسسها ، أنهم لم يقوموا بأبحاث ميدانية تتعلق بالنظريات والآراء التي وضعوها . وهذا صحيح ، فدوركهيم ، وأفراد مدرسته لم يخرجوا عن أوروبا ، بل لم يخرجوا عن فرنسا إلا في النادر .

لكن المدافعين عن دوركهيم ومدرسته يقولون إن « ميدانه » كان التطور الهائل الذي شهدته المجتمعات الأوروبية نتيجة للتغيرات الصناعية الهائلة .

على أن هذا النقد ، فيما يتعلق بدوركهيم ، لا يصدق إلا قليلاً لأن الأمور التي تناوّلها في أبحاثه لا تحتاج الى التنقل بين المجتمعات المختلفة في غير أوروبا ، بعكس الحال بالنسبة الى ليفي بريل وسائر أفراد تلك المدرسة عن عنا خصوصاً بالمجتمعات البدائية .

ذلك أن دوركهيم ، كما يقول في مقدمة كتابه الرئيسي : « في تقسيم العمل الاجتماعي » إنما عنى بالفحص عن الخلل الاجتماعي والظواهر الباثولوجية (المرضية) التي يؤدي إليها هذا الخلل .

أ) تقسيم العمل الاجتماعي : رأى دوركهيم أن النظام الاجتماعي ، في المجتمعات الأوروبية ، وقد قلبته التغيرات الاقتصادية رأساً على عقب ، لا يستطيع بعد أن يقوم بدور تنظيمي ، مما أدى الى ما نراه من فوضى في هذه المجتمعات ، وهذه الفوضى أو عدم وجود قانون يحكم المجتمع anomie هي السبب في أنواع النزاع الدائم المتجدد ومختلف أنواع الاضطرابات التي يبدى عنها العالم الاقتصادي اليوم . وفكرة « انعدام القانون » anomie هذه هي مفتاح الأبحاث الأولى التي قام بها دوركهيم .

لا بد إذن من البحث عن أسباب هذا الخلل الاجتماعي . وهذا هو موضوع الكتابين الأولين من كتبه وهما : « في تقسيم العمل الاجتماعي » ، و « الانتحار » .

ودراسة التقسيم الاجتماعي للعمل هي ايضاح للعلاقات التي تربط بين الشخصية الفردية من جهة والمجتمع كله من جهة أخرى ، وقياس درجة هذه العلاقات وفقاً لاشتدادها أو ضعفها . وفي سبيل ذلك ينبغي معالجة ظاهرة تقسيم العمل - وهي ظاهرة

البحث في هذا العلم الجديد ، علم الاجتماع .

وفي سبيل ذلك يحدد أولاً ما هي الواقعة الاجتماعية فيقول: «تتعرف الواقعة الاجتماعية في قدرتها على ممارسة ضغط خارجي ، أو إمكان قيامها بهذا الضغط، على الأفراد . وبعد هذا التعريف يقرر ما يلي :

١- الواقعة الاجتماعية لا يمكن ان تفسر إلا بواقعة اجتماعية أخرى « وهذا معناه أنه لا يجوز رد الظواهر الاجتماعية الى وقائع اقتصادية وإلى أسباب أخرى جزئية ، بل يجب تفسيرها على مستوى نسج الحياة الجماعية .

٢ - «يجب معالجة الواقعة الاجتماعية بوصفها شيئاً traiter le fait social comme une chose وهي عبارة مشهورة أدت إلى ألوان عديدة من سوء الفهم والتأويل . وفي هذا يقول دوركهيم نفسه : «إن القضية القائلة بأن الوقائع الاجتماعية يجب أن تعالج على أنها أشياء - وهذه القضية هي الأساس في منهجنا - هي أكثر القضايا إثارة للمناقضات . فقد وجدوا أن من المفارقة الفاضحة أن نشبه حقائق العالم الاجتماعي بحقائق العالم الخارجي . لكن هذا من جانبهم سوء فهم لمعنى ومدى هذه المشابهة ، التي ليس الغرض منها الحط من الأشكال العليا للوجود إلى مستوى الأشكال الدنيا ، بل بالعكس قصدنا فيها أن نحقق للأولى درجة من الواقعية مساوية على الأقل لتلك التي يقر جميع الناس بأنها للثانية . فنحن لا نقول إن الوقائع الاجتماعية هي أشياء مادية ، وإنما نقرر أنها أشياء مثل الأشياء المادية ، ولكن على نحو مختلف . إذ ما هو الشيء ؟ إن الشيء يضاد الفكرة كما يضاد ما نعرفه من الخارج الشيء الذي نعرفه من الداخل ، والشيء هو كل موضوع لا يكون بالطبع قابلاً للنفوذ في العقل ، إنه كل ما لا نستطيع أن نكون عنه فكرة صحيحة مطابقة بواسطة عملية تحليل عقلي فقط ، إنه كل ما لا يستطيع العقل الوصول إلى فهمه إلا بشرط أن يخرج عن ذاته ، عن طريق الملاحظة والتجريب ، مارين تدريجياً من الخصائص الأكثر خارجية والأيسر إدراكاً - إلى الخصائص الأقل ظهوراً والأشد عمقاً .

وبعد أن أوضح دوركهيم ما يعنيه بعبارة تلك ، اخذ في بيان قواعد المنهج في علم الاجتماع . وهاك بيانها :

١- القاعدة الأولى : يجب أن نستبعد - بطريقة تنظيمية - كل الأفكار السابقة pré-notions وهي نفس القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكرات ، وهي الأساس - كما يقول دوركهيم - في كل

بحث علمي ، فلا بد من التخلص من كل البينات الزائفة التي تسيطر على عقول العامة ، وأن نزيح نهائياً نير كل تلك المقولات التجريبية التي تصير طاغية مستبدة على العقل من طول الألفة والاعتقاد . وإذا حملتنا الضرورة أحياناً إلى اللجوء إليها ، فلننفلت ذلك مع شعور واضح بضالة قيمتها حتى لا نجعلها تلعب دوراً ليست جذيرة به وما يجعل هذا التحرر صعباً في علم الاجتماع بوجه خاص هو تدخل العاطفة غالباً . فنحن غالباً ما نتحمس لمعتقداتنا السياسية ، والدينية ، ولعاداتنا الأخلاقية أكثر مما نفعل بالنسبة إلى أمور العالم الفيزيائي . وتبعاً لذلك فإن هذه الحماسة الانفعالية تسري في الطريقة التي بها نتصور ونفسر الأشياء . والأفكار التي تكونها عنها تكون أثيرة في قلوبنا ، تماماً مثل موضوعاتها ، فتستمد بذلك سلطة لا تحتل بعد ذلك معارضة . وكل رأي يعارضها نعامله على أنه خصم . فمثلاً لو كانت قضية ما لا تتفق مع الفكرة التي كونها عن الوطنية أو الكرامة الشخصية ، فلإننا تنكر مهما تكن الحجج التي تستند إليها . فلا يمكن الاقرار بأنها صحيحة ، وتستهنجن أو ترفض دون مناقشة .

٢ - القاعدة الثانية :

لكن القاعدة السابقة قاعدة سلبية : انها تدعو علم الاجتماع الى الافلات من سلطان الأفكار العامة ، ابتغاء توجيه انتباهه الى الوقائع ، بيد أنها لا تدلنا على الطريقة التي ينبغي وفقاً أن تدرك هذه الوقائع كيما يكون بحثنا فيها بحثاً موضوعياً . والخطوة الأولى في سير الباحث في علم الاجتماع هي أن يحدد الأشياء ، التي يبحث فيها حتى يعرف جيداً ما هو موضوع بحثه . فذلك هو الشرط الأول والذي لا غنى عنه لكل برهان ولكل تحقيق . ولكي يكون البحث موضوعياً ينبغي عليه أن تعبر عنه الظواهر بحسب الخواص المغروسة فيها ، لا بحسب فكرة في الذهن . ولا بدله أن يحددها بحسب عناصر جوهرية في طبيعتها ، لا بحسب اتفاقها مع فكرة مثالية في الذهن .

ومن هنا صاغ دوركهيم القاعدة الثانية للمنهج في علم الاجتماع هكذا :

« لا نتخذ موضوعاً للبحث إلا مجموعة من الظواهر المحددة من قبل بعض الخصائص الخارجية المشتركة ، وأدرج في نفس البحث كل تلك التي تتجاوب مع هذا التعريف » .

٣ - والوقائع الاجتماعية تكون أكثر قابلية للامثال موضوعياً بقدر ما تكون خالصة تماماً من الوقائع الفردية التي تكشف عنها .

ومن هنا نقول القاعدة الثالثة :

« حين يقوم الباحث في علم الاجتماع باستكشاف مجموع معين من الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن ينظر فيها من الجانب الذي تتمثل فيه منعزلة عن تجلياتها الفردية ».

وتبعاً لهذه القاعدة قام دوركهيم بدراسة التكافل (التضامن) الاجتماعي واشكاله المختلفة وتطور هذه الأشكال - من خلال نظام القواعد القانونية التي تعبر عنها . ومثال آخر : دراسة أنماط الأسرة على أساس التركيب القانوني للأسرة وخصوصاً بحسب قانون الموارث ، اذ نحن بهذا نتخذ معياراً موضوعياً ، وان لم يكن معصوماً من الخطأ ، فإنه يجنبنا الوقوع في كثير من الأخطاء .

جـ- تطبيقات دوركهيم لهذا المنهج

وقد طبق دوركهيم هذه القواعد على دراسة بعض المشاكل والمسائل الاجتماعية مثل : تقسيم العمل الاجتماعي ، الانتحار ، مشكلة المعرفة من الناحية الاجتماعية ، الحياة الدينية .

وهو يبدأ من فكرة أساسية مركزية في كل أبحاثه وهي أن الحياة الاجتماعية هي في جوهرها حياة قانونية . ولهذا فإن تحقيق العلم الاجتماعي والعلم الأخلاقي يفترض معرفة القانون . إذ نجد في القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية في الحياة الاجتماعية . ومن هنا فإن أهمية القانون الجنائي المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التشابه تقل شيئاً فشيئاً بإزاء القانون المدني الذي يؤمن التضامن الوضعي من بين الأفراد المتخصصين بفضل الجزاءات التي تردّ الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القائمة . وبالنسبة إلى تقسيم العمل الاجتماعي ، فإنه لما صار أساس التضامن الاجتماعي فإنه يصبح بذلك أساساً للنظام الأخلاقي . إذ ما هو أخلاقي مصدر للتضامن ويجعل الإنسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه حركاته على أساس شيء آخر غير الدوافع الانانية .

والانتحار ليس مسألة شخصية فردية ، بل هو في جوهره ظاهرة اجتماعية ، فالأسباب التي تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضاً على وجه التخصص بالظروف العامة في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه . وفي رأي دوركهيم أن ثمة قوانين حقيقية تحدد العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكننا من

محاولة وضع تصنيف منهجي لأنماط الانتحار . « فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فهذا لأن المرأة أقل انخراطاً في الحياة الاجتماعية . وهي من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الحسن أو السيئ . والأمركذلك بالنسبة إلى الشيخ والطفل ، وان اختلفت الأسباب . وإذا كانت نسبة المتحررين تزيد من يناير إلى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فهذا لأن النشاط الاجتماعي يبرّفس التغيرات الموسمية » (« الانتحار » ص ٣٣٥-٣٣٦ ، باريس ، الكان سنة ١٨٩٧) .

أما مسألة الدين فقد أولاها دوركهيم عناية خاصة جداً .

يرى دوركهيم أنه لا فكرة الخوارق (على الطبيعة) ولا فكرة الله هما العنصران الأساسيان في الدين . إذ فكرة الخوارق (على الطبيعة) بعيدة كل البعد عن عقلية الإنسان البدائي ، وأما هي فكرة تولدت في تيار التطور العلمي . ومن ناحية أخرى توجد أديان خالية من فكرة الألهة أو الله والأرواح ، أو لا تلعب هذه فيها إلا دوراً ثانوياً كما هي الحال في الديانة البوذية وديانة الجينا .

كذلك لا يقدر الفرد البشري ولا الطبيعة الخارجية على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن نشدد ذلك في عبادة أكبر أهمية وأشد إغلاً في البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم أنه وجده في طوطمية Totemisme القبائل الأسترالية . ذلك أن الطوطم Totem هو الاسم الذي أطلقته إحدى القبائل للدلالة على نوع الأشياء الذي تحمل القبيلة اسمه . وهذه الطوطم تنتسب أما إلى المملكة النباتية أو إلى المملكة الحيوانية . وطوطم الحلف هو أيضاً طوطم أفراد . وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواع طوطم القبائل (والحلف هو مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط أخوة) .

وقد ظن دوركهيم أنه وجد في الجماعات البدائية القليلة التي عرف أحوالها من كتب الرحالة الانكليز - الأفكار الدينية الأساسية ، وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في أكثر الأديان تقدماً وهي : تمييز الأمور المقدسة من الأمور العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ، وفكرة الأنوية القومية والدولية ، والعبادة السلبية ومعها أفعال الزهد ، والعشاء الرباني ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفارة عن الذنوب ، الخ .

ويعارض دوركهيم النزعة العقلية في تفسير الدين ، مؤكداً أن الامتنالات والمعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهرية في الدين « فالؤمن الذي شارك في تعبد إله ليس فقط انساناً يرى حقائق

يقول دوركهيم : « المجتمع شخصية معنوية كبيرة . انه يتجاوزنا ، ليس فقط مادياً ، بل ومعنوياً ، والمدينة ترجع الى تعاون بين الناس المجتمعين والأجيال المتوالية ، فهي اذن عمل اجتماعي في جوهره . والمجتمع هو الذي صنع المدينة ، وهو الأمين على المدينة وينقلها الى الأفراد . ومن المجتمع نحن نتلقاها . والمدينة (أو الحضارة) هي مجموع كل الحيات التي نهيا أكبر قيمة ، وهي مجموع أسمى القيم الانسانية . ولما كان المجتمع هو ينبوع والحارس للحضارة ، ولأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة لنا ، فإنه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات وأسمى - من حقيقتنا نحن ، حقيقة يأتي اليها منها كل ماله قيمة في نظرنا ، ويتجاوزنا من جميع الجوانب ، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية والحلقية التي هو خزانتها ، غير قطع قليلة . وكلما تقدمنا في التاريخ ، وصارت الحضارة الانسانية شيئاً هائلاً معقداً ، تجاوز المجتمع الضمائر الفردية ، وصار الفرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عال عليه » ولكن « ان نريد المجتمع هو - من جهة - ان نريد شيئاً يتجاوزنا ، ومن جهة أخرى معناه أن نريد أنفسنا . ونحن لا نريد الخروج عن الجماعة ، إلا إذا شئنا أن نتوقف عن أن نكون ناساً . ولست أدري أن كانت المدينة قدزودتنا بمزيد من السعادة - فهذا أمر لا يهم ، انما المؤكد أنه منذ أن تحضرنا ، فأننا لا نستطيع أن نتخلى عن المدينة ، إلا أن شئنا التخلي عن أنفسنا . والسؤال الوحيد الذي يمكن أن يقوم بالنسبة الى الانسان ليس هو أن يعرف : هل يستطيع ان يعيش خارج المجتمع ، بل في أي مجتمع يريد أن يعيش . ومن هنا يفسر بسهولة كيف أن المجتمع ، في الوقت الذي يكون فيه غاية تتجاوزنا ، يمكن أن يبدو لنا شيئاً حسناً ومرغوباً فيه ، لأنه وثيق الصلة بكل أنسجة وجودنا ، وتبعاً لذلك يبدي عن الخصائص الجوهرية التي تعرفناها في الغايات الأخلاقية » (في « مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » ابريل سنة ١٩٠٦ ص ١٣١ وما يتلوها) .

مراجع

- J. Duvignaud: Durkheim, sa vie, son œuvre. Paris, 1965.
- C. Bouglé: Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris, 1936.
- R. Lacombe: Laméthodesociologique de Durkheim. Paris, 1926.
- H. Alpert: Emile Durkheim and his Sociology. New York, 1934.

جديدة يجعلها غير المؤمن ، بل هو أيضاً انسان يملك قدرة اكبر ، اذ يشعر في نفسه قوة اكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها أو التغلب عليها . وأولى عقائد الايمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الايمان » (الأشكال الأولية للحياة الدينية » ص ٥٩٥) .

ويرى دوركهيم ان العلم لا يمكن أن يحل محل الدين « لأن الايمان هو قبل كل شيء : سورة (انطلاق) نحو العمل . أما العلم فإننا مهما توغلنا فيه فإنه يظل دائماً على مبعده من العمل . ان العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ، ولا ينتهي أبداً لكن الحياة لا تستطيع الانتظار » (الكتاب نفسه ص ٦١٥) ويقال ان العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . فبأي حق ينكر العلم شيئاً موجوداً فعلاً وهو الدين والتدين والأديان المختلفة ؟! وفضلاً عن ذلك فإنه من حيث ان الدين فعل وعمل ، ووسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه .

وعند دوركهيم أن كل حياة اجتماعية ذات طابع ديني ، وبالعكس : كل دين ، بالمعنى الحقيقي ، ذو طابع اجتماعي . فالدين والجماعة يؤلفان نوعاً من الدائرة . وما هو خالدها حقاً في الدين هو الشاعر والأفكار الجماعية . ولا يرى دوركهيم فارقاً جوهرياً بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتاريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو باعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا للتخيل ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أي حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (الكتاب نفسه ص ٦١٠) .

د - المجتمع :

ويعالي دوركهيم في تمجيد المجتمع وكأنه شخصية معنوية قائمة بذاتها واعية عاقلة ! فيقول : « ليس المجتمع ذلك الكائن اللاعقلي أو الخالي من العقل illogique ou alogique اللالواعي الخيالي الذي بلذ للمره كثيراً أن يتصوره بل على العكس تماماً : فإن الشعور (الوعي) الجماعي هو أسمى أشكال الحياة النفسية لأنه شعور (وعي) الشعورات . ان محله خارج وفوق العوارض الفردية والمحلية وهو لا يرى الأشياء إلا من وجهها انثابت والجوهري ويحدده في أفكار يمكن إبلاغها . وكما يرى من أعلى ، كذلك يرى من بعيد ، وفي كل لحظة من لحظات الزمان ، يشمل بنظره كل الواقع المعلوم ، ولهذا فإنه هو وحده الذي يستطيع أن يزود العقل بالاطارات التي تنطبق على مجموع الكائنات ويمكن من تعقلها . وهذه الاطارات هو لا يبتزرها صناعياً ، بل يجدها في داخله ، كل ما هنالك أنه يدرکہا ويعيها .

لا يعطينا معرفة مطلقة، والفيزياء في تغير مستمر، لأنها اذا صارت غير متفقة مع ظواهر التجربة، فمن الواجب استبدال غيرها بها. ولا يوجد في الفيزياء دقة رياضية كما يتوهم بعض الوضعيين المتعصبين للعلوم الدقيقة. والفيزيائي انما يعمل بفروض، والفرض في الفيزياء ليس حقيقة يقينية، والنظرية الجيدة في الفيزياء ليست تلك التي تفسر الظواهر في الواقع، بل هي تلك التي تمثل مجموعة من القوانين التجريبية في نسق محكم.

وفي النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية:

- ١ - تعريف وقياس المقادير الفيزيائية،
- ٢ - اختيار الفروض،
- ٣ - النمو الرياضي للنظرية الفيزيائية،
- ٤ - مقارنة النظرية بالتجربة.

وبالنسبة الى النظرية الفيزيائية فإن المعيار الوحيد لصحتها هو اتفاقها مع التجربة. ورد القوانين الفيزيائية الى نظرية إنما يقصد منه الافتصاد في الفكر الذي دعا اليه ارنست ماخ. لكن دوهم يزيد عليه فيقول: «ان النظرية ليست مجرد تمثيل اقتصادي للقوانين التجريبية، بل هي أيضاً تصنيف لهذه القوانين، وحيث يسود النظام يجرّ معه الجمال. فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التي تمثلها - أسهل في المعالجة وأيسر وأنفع، بل تجعله أيضاً أجمل» (الكتاب نفسه ص ٢٨ - ٢٩).

ويحاول دوهم أن يطامن ادعاءات النظريات الفيزيائية من حيث تزعم أنها تفسير حقيقي للظواهر. فيقول: «ان الباقي الخصب في المذاهب الفيزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت الى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادئ. والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادئ ابتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستر وراء المظاهر المحسوسة» (الكتاب نفسه ص ٥٧ - ٥٨).

- ٢ - الكفاح ضد ارجاع الكيف الى الكم:

كذلك يتميز نقد دوهم للعلم بكفاحه ضد النزعة العامرة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل هذا القرن - النزعة الى رد ما هو كيفي الى ما هو

- G. Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie, 2 tomes, Paris, 1957.

- Emile Durkheim, 1858- 1917, edit. by Kurt H. Wolff, Collection of Essays, Ohio University Press, Columbus, 1960.

دوهم

Pierre Duhem

فيزيائي فرنسي، باحث في فلسفة العلوم ومناهجها، خصوصاً في فلسفة الفيزياء، وله كتاب جامع عظيم في تاريخ النظريات الكونية بعنوان: «نظام العالم من أفلاطون حتى كوبرنيكوس»، وكان مقدراً له أن يظهر في ١٢ مجلداً، لكنه لم يستطع أن يتم منه غير خمسة مجلدات.

ولد في باريس سنة ١٨٦١، وفي مدارسها درس وفي سن الخامسة والعشرين نشر كتاباً مهماً عن الديناميكا الحرارية. وفي سنة ١٨٨٧ عين في جامعة ليل Lille وقام بتدريس الديناميكا الحرارية والمرونة وعلم الصوت. وفي سنة ١٨٩٣ نقل الى رن Rennes، وفي سنة ١٨٩٥، نقل الى بوردو أستاذاً لكرسي، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩١٦.

آراؤه

كان دوهم كاثوليكي النزعة، لكنه سار في نفس تيار نقد العلم، وخصوصاً الفيزياء، الذي اشتد في فرنسا منذ أيام بوترو ومورراً بيوانكاريه وبرجسون ولوروا. وهو يهدف من نقد العلم الى تعيين حدوده.

- ١ - نقد الفيزياء:

أهم كتاب له في مجال نقد العلم هو كتابه: «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» (باريس سنة ١٩٠٦).

يقول دوهم في نقد الفيزياء: «ان النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً، انما نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ وتهدف الى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط واكمل وأدق نحو ممكن». «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» ص ٢٦. والعلم

volumes, Paris, 1913 - 17; 8 vols. 1913 - 1938.

- L'Evolution de la mécanique, 1903.

- Les Origines de la statique, 1950-6.

- Etudes sur Léonard de Vinci, Ceux qu'il a lus, et ceux qui l'ont Paris 1906 - 12.

مراجع

- H. P. Duhem: Un savant Français, Pierre Duhem, Paris, 1936.

- I. de Launay: « Pierre Duhem » en Revue des Deux mondes (1918), pp. 363 - 96.

- E. «Picard: La vie et l'œuvre de Pierre Duhem , Paris, 1922.

- Abel Rey: «La philosophie scientifique de Pierre Duhem» en Revue de Métaphysique et de Morale , vol. 12 (1904) , P. P. 699 - 744.

ديالكتيك

الكلمة اليونانية διαλεκτική معناها اللغوي فن الحوار والمناقشة، خصوصاً بواسطة السؤال والجواب (أفلاطون: «السياسة» ٥٣٤ هـ، السخ). وقد استعملها برميندس الايلي للدلالة على نوع من الحجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية معطاة على أنها صحيحة قد أنكرت. وعنده أن «ما هو موجود، موجود»، و«ما ليس موجود هو ليس موجود»: فلو أنكرنا هاتين القضيتين لكان هناك «شيء آخر»، وما دام لا يوجد إلا «ما هو موجود» فقد ثبت فساد إنكار هاتين القضيتين، ولهذا لا يوجد «تغير»، إذ كل «تغير» يقتضي «غيراً»، ولا يوجد أي غير.

ثم جاء أفلاطون من بعده فاستعمل نوعين من الديالكتيك: الديالكتيك الصاعد، وهو طريقه للصعود من المحسوس إلى المعقول،- والديالكتيك النازل، ويقوم في

كمي، خصوصاً في علم الحياة وعلم النفس. ذلك أن الكم يتعلق بما له أجزاء بعضها خارج بعض. أما في الكيف فالأمر بخلاف ذلك. إن الجمع في الكم يؤدي الى شيء جديد له خصائص غير تلك الموجودة في الأفراد. اجمع في مؤتمر كبير من شئت من المهندسين الأردباء، فإنك لن تظفر منهم مجتمعين بنظير لأرخميدس أو لاجرانج Lagrange واذن فالكم لا يمكن أن يتحول بأية حال من احوال الجمع الى كيف. ان للكيف شدة، لكنها ليست ناتجة عن جمع أو كثرة عددية.

٣ - الوقائع والقوانين:

الواقعة معطاة في التجربة، أما القانون فمن عمل العقل. وهو شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكماً مجرداً رمزياً. والتجربة في الفيزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفيزيائية. والتجربة في الفيزياء أقل يقيناً، لكنها أدق واشمل تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة.

ان القانون الفيزيائي ليس نسخة من الواقع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل. والقوانين الفيزيائية تتغير باستمرار. يقول دوهم: «القانون في الفيزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويقرّ بمجموع من النظريات» (الكتاب نفسه ص ٢٧٤).

والفيزيائي لا يختار الفروض اعتباطاً. والواقع - في نظر دوهم - ان الفيزيائي لا يختار الفرض الذي يقيم عليه النظرية، انه لا يختاره، كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها، بل تكتفي بأن تفتح تويجها بكل اتساعه للنسيم أو للحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة. كذلك العالم الفيزيائي يقتصر على فتح فكره: بالانتباه والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر في فكره بدون أرائته وجهده (الكتاب نفسه ص ٤٤٢).

مؤلفاته

- La Théorie physique: son objet et sa structure. Paris, Chevalier et Vuibert, 1906.

- Le système du monde: de Platon a Copernic, 5

أي موضوع محدد، ولهذا السبب فإنه يشتغل في كل شيء، لأن كل نظرية لشيء ما تستخدم أيضا مبادئ مشتركة. ولهذا فإن كل إنسان، حتى الهواة، يستخدم الديالكتيك على نحو ما» («السوفسطيقا» ١٧٢ أ ٢٣-٣٣).

وبالجملة، فإن الديالكتيك عند أرسطو، شكل غير برهاني للمعرفة، وهو «مظهر فلسفة» وليس معرفة يقينية، ولا الفلسفة نفسها. ومن هنا فإنه في نظره نوع من الجدل، وليس من العلم، وهو احتمال، وليس يقينا، وهو «استقراء» وليس «برهانا» أي حجة يقينية. ولهذا نرى أرسطو يذهب أحيانا إلى نعت الديالكتيك بأنه معرفة احتمالية، ظنية.

لكن الافلاطونية المحدثه، خصوصا أفلوطين، أعادت إلى الديالكتيك المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

وفي العصر الوسيط استخدم اللفظ dialectica مساويا للمنطق تماما، وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة Trivium، وهي: النحو، الخطابة، والديالكتيك. وبهذه المثابة كان يتعلق بالمنهج، لا بالحقيقة الواقعية.

وفي القرن الثامن عشر في أوروبا عاد للديالكتيك معناه الذي كان له عند أرسطو، خصوصا عند كنت الذي نعت به بأنه «منطق الظاهر» Logik des Scheins وذلك إذا جعل المرء من المنطق الذي هو قانون للحكم على الحقيقة الشكلية-أورغانن أي ينبوعا للمعرفة المادية. ومثل هذا الديالكتيك هو «فن سوفسطائي» («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ٣ ط ١ ص ١١٣ وما يليها).

والقسم الثاني من المنطق المتعالي يسمى «الديالكتيك المتعالي»، وفيه ينقد الذهن والعقل في استخدامهما المتجاوز لطاقتيهما وحدودهما.

لكن يجب علينا أن نبذ الديالكتيك بوصفه «منطق الظاهر» وبدلا منه نقوم بنقد هذا «الظاهر»، وهذا النقد هو بمثابة عملية «تطهير» Katharikon للعقل. ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن «ظاهر» الأحكام المتعالية، حتى لا نتخدع بها. إنه ينقد الأمور الظاهرية التي لا تصدر عن المنطق ولا عن التجربة، وإنما عن العقل حين يدعي تجاوز الحدود التي فرضتها التجربة، تلك الحدود التي بينها كنت في باب «الحساسية المتعالية» من كتاب «نقد العقل المحض».. من أجل أن يعرف بقواه

الاستنباط العقلي للصور الافلاطونية. والديالكتيك الأول، يستخدم «القسمه» و«التركيب»، وهما وجهان لعملية واحدة. وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة، إذ ينتقل من الجزئيات إلى الكلي الذي هو أصلها وأساسها.

أما الديالكتيك النازل، أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين «الصور» (أو المثل).

وعن طريق هذا الديالكتيك يمكن تصنيف الأشياء وفقاً للصور، ويمكن المناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة («السياسة» ٥٣٤ د). والديالكتيك «هو مفتاح كل تركيب العلم» (٥٣٤ هـ). وبه يمكن بيان العلاقات أو الإضافات بين الصور (محاورة «السوفسطائي»). وصاحب الديالكتيك يستطيع أن يرى الحقيقة ككل، وأن يضع علاقات بين أجزائها المختلفة («السياسة» ٥٣٧ ح). «إن صاحب الديالكتيك هو من عنده نظرة شاملة للمجموع، وغير الديالكتيكي ليس عنده ذلك» (٥٣٧ ح). ولهذا فإن الديالكتيك في الدرجة العليا، وهو ذروة الدراسات، ولا يوجد موضوع للمعرفة أسمى منه، وفيه تبلغ الدراسة هدفها (٥٣٤ هـ).

وعكس هذا تماما يقرر أرسطو: إذ هو يضع الديالكتيك في مقابل البرهان. ويقول أن «التفكير يكون ديكالكتيكا إذا كان يستند إلى ظنون يقر بها عامة»، («الطوبيقا» ١٠٠ أ ٣٠-٣١). «والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مبادئ مناسبة لكل موضوع، لا إلى الآراء التي يقول بها الذي يجب.. والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مقدمات مقر بها عامة» («السوفسطيقا» ١٦٥ ب ١-٣).

ويقرر أرسطو أيضا أن «الديالكتيك هو في الوقت نفسه وسيلة للفحص، لأن فنَّ الفحص ليس إنجازا من نوع الهندسة، لكنه إنجاز يمكن المرء اكتسابه، حتى لو لم تكن لديه معرفة، أي يمكن من ليس لديه معرفة أن يفحص من عنده معرفة وأن يتجنه، إذا سلم له الأخير بأمور ليست مأخوذة من الأشياء التي يعرفها أو من المبادئ الخاصة للموضوع الذي يجري النقاش فيه، وإنما من كل نطاق النتائج المترتبة على الموضوع الذي يمكن المرء أن يعرفه دون أن يعرف نظريته ولكنه إذا لم يعرفه فهو ملزم بأن يجهل نظريته. ولهذا فإن فنَّ الفحص لا يقوم في معرفة

- Eduard von Hartmann: Ueber die dialektische Methode. Berlin, 1868.
- Jonas Cohn: Theorie der Dialektik. Leipzig, 1923.
- Siegfried Marck: Die Dialektik in der philosophie der Gegenwart. 2 vols. Tübingen, 1929-31.
- John M.E. Mc taggart: Studies in hegelian Dialectic. Cambridge, 1896.

ديكارت

René Descartes

فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٥ بمدينة لاهيه La Haye وهي مدينة صغيرة في إقليم التورين La Touraine غربي فرنسا. وكان أبوه جواشيم ديكارت Joachim Descartes مستشاراً في برلمان رن Rennes (عاصمة إقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا).

وفي سنة ١٦٠٦ دخل مدرسة لافلش La Flèche الملكية التي كان يديرها اليسوعيون. وهو يروي لنا في القسم الأول من كتابه «مقال في المنهج» ذكرياته الدراسية عن تلك الفترة، وكيف بدأ يفكر في إيجاد معرفة يقينية تشابه المعرفة التي تقدمها العلوم الرياضية.

وفي سنة ١٦١٤ ترك مدرسة لافلش هذه. وفي سنة ١٦١٦ حصل على البكالوريا وعلى ليسانس في القانون من مدينة بواتيه Poitiers.

وفي سنة ١٦١٨ سافر إلى هولندا وانخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau لكنه لم يشترك في أي قتال.

وفي شهر نوفمبر سنة ١٦١٨ التقى بشخصية سيكون لها تأثير حاسم في تطور فكر ديكارت، ونعني بها بكمين Isaac Beeckman وكان يكبر ديكارت بثمان سنوات وكان قد حصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين Caen (شمالي فرنسا). وفي الوقت نفسه كان

هو الخاصة ووفقاً لمبادئه الخاصة: العالم، والنفس، والله. وقد جعل هيجل من الديالكتيك منهج فلسفته. ومفاده عنده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن. فمثلاً: الوجود يعني إثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التفاحة هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أية ثمرة أخرى. ولهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود ولا موجود معاً، ومعنى هذا أنه متغير فالوجود: موضوع، ونفي وجود آخر: نقيض موضوع، والموجود المتغير: مركب موضوع. وهكذا تسير الحقيقة الواقعية من موضوع thèse، إلى نقيض موضوع anti-thèse ثم إلى مركب منهما هو مركب الموضوع synthèse ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعاً، ينفيه نقيض موضوع، ومن كليهما يتكون من جديد مركب موضوع وهكذا باستمرار. والديالكتيك هو إذن العملية التي تمكن من التطور ومن نضوج الحقيقة الواقعية.

وللديالكتيك عند هيجل نوعان: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي (أنطولوجي). النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم: فبعض أشكال الحياة أو النظم ينطوي على تناقض باطن، لأنها محتوم عليها أن تتجنب الغرض الذي من أجله وضعت مثل العلاقة بين السيد والعبد، أو لأن من المحتوم عليها أن تولد نزاعاً باطنياً بين أحوال مختلفة مهمة على السواء من أجل تحقيق الغرض منها، كما هي الحال في المدينة Polis اليونانية، فأمثال هذه الأشكال مقيض لها أن تزول لتحل محلها غيرها. وهذا الديالكتيك التاريخي يبدأ من القول بأن غرضاً ما يسعى إليه، وإن لم يتحقق بعد. والتنازع بين الغرض وبين الواقع الفعلي يقود إلى تحطيم الواقع الفعلي وإحلال واقع آخر مكانه.

أما الديالكتيك الوجودي (الانطولوجي) فيبدأ من قاعدة أن معياراً ما، نحذره ببعض الخواص، قد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة. فمثلاً بالنسبة إلى الوعي أو الشعور: نحن نبدأ من قاعدة أن هناك معرفة، وأن المعرفة إنجاز. لكن معرفتنا عن هذا المعيار قاصرة وإجمالية. فنتوسع فيها وننتقل من المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية مقابلة لها، وهكذا باستمرار.

مراجع

- P. Foulquié La Dialectique. Paris, 1949.

أرسطو. فالتقى ديكارت كلمة ردّ فيها على هذا الرجل، وطالب بأن يقوم العلم على اليقين. وكان من بين الحاضرين بيير دي بريل Pierre de Berulle رئيس جماعة الاوراتور oratoire وقد أعجب بديكارت. وكان عليه من أجل ذلك - أن يلتزم الخلوة والهدوء في الريف. فسافر إلى إقليم بريتاني (شمالي فرنسا) حيث أمضى شتاء ١٦٢٧ - ١٦٢٨. لكنه سرعان ما تبين له أن جو فرنسا لا يلائمه في مشروعه هذا، فاستقر عزمه على الرحيل إلى هولندا، حيث الظروف أكثر ملاءمة للبحث العلمي. فسافر إلى هولندا في ربيع سنة ١٦٢٥ وفيها استقر نهائياً حتى آخر حياته. وفي تلك الأثناء كان قد شرع في تأليف كتابه: «قواعد لهداية العقل» وهو كتاب لم يتمه أبداً، وقد نشر بعد وفاته.

ومع ذلك لم يستقر به المقام في بلد بعينه من بلاد هولندا، بل نجده يغير مقامه من فرانكر Franeker إلى أمستردام، إلى ليدن، إلى ديفنتر Deventer إلى Sandport إلى Hardenwijk إلى Emdegeest إلى Egmond de Haef. حتى قال عنه صاحب أوفى ترجمة عنه وهو Baillet ان مقامه في هولندا كان أقل استقراراً من مقام بني اسرائيل في القفار العربية.

وفي سنة ١٦٢٩ انشأ في دراسة الشهب والنيازك météores.

وفي سنة ١٦٣١ - وكان جوليوس Golius قد اقترح عليه حل المسألة التي وضعها بيسس الرومي Pappus - استطاع ديكارت أن يكتشف مبادئ الهندسة التحليلية: واشتغل بعلم البصريات Optique.

وفي سنة ١٦٣٣ فرغ من كتابه: «بحث في العالم أو في النور» ويطلق عليه الآن اسم «بحث في الانسان Traité de l'homme». وفيه أكد القول بأن الأرض تتحرك. وحدث في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ أن أصدر الديوان المقدس البابوي في روما قراراً بادانة كتاب جاليلو الموسوم بعنوان «Massimi sistemi» والذي قال فيه بأن الأرض تتحرك حول الشمس وكان هذا الكتاب قد صدر في سنة ١٦٣٢. وفي نوفمبر سنة ١٦٣٣ علم ديكارت بهذا القرار البابوي، فلم ينشر كتابه: «بحث في العالم». ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاة ديكارت. وموقف ديكارت هذا يرجع الى طلبه للعافية، وعدم رغبته في الوقوع في منازعات مع الكنيسة أو السلطة بوجه عام. وقد كتب الى

على اطلاع واسع بالتقدم العلمي في أوروبا، وكان ينزع الى التفسير الآلي للتواهر الطبيعية وهذه الآلية هي التي أثارَت حماسة ديكارت. واليه اهدى ديكارت بعض دراساته الأولى ورسالة صغيرة عن الموسيقى (سنة ١٦١٨). لكنهما ما لبثا أن دب بينهما الخلاف.

وفي أبريل سنة ١٦١٩ غادر هولندا وتوجه الى الدانمارك، ومن ثم انتقل الى المانيا وانخرط في جيش الدوق مكسميليان البافاري.

وفي ١٠ نوفمبر كان في نواحي مدينة اولم Ulm (جنوبي المانيا) حيث سكن في غرفة تتوسطها مدفأة، وقد أطلق عليها ديكارت ومؤرخوه اسم «مدفأة ديكارت» son poêle. وفي هذه الغرفة، في يوم ١٠ نوفمبر، حدثت له رؤيا عجيبة هي رؤيا علم رياضي وفي نفس الليلة حلم ثلاثة أحلام فسرها بأنها دعوة له لانشاء «علم مدهش sci-entia mirabilis فنذر بأن يحجج الى كنيسة نورتردام دي لورث N. D. de Lorette»، وقد وفي بنذره هذا فيما بعد. ويبدو أن هذه الاحلام، أو الرؤى، كانت تتعلق بما سيقوم به فيما بعد من إيجاد بعض الرموز (مثل الأسس) والمزج بين الجبر والهندسة مما أدى به الى وضع أساس الهندسة التحليلية.

وهذا الشعور برسائله الجديدة دعاه الى ترك الخدمة العسكرية، وراح يتجول في شمال ألمانيا ومن هناك الى هولندا، ثم قفل عائداً الى فرنسا في سنة ١٦٢٢، حيث أخذ يرتب بعض شؤونه الأسرية، مما وفر له مبلغاً من المال جعله في غنى عن كسب معاشه بالعمل. وارتحل الى إيطاليا. ثم عاد الى فرنسا في سنة ١٦٢٥ وظل طوال عامين يقضي في ربوعها، خصوصاً في باريس، حياته بين البحث العلمي والحياة الاجتماعية. فدخل الصالونات، ويشترك في مبارزات من أجل نساء، ويجتمع الى أهل العلم مثل الأبينه مرسن Mersenne الذي ستكون له معه مراسلات علمية مشهورة، وكان مرسن على صلات وثيقة نشطة مع كبار علماء عصره ويتولى ابلاغ البعض بأبحاث البعض الآخر، حتى دعي «صندوق بريد علماء أوروبا».

وفي إحدى المرات حضر في منزل القاصد البابوي، محاضرة لرجل يدعى شانداو Chandaux (شنت في سنة ١٦٣١ بتهمة التزوير). هاجم فيها هذا الرجل فلسفة

مشاهير علماء عصره: مع فرما Fermat الرياضي العظيم، بشأن المماسات tangentes ، - ومع Plemplus بشأن حركة القلب ، - وناصر Waessener ضد Stampioen .

وفي سنة ١٦٤١ أصدر كتابه « تأملات في الفلسفة الأولى » عند الناشر Saly في باريس، والحق به ست سلاسل من الاعتراضات التي كان قد وجهها اليه Catus و Mersenne وهوبز Hobbes و Arnauld وجاسندي Gassendi وغيرهم من الفلاسفة والرياضيين واللاهوتيين الذين كانوا يجتمعون عند مرسن - مرفقة باجابات ديكارت عنها . . . وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في سنة ١٦٤٢ في هولندا، عند الناشر المشهور Louis Elsevier في أمستردام، وأضاف فيها السلسلة السابعة من الاعتراضات وهي التي وجهها P. Bourdin . على رد ديكارت عليها ورسالة الى الأب Dinet .

وحاول ديكارت أن يظفر بموافقة السوربون (كلية اللاهوت) على كتابه «التأملات». لكن عبثاً. وفي نفس الوقت صار هدفاً لهجوم شديد من جانب اليسوعيين - ومن ذا الذي نجا من هجوم اليسوعيين، وهم الخصوم الألداء لكل مفكر! كذلك هاجمه اللاهوتيون الهولنديون بعنف بالغ، وكان أشدهم وطأة عليه لاهوتي يدعى جليبرت فوتس Gilbert Voets أستاذ اللاهوت في جامعة أوترخت. فإنه هاجم تلميذ ديكارت وهو Regius وهاجم ديكارت نفسه، واحتكم الى مجلس مدينة أوترخت، فأصدر مذكرة ضد ديكارت وتلميذه. هنالك انبرى ديكارت للدفاع عن نفسه ومذهبه برسالة بعنوان: «رسالة الى الرجل الشهير جداً جليبرت فوتس من رينيه ديكارت»، نشرها سنة ١٦٤٣، لكن مجلس مدينة أوترخت أعطى الحق لفوتس ضد ديكارت، فاستعان هذا الأخير بجامعة خروننغن Groningen التي ساندت ديكارت.

لكن على الرغم من هذه المشاحنات، أصدر ديكارت في سنة ١٦٤٤ كتابه الرئيسي في الفلسفة بعنوان: «مبادئ الفلسفة» عند الناشر لويس الزفير في أمستردام، وهو يتألف من أربعة أقسام عرض فيها جماع آرائه الفلسفية والعلمية.

وفي سنة ١٦٤٧ عادت المنازعات بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين فاشتعلت من جديد، وكان من أبرز

Pollat في سنة ١٦٤٤ رسالة يقول فيها: «ليس من طباعي ان أبحر ضد التيار».

ودعاه اضطرابه الى العدول عن نشر كتاب: «بحث في العالم»- الى تأليف ثلاث رسائل مستقلة:

١- الأولى عن «Dioptrique»، وفيها يبحث في مشاكل انكسار الضوء، ويكتشف فيها ما عرف باسم قانون اسنل Snell's Law والواقع ان ديكارت اكتشف هذا القانون مستقلاً عن اسنل.

٢- والثانية في «الشهب» Les Météores

٣- والثالثة في «الهندسة» وفيها وضع أسس ما سمي فيما بعد باسم «الهندسة التحليلية».

والى جانب هذه الرسائل الثلاث نشر كتابه الشهير، «مقال في المنهج» وقد كتبه ديكارت بالفرنسية، بعكس كتبه الأخرى فقد كتبه باللاتينية، وذلك ابتغاء نشر هذا المنهج في عامة أوساط الناس. وقد كتبه ديكارت بأسلوب مشرق من السهل الممتنع الواضح، حتى قال عنه في رسالة الى احد اليسوعيين انه من السهولة بحيث يفهمه الجميع حتى النساء! ويقول أيضاً في رسالة الى مرسن انه عنوان discours (مقال) لا Traité (بحث) لأنه لم يشأ أن يعلم ما هو المنهج، بل فقط أن يتكلم عنه.

وقد نشر ديكارت هذه الرسائل الثلاث و «المقال في المنهج» كلها معاً في مجلد واحد، وبدون اسم المؤلف، وذلك في يوم ٨ يونيو سنة ١٦٣٧، عند الناشر Jean Maitre في مدينة ليدن Leiden (هولندا).

ومن سنة ١٦٣٧ حتى سنة ١٦٤١ كان ديكارت يقيم خصوصاً في Sandpoort ودعا لتقيم معه خادمتها هيلانة Hélène التي انجب منها قبل ذلك في سنة ١٦٣٥ بنتاً تدعى Fraisine. وقد ماتت هذه البنت غير الشرعية في سبتمبر سنة ١٦٤٠، فحزن عليها حزناً بالغاً. وبعد ذلك بشهر توفي أبوه وكان آنذاك عميداً لبرلمان بريتاني، وسنه آنذاك ٧٨ سنة.

وفي ١١ مارس سنة ١٦٤١ أقام ديكارت في قصر اندخيست Endegeest وكان قصراً صغيراً محاطاً بحديقة جميلة، وفيه استقبل الكثير من أصدقائه.

ودخل ديكارت في مساجلات حارة مع بعض

العظماء في باريس) لكن لم يتم شيء من هذا بسبب اعتراض أحد النواب. وأخيراً تم نقله الى مرقده الحالي في سنة ١٨١٩.

فلسفته

استهدف ديكارت في تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

١- إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل الينا من العصر الوسيط الإسكلائي.

٢ - تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس «من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

٣- تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين «الموجود» الأعلى، أي الله، وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

أ - قواعد المنهج

والغاية الأولى تتحقق بإيجاد منهج علمي دقيق. وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه : «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل».

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه مما تعلمه في مدرسة لافلش إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس «من بين اقسام الفلسفة: المنطق، ومن بين الرياضيات: تحليل القدماء وجبر المحدثين». لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلي من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل. انه اذن يفسر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلها شأن آخر.

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، أوضحها بيبس الرومي Pappus هكذا: «التحليل هو طريق يبدأ مما نبحث عنه كما لو كنا سلمنا به ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا، الى شيء يسلم به فعلاً. اننا في التحليل، بتسليمنا بما هو مطلوب، نسعى الى معرفة ما عسى أن يستنبط هذا المطلوب منه، ثم ماذا يستنبط من هذا الاخير، حتى نجد، بهذا السير

هؤلاء الآخرين Revius و Triglandius من جامعة ليدن Leiden واحتدم النزاع عنيفاً الى حد ان اضطر امير أورانج الى التدخل من أجل اسكات خصوم ديكارت، الذي كان قد ردّ عليهم برسالة عنوانها: «رسالة الى مديري جامعة ليدن». وتضايق ديكارت من هذا الجرح المحموم، ففكر في ترك هولندا الى فرنسا. فسافر الى باريس في سنة ١٦٤٧، وسنة ١٦٤٨ حيث قابل عدداً من أعلام العلماء والفلاسفة، منهم روبرفال الرياضي، وهوبز الفيلسوف الانكليزي وجاسندي، والعسكري الشاب بليز بسكال. وقد زعم ديكارت أنه هو الذي أشار عليه بالقيام بتجارب عن الخلاء.

وفي سنة ١٦٤٧ قام ديكارت بنشر وتنقيح ترجمة فرنسية لكتابه «التأملات» قام بها دوق لوين duc de Luynes و Clerselier، ثم ترجمة فرنسية لكتابه «مبادئ الفلسفة» قام بها Abbé Picot وأضاف إليها رسالة على هيئة مقدمة.

ومنذ سنة ١٦٤٥ كان ديكارت في مراسلات مع اليصابات أميرة بوهيميا، تدور حول الأخلاق، ومن هذه المراسلات نشأ كتابه «انفعالات النفس» Les Passions de l'âme، والذي صدر في سنة ١٦٤٩، وكان آخر كتاب أصدره ديكارت ابان حياته.

ودعته ملكة السويد، Christine الى زيارتها، فسافر الى السويد في اكتوبر سنة ١٦٤٩، وطلبت اليه الملكة أن يؤلف أشعاراً للرقص أقامته بمناسبة معاهدة وستفاليا.

وفي نهاية شهر يناير سنة ١٦٥٠ أصيب بنزلة برد وهو في طريقه الى قصر الملكة حيث دعته للقائها، وفي ٢ فبراير تحولت نزلة البرد الى التهاب رئوي Pneumonie. وفي صباح يوم ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ توفي ديكارت. ودفن في «مقبرة الأطفال الذين ماتوا بدون تعميد أو قبل سن الرشد»!! ثم نقل جثمانه - مشوهاً تماماً الى فرنسا في سنة ١٦٦٧. وبقياً ديكارت ترقد الآن في كنيسة سان جرمان دي بريه (الواقعة في شارعي سان جرمان ورن Rennes في الضفة اليسرى بباريس) في كابلة قريبة من الكورس على بين الداخل. وكان قد دفن في فرنسا أولاً في كنيسة سانت جنيفاف سنة ١٦٦٧، وفي سنة ١٧٩١ طالب بعض رجالات الثورة الفرنسية بنقل رفاته الى البانتيون (مقبرة

(«مقال في المنهج»، القسم الثاني، ج ١ ص ٥٨٦ من نشرة ألكيه، سنة ١٩٦٣، عند الناشر جارييه في باريس).

ومعنى القاعدة الأولى أن على الانسان، من أجل بلوغ الحقيقة، ان يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلا ما هو بين للعقل، والأمر يكون بيتاً للعقل اذا اتصف بصفتين: الوضوح، والتميز. ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر: «قواعد لهداية العقل» فيقول ان الأشياء تكون واضحة ومتميزة «إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها الى اشياء أقل بساطة: مثل الشكل، والامتداد، والحركة، الخ. ونحن ننصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هذه». هذه الأشياء البسيطة نحن ندركها بالعيان intuition أي ندركها لا بالاحساس الخداع، ولا بالخيال المزور، بل بالعقل الواعي المتنبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميزه عن غيره. فمعيار الحقيقة إذن هو الوضوح، والتميز. وبهذا تنامن وحدة العلم (أو المعرفة) أعني في وضوح مبادئه وتميزها.

وتقول القاعدة الثانية انه نظراً الى ان الأشياء التي نبحث فيها هي مركبة غالباً، فإن علينا أن نجزئها الى ما تسمح به من اجزاء بارجاعها، الى ما هو أبسط وأقل غموضاً، كما صرح بذلك في «قواعد لهداية العقل». فنرد هذه الأشياء المركبة الى عدد محدود من العناصر البسيطة هي المبادئ والعناصر الحقيقية. وبالجمل، فإنه من أجل حل مسألة ما، ينبغي ردها الى عناصر ومعاني أبسط.

حتى اذا ما وصل العقل الى هذه العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسابق: بأن يبدأ من المبادئ والمعاني البسيطة ويمضي منها الى نتائجها، وينتقل من العناصر الى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما دعت اليه القاعدة الثالثة. ونجد في كتاب «قواعد لهداية العقل» شرحاً لهذه القاعدة فيقول بعد أن ذكر وجوب ارجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً الى قضايا أقل غموضاً وتركيباً، ان علينا ان «نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، الى معرفة القضايا الأخرى». وبهذا يجد ديكارت طريقة التقدم في المعرفة: انها من الأبسط الى ما هو أشد تركيباً.

الى الخلف، شيئاً معلوماً أو مبدأً من المبادئ. وطريقة السير هذه نسميها «التحليل» أو «الحل»، وكأننا نعني بهذا: الحل في اتجاه عكسي.

واذن فالتحليل يقوم في ارجاع المطلوب، بواسطة التقسيم، الى مطلوب آخر أبسط، ونستمر هكذا حتى نصل الى قضية معترف بصحتها اما لأنه سبق اثباتها أو لأنها مبدأ مقرب، يكون المطلوب مستنبطاً منها. أما الجبر، وقد تطور على يد فييت Viète، فإنه يقوم على وضع علامات ورموز بدلاً من المقادير وأن يستنتج من العلاقات بين العلامات العلاقات بين المقادير التي ترمز إليها هذه العلامات. وقبل فييت كان الرياضيون لا يعملون إلا على الأعداد، وفقط المجهول وأشبهه هو الذي كان يرمز إليه بحروف. فجاء فييت واستخدم الرمز لكل الكميات، مجهولة كانت أو معلومة، ولكل العمليات التي يمكن استخدام الرمز لها. وبهذا جعل من التحليل الجبري وسيلة أسرع وأقوى من تحليل المهندسين الأقدمين الذين كانوا يلتزمون العمل بواسطة الأشكال المرسومة.

ومن هذا التقدم في الرياضيات استخلص ديكارت منهجه الذي أراغ الى تطبيقه في كل العلوم،

هذا المنهج يقوم أولاً على القواعد الأربع التالية:

«الأولى هي ألا أقبل أي شيء، على أنه حقيقي إلا إذا تبين أنه كذلك بيقين: أعني أن أعني بتجنب الاندفاع واستباق الحكم وألا أدرج في احكامي إلا ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميز بحيث لا تسنح لي أية فرصة لوضعه موضع الشك.

والثانية هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها الى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي يحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه.

والثالثة هي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب، وذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة، وسهولة في المعرفة لأصعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً، مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

و (الرابعة) والأخيرة أن أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه انني لم أغفل شيئاً»

الأشياء الباطلة كنت أعتقد أبان شبابي أنها صحيحة، ولاحظت أن الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنه لا بد أن تأتي لحظة في حياتي أشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وأن أبدأ من أساس جديدة، إذا شئت أن أقرر شيئاً راسخاً وباقياً» (نشرة آدم وتانري، AT ج ٧ ص ١٧).

ويستمر ديكارت في تأكيد هذا الشك فيقول: «إني افترض إذن أن كل الأمور التي أشاهدها هي باطلة، وأتفق نفسي بأنه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالكاذب، وأتصور أنه لا يوجد عندي أي حس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعدّ حقيقياً؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني».

«لكن من يدري لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الأشياء التي حسبتها غير يقينية، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ لكن هذا ليس بضروري، فلربما كنت قادراً على انتاجها بنفسي. وأنا أنا على الأقل، ألت شيئاً؟ لكنني قد سبق لي وأنكرت أن لي حساً أو جسماً. بيد أني مع ذلك أتردد، إذ ما الذي ينجم عن هذا؟ هل أنا أعمد على جسمي وحواسي إلى درجة أنني لا يمكن أن كون شيئاً بدونها؟ لكنني أقنعت نفسي بأنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا أرض ولا عقول ولا أجسام. ألم اقتنع بأنني لست شيئاً؟ هيهات، هيهات لقد كنت شيئاً من غير شك، ما دمت قد اقتنعت أو فكرت فقط في شيء ما. لكن يوجد خداع لا أدري من هو، خداع قوي جداً وماكر جداً يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً. لا شك إذن في أنني موجود، ما دام يخدعني. فليخدعني إذن ما طاب له خداعي، فإنه لن يستطيع أن يجعل أنني لست بشيء طالما كنت أفكر أنني شيء. وهكذا بعد أن فكرت في الأمر جيداً وفحصت بعناية عن كل الأمور، يجب علي أن استنتج وأتيقن أن هذه القضية: «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها أو أنصورها في عقلي». وما يريغ إليه ديكارت في هذا النص هو أن يدعونا أولاً إلى «التخلص من سلطان الحواس»، لأن المعرفة التي تؤدبها الحواس، على الرغم من عمق جذورها فينا، هي معرفة

والقاعدة الرابعة لا تفهم إلا بما يقوله في كتابه «قواعد هداية العقل» حيث يقرر: «من أجل اتقان العلم، لا بد للفكر أن يستقرى - بحركة مستمرة غير منقطعة - كل الموضوعات التي تنسب إلى الغرض الذي يريد الوصول إليه، وأن يلخصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي واف». إن هذا الاحصاء أو الاستقراء يتناول إذن كل ما له علاقة بالموضوع الذي نقوم ببحثه.

ومن الواضح أن هذه القواعد الأربع لا تستحق كل تلك الأهمية التي أولاهها إياها بعض المؤرخين، فليس فيها جديد يذكر إلا جمعها معاً، لأننا نجدها تفريق عند كثير من الفلاسفة السابقين: عند أفلاطون وأرسطو وبعض الشكاك اليونانيين، وأوغسطين، والغزالي، الخ.

ومن هنا استحققت سخرية ليبنتس الذي قال عنها «إنها تشبه تعليمات كيميائي صناعي: خذ ما تحتاج إليه، وافعل ما عليك أن تفعله، هنالك تحصل على ما تريد» (مؤلفات ليبنتس الفلسفية) نشرة جيهوت ج ٤ ص ٣٢٩ برلين سنة ١٨٧٥ - سنة ١٨٩٠).

وديكرت نفسه قد أحس بهذا، فقال في القسم الأول من «مقال في المنهج»: «ليس غرضي ها هنا أن أعلم المنهج الذي ينبغي على كل امرئ اتباعه من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن أبين الطريق الذي سلكته أنا لارشاد عقلي».

وديكرت في القاعدة الرابعة من «قواعد هداية العقل» يحدد المنهج هكذا: «ما أفهمه من «المنهج» هو أنه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء أنه لن يحسب الباطل حقاً وأن يصل إلى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبذل جهود عقله في غير طائل منمياً معرفته في تقدم مستمر».

ب - الشك الديكارتى والكوجيتو

وعلى كل حال فإن القاعدة الأولى - وهي أهمها - تعبر عن الشك الذي سينتج أحياناً بنعت: «الشك الديكارتى». وقد عبر عنه ديكارت في التأمل الأول من «تأملاته» على النحو التالي:

«مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت أن كثيراً من

صحيحة، وأننا نفتح أعيننا، ونحرك رأسنا ونمُدّ يدينا، بل وحتى أننا لا نغلك هاتين اليدين، ولا هذا البدن كله - فإنه يجب مع ذلك أن نقرّ على الأقل بأن الأشياء المشاهدة في النوم إنما تشبه نوعاً من الصورة المرسومة التي لا يمكن تشكيلها إلا بالتشابه مع أشياء واقعية حقيقية، وتبعاً لذلك فإن هذه الأشياء العامة: العينان، الرأس، اليدين وكل البدن ليست أشياء خيالية بل هي أشياء موجودة حقاً، (AT, VIII, p. 19).

لكن، إذا كانت الأمور الجسمية يعتمدها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. فدون أن نُعَيِّن أنفسنا بالبحث في هل هي موجودة في الطبيعة أولست موجودة فيها، فإن فيها شيئاً يقينياً لا شك فيه «فسواء كنت يقطاً، أو نائماً، فإن اثنين وثلاثة إذا جمعت معاً كونت خمسة، والمربع لن يكون له غير أربعة أضلاع، ولا يبدو من الممكن أن حقائق بهذا الوضوح والظهور يمكن أن تتسم بالبطالان وعدم اليقين».

ويتابع ديكارت الشك في هذه الحقائق الرياضية نفسها، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: «ومع ذلك فإن في عقلي منذ مدة بعيدة فكرة تقرر أنه يوجد إله قادر على كل شيء وهو الذي منحني وخلقني على الحال التي أنا عليها. فمن يدريني أنه لم يجعل أنه لا توجد أي أرض ولا أي سماء ولا أي جسم تمتد ولا أي شكل ولا أي مقدار ولا أي مكان، ومع ذلك، فإن لديّ الشعور بكل هذه الأشياء وأن هذا كله لا يوجد على نحو آخر مختلف عما أشاهده عليه؟ أيضاً فإنني لما كنت أحكم أحياناً بأن الآخرين يخطئون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها فمن يدريني لعل الله قد جعلني أخطئ في كل مرة اجمع فيها اثنين وثلاثة، أو أعدّ اضلاع المربع، أو أحكم على أي شيء آخر أسهل، إذا كان من الممكن تصور شيء أسهل من هذا؟ ولكن ربما لم يشأ الله أن أنخدع على هذا النحو، لأنه يوصف بأنه خير تام. ومع ذلك فإنه إذا كان مما يتنافى مع خيريته أن أخطئ دائماً، فإنه يبدو كذلك أنه مما لا يناسبه أن يأذن بأن أخطئ في بعض الأحيان، وبالرغم من ذلك فإنني لا أملك أن أشك في أنه لا يسمح بذلك. ولربما وجدها هنا أشخاص يفضلون انكار وجود إله قادر - يفضلون ذلك الانكار على الاعتقاد بأن سائر الأشياء غير يقينية».

زائفة حافلة بالأحكام السابقة التي تتدخل بعد ذلك في كل محاولة علمية للمعرفة.

لكن ليس معنى هذا أنه ينكر كل معرفة حسية. إذ سرعان ما يتدارك نفسه ويقول: «لكن على الرغم من أن الحواس تخدعنا أحياناً فيما يتعلق بالأمور الصغيرة جداً والبعيدة جداً، فإن هناك أموراً أخرى يستحيل أن ينالها الشك على الرغم من أنها مستمدة من الحواس، مثال ذلك: أنني جالس ها هنا بالقرب من موقد النار ومتدثر بعباءة شتوية، وأمسك بيدي هذه الورقة، وما شابه ذلك. وإلا فبأي حق يمكن الشك في وجود هاتين اليدين وهذا البدن؟!» (AT, VII, p. 18).

لكنه ما يلبث أن يثير اعتراضاً على هذا الذي بدا أنه يقيني، وذلك بحجتين: الأولى حجة الجنون، والثانية حجة الحلم. الأولى تقول أن بعض الناس يتصور أن أذنه من فخار، أو يتصور نفسه قرعة أو أنه مصنوع من زجاج لكن هذا ليس سبباً مقنعاً للشك، لأن هؤلاء الناس مجانين «وسأكون أنا مجنوناً مثلهم لو شبهت حالي بحالهم» (AT, VII, P. 18 - 19). والحجة الثانية، وتسمى حجة الحلم، وفيها يقول:

«مراراً عديدة اثناء الرقاد في الليل كنت اقتنع بهذه الأمور، ألا وهي أنني ها هنا، متدثراً بعباءة، جالساً بالقرب من نار المدفأة، بينما كنت في الحقيقة راقداً بدون ثياب بين اللحافات. لكن هكذا بالتأكيد أشاهد الآن هذه الورقة بعينين يقطتين، ورأسي الذي أحركه ليس غافياً. وأمدّ يدي وأشاهدها بعناية وأعلم أن الأمور لا تظهر بهذا التمييز أبان النوم. لكن إذا لم أتذكر أنني خدعت في مناسبات أخرى أبان النوم، فإنني حين أفكر في الأمر على نحو أدق، فإنني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معينة، إلى درجة أنني أدهش، وهذه الدهشة تكاد تؤكد لي (صحة) افتراض النوم» (AT, VII, P. 19) أي أن عدم إمكان التمييز بين النوم واليقظة يدعو إلى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحواس، والتي ضرب عليها الأمثلة المذكورة آنفاً: من كوني جالساً بالقرب من نار المدفأة، ومعني ورقة، الخ».

لكنه ما يلبث أن يرفض هذا الافتراض ويقول: «لو افترضنا إذن أننا نائمون، وإن هذه الأمور الجزئية ليست

كتبه التنظيمية المذهبية. ومفادها أن الله هو خالق «ماهيات المخلوقات ووجودها» وهو الذي وضعها في الوجود حرّاً مختاراً. لأن إخضاع الله للبيّنات المنطقية هو «بمشابهة» التحدث عنه كما لو كان المشتري Jupiter. أو زحل Saturne. إنه إخضاع له للمصير. وهذه الحقائق السرمدية هي البيّنات المنطقية، والتراكيب الرياضية وماهيات الأشياء. والقيم الأخلاقية. وكان القديس توما، ومن بعده سوارث Suarez يرى أن هذه الحقائق السرمدية تكوّن جزءاً من حقيقة الله المعقولة. أن الله يتأملها بتأمله لذاته، لكنه لا يخلقها، لأنها جزء من حقيقته العقلية. وما دعا ديكارت الى مذهبه هذا هو أنه رأى أنه لكي تصبح أية فكرة معطاة لنا بكاملها وميسرة لادراكنا، فلا بد أن تكون متميزة من غيرها، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت مخلوقة. ونتيجة لهذه النظرية، أصبح الموجود ينقسم الى ميدانين: ميدان المعلوم والمفهوم، وهو الذي نسميه الآن: الموضوع، وميدان الموجود الأعلى L'Être الذي هو الأساس في ما هو معلوم ومفهوم.

د - الله والخلق المستمر

ويرتبط بهذه النظرية نظرية أخرى هي القول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائماً. وكل بقاء لأي جوهر إنما يتم بفعل الهي متجدد يحفظ به بقاء الجوهر. ان الله يعيد أو يستأنف خلق الجوهر في كل آن «وفعل حفظ الله للعالم هو نفسه فعل خلقه له» وقد عرض ديكارت هذه النظرية سواء في «مقال في المنهج» وفي «التأملات».

وقد استخدم ديكارت هذه النظرية في الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله.

كذلك استعان بها ديكارت في تقرير رأيه القائل بأن «الطبيعة ليست آلهة»، اعني أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليست له حقيقة حقة. ان الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام «جودياً» (انطولوجياً).

هـ - اثبات وجود الله

لقد اثبت ديكارت - كما رأينا - انه موجود، لأنه

«وحتى لو سلمنا بأن حرية الله تمنعه من أن يجعلنا نخطئ» وننخدع، فمن يدرينا لعل «جنيّاً خبيثاً» mauvais génie ماكرأ وخداعاً بقدر ما هو قوي، قد استخدم كل مهارته في خداعنا، فإني حينئذ سأعتقد أن السماء والهواء والأرض، والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية ليست كلها إلا أوهاماً أو أحلاماً استخدمها لنصب الحباثل لاعتقادنا الساذج، وسأعتبر نفسي أنني بدون يدين ولا عينين ولا لحم ولا دم، ولا أملك أية حواس، وانني انما أتوهم توهاً أنني أملك هذه الأشياء كلها».

«لكن كوني مخدوعاً يؤكد أنني موجود. وتلك هي البيّنة اليقينية الأساسية الحقيقية».

أنا موجود اذن، ولكن من أنا؟ «انا شيء يفكر: لكن ما هو الشيء الذي يفكر؟ انه شيء يشك، ويفهم، ويتصور، ويقرر، وينفي ويريد أو لا يريد، ويتخيل أيضاً ويحس. ولا شك أن هذا ليس بالأمر القليل، وكل هذه الأمور تنتسب الى طبيعتي».

وهكذا اذن قرر ديكارت مقالته المشهورة: «أنا أفكر، اذن أنا موجود» (AT, VI, p. 13) ومنذ ذلك الحين أشارت الكثير من المجادلات والمساجلات في تفسيرها وقيمتها.

(أ) هل هي استنتاج - كما يبدو من صيغتها؟

(ب) وما معنى النتيجة: «أنا موجود» Sum؟

والملاحظ هو أن ديكارت، حين كرر هذه المقالة، في «التأمل» الثاني لم يستخدم نفس التعبير الذي استعمله في القسم الرابع من «مقال في المنهج» وهو: «أنا أفكر؟ اذن أنا موجود» Cogito ergo sum - je pense, donc je suis بل استعمل في التأمل «الثاني العبارة» «أنا أكون، أنا أوجد» je suis, j'existe. هذا القول صحيح بالضرورة في كل مرة أتفوه به أو أتصوره في عقلي».

جـ - الحقائق السرمدية

وكانت أولى النظريات الميتافيزيقية التي قررها ديكارت بعد ذلك هي نظرية خلق الحقائق السرمدية، وقد أهتدى اليها ديكارت منذ سنة ١٦٣٠ وعبر عنها في رسائله الى مرسن Mersenne لكنه لم يعرضها في أي كتاب من

الله» («التأمل» الثالث).

لكن من الواضح التمييز أننا لسنا على هذه الحال. وتبعاً لذلك لا يمكن أن نكون نحن بأنفسنا مصدر فكرة اللامتناهي المتصورة في عقولنا، وإنما هي من صنع إله هو الذي يحفظ بقاءنا في كل لحظة.

ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل «التأمل» الرابع فيقول: «فكرة موجود كامل ومستقل، اعني فكرة الله، تمثل لعقلي بدرجة من التميز والوضوح، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي ومن كوني أنا أكون أو أوجد، أنا الذي عندي هذه الفكرة، فإني استنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه، توقفاً تاماً في كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الانساني يمكن أن يتصور فكرة أشد منها بينة، وبقينا. ويبدو لي أني وجدت طريقاً بهذا سيقودنا من هذا التأمل لله الحق، الذي يحتوي على كل كنوز العلم والحكمة، الى سائر الأشياء في الكون».

و- الحجة الوجودية

لكن هذا الحجاج لا يكفي لاثبات وجود الله. لهذا يلجأ ديكارت الى ما يعرف منذ انسلم - باسم الحجة الوجودية لاثبات وجود الله فيقول: «من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله، أي فكرة الموجود التام الكمال، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أي كان، كما أني أدرك بوضوح وتميز أنه ينتسب الى «طبيعة» الله وجود فعلي actuelle وسرمدي، كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيها يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً الى طبيعة هذا العدد، وتبعاً لذلك... فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً، بل عليه مسحة السفسطة، لأنني وقد تعودت في سائر الأشياء كلها أن أميز بين الوجود والماهية، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن يفصل عن ماهية الله، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل. لكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه، فإني أجد بوضوح ان الوجود لا يمكن أن يفصل عن ماهية الله، تماماً كما أنه لا يمكن أن يفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون مقدار زواياه يساوي قائمتين، ولا أن

يفكر، والفكر دليل على الوجود. لكنه يربغ الآن الى تلمس مصدر هذا الفكر. ان الشك لا يزال قائماً، لأنه لا يعرف بعد هل يوجد إله، ولربما كان ذلك «الجني الخبيث» هو الذي يوهمه ما يتوهمه. ولا دليل يعد على أن افكاري ليست من اختراعي أنا. ان كونها تملك حقيقة موضوعية لا يغير في الأمر شيئاً: أولست في الاحلام أتصور افكاراً منفصلة متميزة؟

لكن ثم، مع ذلك، فكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها، ألا وهي فكرة «الله». فهذه الفكرة تصوّر لي «جوهرًا لامتناهياً، سرمدياً، ثابتاً، مستقلاً، كله علم، وكله قدرة». فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز اذن ماهيتي وحقيقيتي. ولما كان المبدأ الثابت عند ديكارت هو أنه لا يمكن أن يكون في المعلول أكثر مما في العلة، لأنه سيكون فيه اذن عنصر غير موجود في العلة ولا يمكن تفسيره بهذه العلة، لهذا فإن فكرة الله - على النحو الذي بيناه - لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه، لأنني - هكذا يقول ديكارت - اذا فكرت في الله وجدت فيه «من المزايا العظيمة الفائقة التي كلما تأملت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقل قدرة على انتاج هذه الفكرة بنفسني من نفسي وحدها. فلا بد اذن من أن أستنتج استنتاجاً ضرورياً أن الله موجود، لأنه على الرغم من أن فكرة الجوهر موجودة في نفسي فإن كوني جوهرًا لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لامتناه، لأنني أنا كائن متناه، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لامتناه) قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً».

وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود «موجود لامتناه ومطلق الكمال» هي فكرة صحيحة ومتميزة، لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتميز متضمن في هذه الفكرة، على الرغم من كوني لا أفهم اللامتناهي ومن كون ما لا نهاية له من الأمور التي لا أفهمها توجد في الله، لأنني بوصفي متناهياً لا يمكن أن أدرك اللامتناهي.

ولكنه ما يلبث أن يعاوده الشك في هذه الفكرة أيضاً: «فلربما كنت أقدر مما أظن وأخيل، ولربما كنت أنا المبدع لهذه الفكرة، فكرة اللامتناهي - لكنه يرد على نفسه قائلاً: انه لو كان كذلك فلماذا اذن يشك ويحتاج، وهنالك لن ينقصني أي كمال، ولأنني سأهب نفسي كل تلك الكمالات التي لديّ فكرة عنها، وهكذا سأكون أنا

ويؤكد ديكارت حرية الإرادة. ومعنى الحرية هو القدرة على فعل أمر أو عدم فعله. انها ملكة الاختيار *faculté d'élire*. وبالجملية نحن نشعر، تجاه الأفكار التي يقدمها لنا العقل، أنه لا توجد قوة خارجية ترغمنا على فعلها أو عدم فعلها («التأمل الرابع») لكن ليس معنى هذا أن الإرادة هي الهوى المطلق، بل الإرادة تخضع لدواع وأسباب هي التي توجهها. والمهم هو حسن التقدير وسلامة الحكم. ولهذا ينبغي الانتباه كيما تكون افعالنا الارادية حسنة وسليمة.

وديكرت في تقريره حرية الارادة يستهدف في الوقت نفسه هدفاً لاهوتياً هو تبرئة الله من نسبة الخطأ الانساني اليه. ولهذا يقرر أن الخطأ الذي يرتكبه الانسان لا يصدر عن الله، بل عن حرية ارادة الانسان. ان الانسان كائن متناه، ويمكن أن يوصف بأنه يشارك في الوجود وفي العدم معاً، وهذا يفسر وجود الخطأ الذي هو نوع من السلب. لكنه ليس سلباً فقط، بل فيه جانب ايجابي هو ارادتنا، فهي التي تسيء الحكم، فنقع في الخطأ. ان الحكم فعل، فعل تقوم به الارادة لأنه قرار وتصميم عقلي.

يفصل ديكارت بين النفس والجسم فصلاً واضحاً متميّزاً. فالنفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط. والانسان مؤلف من جسم ونفس، وقد شاء الله ان يجمع بينهما في كل فرد فرد. لكن كيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ لقد بعثت الاميرة اليصابت تستوضحه هذا الاتحاد بين النفس والجسم كيف يتم، على الرغم من التميز التام بين جوهر النفس وبين جوهر الجسم؟ كيف يفسر تحريك الارادة للمادة، وكيف أن حركة جسمية تحدث في النفس المأ؟.

لقد قرر ديكارت في «التأمل» السادس من «تأملاته» ان وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة، وإلا لما تأملت النفس كلها اختل في الجسم شيء، كما أن الملاح لا يتألم اذا اصيب جزء من السفينة بعطب. اذن كيف يفسر ديكارت العلاقة بين الجسم والنفس؟ الواقع انه في اجابته على تساؤلات الاميرة اليصابت يتحير ولا يقدم تفسيراً مقنعاً لهذه المسألة.

ويفسر ديكارت انفعالات النفس *passions de l'âme* - في كتابه الذي ظهر قبيل وفاته تحت هذا العنوان (سنة ١٦٤٩) - عن طريق استخدام فكرة الارواح الحيوانية

ينفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي، حتى انه لا يمكن تصور الله (اعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون واده («التأملات الميتافيزيقية»، التأمل الخامس، نشرة آدم وتانري جـ ٩ ص ٢).

وليس في صياغة الحجة الوجودية عند ديكارت شيء اكثر مما قرره انسلم. كل ما هنالك انه ربط بين التصورات الرياضية وبين تصور الله. وما وجه الى انسلم من نقد ينطبق تماماً على ديكارت (راجع مادة انسلم - الحجج لاثبات وجود الله).

النفس

النفس هي الجوهر المفكر، يقول ديكارت: «في كل جوهر توجد صفة هي التي تكون طبيعته وماهيته، وعليها تتوقف سائر صفاته». وأنا أجد في ذاتي مجموعة من الأفعال: الشك، الفهم، التصور، الإيجاب، النفي، الإرادة، إلخ. وهي أمور لا يمكن أن تحد إلا بالفكر. ولهذا فإن جوهر النفس هو الفكر. ومن هنا تتميز النفس تميزاً تاماً عن الجسم. ذلك أن الجسم، وصفته الأساسية الامتداد، لا يتضمن التفكير، وفي مقابل ذلك فإن النفس، وصفتها الأساسية هي التفكير، لا تتضمن الامتداد.

ميز، ديكارت في الفكر بين امرين: التعقل (أو التصور أو الفهم) والارادة. ووظيفة العقل هي المعرفة والمعرفة عيان الأفكار الواضحة المتميزة. والأفكار توجد فينا كامنة بالفطرة، وهي ليست بالضرورة افكاراً بالفعل، بل تكون بالقوة، التي ربما انتقلت الى الفعل، وربما ظلت على حالها من القوة والامكان. يقول: «لم اقصد أبداً ان مثل هذه الأفكار هي بالفعل... بل اني لأقرر أنه لا يوجد من هو أبعد مني عن هذا الخليط المشوش *fatras* من الكيانات الاسكلائية ان لدى الطفل هذه الأفكار، ولكن بالقوة، مثلما هي عند البالغين حين لا يفكرون» (Lettres, Xp. 70)

ان الارادة فعالة، وفعلها الرئيسي هو الايجاب، أي القول بالأفكار اثباتاً. ان العقل يعاين الفكرة، ولكن الارادة هي التي تقرر حقيقة هذه الفكرة. والعلم هو اذن في جوهره اقرار الارادة بالأفكار الضرورية والسرمدية، التي جاءت الى العقل من الله.

وحركاتها. فهو يفسر الخوف مثلاً بأنه ناتج عن فعل الأرواح الحيوانية في النفس، وذلك في مستوى الغدة الصنوبرية - وهي وثيقة الارتباط بالنفس اذ تتوجه هذه الأرواح الحيوانية الى الأعصاب والعضلات القادرة على الأمر بالهروب.

وفي نفس الكتاب يعرض مذهبه الأخلاقي الذي يتلخص في أن الأمر في الأخلاق لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هي الحال عند أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل بين النفس والجسم.

ديكارت عالماً:

ولديكارت فضل عظيم على تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وفضله يقوم خصوصاً في تطبيقه الهندسة على الجبر، لا العكس كما يزعم عادة.

أما في الجبر فقد بسط الرموز الجبرية. فأستعمل الحروف الصغرى a, b, c, d, etc للدلالة على المقادير المعلوم، والحروف الكبرى A, B, C, D, etc للدلالة على الكميات المجهولة. ووضع الأرقام 1, 2, 3, etc أما على رؤوس هذه الحروف للدلالة على عدد الكميات، أو بعدها للدلالة على عدد الإضافات relations التي تحتوي عليها (Regulae 16)

والكتاب الوحيد الذي كتبه ديكارت في الرياضيات هو كتابه «الهندسة» Géometrie (سنة ١٦٤٧) ويقع في حوالي مائة صفحة. وقد قسمه الى ثلاثة أقسام: في الأول منها يبين كيف أن كل العمليات الحسابية يمكن تصويرها في أشكال هندسية وذلك بأخذ طول معلوم وجعله وحدة قياس - وهذا هو الجديد فيما فعله ديكارت. وهذه الأشكال تقتصر على استعمال الدوائر والمستقيمات، أي ما يرسم بالمسطرة والفرجار. وفي القسم الثاني يبين كيف يمكن تمثيل المنحنيات الهندسية بواسطة معادلة بين احداثيين، وبين كيف يمكن العثور على المماس في نقطة من منحني هندسي. وفي القسم الثالث يبحث في جذور المعادلات ذات الدرجة العليا بواسطة تقاطع المنحنيات الهندسية.

والجديد في الهندسة التحليلية هو أن من الممكن

تحديد نقطة في المكان بواسطة مستقيمين س و ص و يتقاطعان عمودياً في النقطة و ويمكن بعد ذلك استخدام هذين المستقيمين كمحاور لتحديد وضع أي نقطة مثل ف F في مستوئهما، ببيان طول المسافة وم على الاحداثي السيني، وطول المسافة ف م على الاحداثي الصادي والمسافات على س وعلى ص تسمى الاحداثيات Coordonnées والعلاقات المختلفة بين س و ص تناظر منحنيات مختلفة واقعة في نفس المستوى، الخاص بالشكل. وهكذا اذا كانت ص تتزايد تزايداً متناسباً مع س، أي اذا كانت ص مساوية لـ س مضروبة في عدد ثابت فإننا نمر على الشكل باستواء في الخط و ف. لكن ان كانت ص مساوية لـ س² مضروبة في عدد ثابت فإنه ينتج قطع مكافئ Parabole، وهكذا. وهذه المعادلات يمكن معالجتها جبرياً وتفسيرها هندسياً. وبهذه الوسيلة أمكن حل كثير من المسائل الفيزيائية التي كانت عسيرة الحل من قبل. وقد استفاد نيوتن كثيراً من أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية.

نشرات مؤلفاته

النشرة العلمية النقدية لمجموع مؤلفات ديكارت هي تلك التي اشرف عليها C. Adam و P. Tannery بعنوان: Œuvres de Descartes, Paris, 1897 - 1913. وأعاد طبعها بالأوفست الناشر Vrin.

أما مراسلاته فقد نشرها G. Milhaud, C. Adam بعنوان: Correspondance de Descartes. Paris 1936.

وهناك طبعات اخرى لمؤلفات ديكارت من أشهرها نشرة قام بها F. Alquié عند الناشر Garnier وطبعة في مجموعة La Pléiade عند الناشر Gallimard.

مراجع

- C. Adam: Descartes, sa vie, son Œuvre, Paris, 1937.

- F. Alquié: La deconverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.

- A. G.A. Balz: Descartes and the modern mind. New - Haven (U.S.A.), 1952.

ولد في Burlington في ١٠/١٠/١٨٥٩ ، وتوفي في أول يونيو سنة ١٩٥٢ . دخل جامعة فرمونت Vermont في سنة ١٨٧٥ ، وعلى الرغم من اهتمامه بالفلسفة أثناء دراسته في تلك الجامعة ، فإنه كان متردداً غير مستقر الاتجاه في الدراسة ، وبعد تخرجه صار مدرساً للكلاسيكيات والعلوم والجبر في مدرسة ثانوية في Oil City (بنسلفانيا) من سنة ١٨٧٩ الى سنة ١٨٨١ بعدها عاد الى Burlington حيث واصل التدريس . ثم التحق بالدراسات العليا بجامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تعلم على يدي تشارلز سوندرز بيرس C.S. Pierce أستاذ المنطق في تلك الجامعة ، وهل G. S. Hall أول أمريكي عني بالتجريب في علم النفس . لكن تأثيره الأساسي في الفلسفة كان بمورس G. S. Morris الذي كان متأثراً بهيجل وينزع منزعاً مثالياً . ولهذا نجد ديوي قد مر بفترة هيجلية مثالية كان إبانها شديد الحماسة للإصلاح الاجتماعي .

وبعد أن حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز برسالة عن « علم النفس عند كنت » ، عمل مع مورس Morris في جامعة متشجن في سنة ١٨٨٤ ، حيث بقي فيها طوال عشر سنوات . وفي أثناء عمله أستاذاً في جامعة متشجن تغيرت نظراته وضاق ذرعاً بالمثالية ، واتجه بفلسفته اتجاهاً عملياً ، ورأى أن مهمة الفلسفة ينبغي أن تتناول شؤون الإنسان العملية .

وفي سنة ١٨٩٤ عين أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو وهنا أنشأ ما يعرف باسم « معمل ديوي » وذلك للقيام بتجارب في علم النفس والتربية لتحقيق فروضه . ثم ترك جامعة شيكاغو الى جامعة كولومبيا في سنة ١٩٠٤ ، حيث بقي حتى تقاعده في سنة ١٩٣٠ . وبين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١ القى محاضرات في طوكيو وبكين ونانكين (في الصين) .

وظل نشيطاً وافر الانتاج حتى وفاته في سنة ١٩٥٢ .

آراؤه الفلسفية

١ - الأفكار أدوات :

ديوي يؤكد أن المعرفة مستمدة كلها من التجربة . والتفكير ليس من طراز يختلف عن الإدراك الحسي . والأفكار استباقات للأدراكات الجسدية . والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط . وتوجد كما تدرك في التجربة . ووظيفة التفكير

- L. J. Beck: The Method of Descartes. Oxford, 1952.

- L. Brunschvicg: Descartes Paris, 1937.

- E. Cassirer: Descartes, New York, 1941.

- J. Chevalier: Descartes. Paris, 1937 (17^e ed)

- Kuno Fischer: Descartes und seineschule.

- A. B. Gibson: The Philosophy of Descartes, London, 1932.

- Et. Gilson : Index scolastico - Cartésien , Paris, 1912.

- Et. Gilson: La Liberté chez Descartes et lathéologie . Paris, 1913.

- Et. Gilson: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système. cartesien, Paris, 1930

- H. Gouhier: La pensée religieuse de Descartes, Paris, 1924.

- M. Gueroult: Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. Paris, 1953.

- K. Jaspers: Descartes und die Philosophie, 3 Aufl. Berlin, 1956.

- J. Laporte: Le rationalisme de Descartes, 2^e ed. Paris, 1950.

- Ch. Serrus: Descartes, L'homme et le penseur. Paris, 1951.

ديموقريطس ← الذريون

ديوي

John Dewey

فيلسوف أمريكي برجماني وعالم تربوي ، وناقد اجتماعي .

وبالجملة يلاحظ :

(أ) أن التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة ، أو اختلاط أو شك ، ويراد حلها . فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي : انه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو اليه .

(ب) أن التفكير ليس امرأ عشوائياً وبلا هدف . فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الاشكال ، بل يميل دائماً الى الاشكال والحاجة . والحاجة الى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير . وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون ، بل التحرك نحو هدف . وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً . وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه .

(جـ) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها ، وإيضاح الغموض والاختلاف ، والاجابة عن السؤال المائل في ذهننا ، ونحن نتوقف عن التفكير اذا ما حلت هذه المشكلة . ولئن تفكر بعد أو نستأنف التفكير إلا إذا عرضت مشكلة جديدة ، أو ظهر موقف محير جديد .

وما دام الأمر كذلك ، فإن الأفكار هي أدوات instruments تنجز بها بعض النتائج المرغوب فيها . انها تساعدنا على أن نعمل شيئاً ، أو نفعل على وجه أفضل ، أو أكثر ذكاء ، أو أقرب الى النجاح - خيراً مما لو كنا نتمتع على الغريزة أو الاندفاع وحدهما . يقول : « ان الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقية إلا اذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل . والفكرة - من الناحية المنطقية - ليست ادراكاً شاحباً لشيء ما ، وليست مركباً من عدد من الاحساسات . ان الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك ، ولكن اذا لم يعرف شيئاً عن التلفزيون ، فلن تكون لديه فكرة أو على الأقل فكرة صحيحة ، عن الأعمدة والأسلاك . ذلك ان الفكرة لا يمكن ، عقلياً ، ان تنحدر بتركيبها ، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها . وفي المواقف المرية أو غير المحددة ، ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حل ممكن - هو فكرة ، وليس شيئاً آخر . انها فكرة بفضل ما تفعله من ايضاح شكل أو التنسيق بين ما هو متناثر شذرات ، لا بفضل تركيب طبيعي » (كيف نفكر » ص ١٠١ - ١٠٢ ، نيويورك سنة ١٩٣٣) .

وليست مهمة الأفكار الانهماك في التعميمات بل

الأولى ليست بناء أفكار وصور عامة من ادراكات نتذكرها أو استنباط مواقف عامة بطريقة عامة . والأفكار تولدها الظروف .

ولهذا يرى أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية ، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والكون والانسان ، بل كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها . « ولابد المرء ، دون تحفظات عقلية ، في دراسة تاريخ الفلسفة ، لا على أنه شيء مستقل منعزل ، بل على أنه فصل من فصول تطور وغو الحضارة ، ولوربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الانثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية - فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل على قيمة ما قلناه . ولو نظر الى تاريخ الفلسفة على هذا النحو لاتخذ معنى جديداً . . . وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحياة الواقعية ، يكون لدينا منظر التصادم الانساني من الهدف الاجتماعي والمطامح . وبدلاً من المحاولة المستحيلة لتجاوز التجربة ، يكون لدينا تسجيل مفيد لمحاولات الانسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجدانياً عميقاً . وبدلاً من المحاولات النظرية البحتة غير ذات الشخصية للتأمل كشاهدين بعيدين ، في طبيعة الأشياء ، في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حية لاختيار الانسان المفكر - عما يرى أن تكون عليه الحياة ، وأية غايات ينبغي على الناس أن يستهدفوها لتشكيل نشاطهم العقلي . » ان علينا أن نفهم ان « الفلسفة ، تحت قناع أنها تبحث في الحقيقة المطلقة ، انما كانت فعلاً تنهت بدراسة القيم السابقة الرائدة في النقول الاجتماعية Social Traditions ، وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة - نقول : اذا تبين كل هذا ، فهناك سيتبين ان مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم . وهدفها أن تكون - قدر الطاقة الانسانية - أداة لمعالجة هذه النزاعات » (من محاضرة بعنوان : « اعادة البناء في الفلسفة ») .

وهذه النظرة الى مهمة الفلسفة مستمدة من نظرية ديوي في المعرفة ، ومفادها أن الانسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش ويبقى في قيد الحياة ويمسح احواله المعيشية . يقول : « ان التفكير يتبع الكفاح ، والفعل يتبع التفكير » . ذلك لأن الانسان لا يفكر إلا اذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها . ولو لم تكن لديه مشاكل ، لكانت حياته عارية عن التفكير .

يرى أن العالم مليء بالفغايات وما لا حاجة بعد بالإنسان اليه. وفي كتابه « الطبيعة الانسانية والسلوك » (سنة ١٩٢٢) ينفذ ديوي اخلاق الماضي لأنها كانت تقوم ، بوجه عام ، على قواعد تحكمية أولى من أن تقوم على فهم علمي للإنسان . ذلك أنها ، في مجموعها ، تريغ الى التقييد والتحرير ، مقصورة على ما ينبغي تجنبه دون أن تهتم بما ينبغي فعله . لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون ، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالاشادة بها دون تنفيذها . ولجأت الى نظريات تتجنب هذه الأخلاق ، ومن تلك النظريات نظرية الروميتيك في تمجيد الدوافع العاطفية وإهمال البراهين العقلية والمعرفة العلمية . وهذا من شأنه أن يؤدي الى صدع في النظرة الى العالم بين ما هو متخيل وما هو واقعي . ولذا يرى ديوي أنه لإصلاح هذه الحال لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها . ان الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً . والطبيعة الانسانية متصلة بسائر الطبيعة ، ونتيجة لهذا فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بعلم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) . ولما كان نشاط الفرد مرتبطاً بنشاط أفراد آخرين ، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة أيضاً بالعلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع ، والقانون والاقتصاد. وأفعال الانسان مرتبطة بعاداته . والعادات في نظر ديوي هي بمثابة وظائف نفسية ، اذ كلتاها تحتاج الى تعاون الجهاز العضوي والبيئية .

والردائل والفضائل ليست ممتلكات خاصة بالشخص ، بل هي ناتج التفاعل بين الطبيعة الانسانية والبيئة . يقول ديوي : « كل الفضائل والردائل عادات تتجسد قوى موضوعية » .

والعادات السيئة هي ميول للفعل تسيطر علينا ، ولكننا اكتسبناها في الغالب دون وعي ، وقصد واع . ولما كانت تأمر فلها ارادة . ويريد ديوي بهذا أن يغير المفهوم التقليدي للارادة وهو أنها ملكة مستقلة اذا مورست فإن صاحبها يمكن أن يفعل ما يريد . ذلك لأن الشخص الذي عنده عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يخفق في عمل الشيء الصالح فقط ، بل انه شخص تكوّن لديه عادة فعل الأمور السيئة . والعادات لا يمكن التخلص منها بمجرد مجهود من الارادة ، كما أن المطر لا يسقط بمجرد القيام بنوع معين من الرقص (كما يعتقد البدائيون) . فكما أنه يجب على الانسان أن يدرس الأحوال المؤدية الى سقوط المطر ، كذلك عليه أن يدرس الأحوال المؤدية الى نشوء العادات واستمرارها . ولا يمكن فصل العقل ولا الارادة عن العادة .

الاستجابة للمواقف الناشئة عن مشاكل : ويقدر ما تكشف عن انها فعالة ، وأدوات ناجحة في علاج هذه المشاكل ، فإنها تكون أوفر حظاً من الحقيقة أو الصحة .

والفكرة اذا تلعثت في معالجة موقف أو مشكلة ، توصف بأنها فرض hypothesis . انها تتردد بين « اذا » و « ربما » . انها مجرد اقتراح أو حزر conjecture لكنها تنحول الى « حقيقة واقعية » fact اذا توقفت عن التردد والترجح وصارت فعالة .

٢ - نسبة المعرفة وسيلان الحقيقة :

وتبعاً لهذا كله ، فإن الأفكار تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية . ولهذا فإن معايير المعقولة تتوقف على الاحوال الاجتماعية للعصر الذي تقال فيه الأفكار ، اذ هي تمثل أنجح التجارب في التفكير ابان عصر أو فترة ، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت ، وسلطانها هو في قابليتها وقدرتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة ، في ذلك العصر . وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفعالية . وما علينا حينئذ إلا اطراحها .

وعلينا أن نهتم بالحاضر ، ونطرح الماضي ظهرياً . ولا يملن الماضي علينا ما ينبغي أن نفعله في الحاضر . صحيح أن بعض الماضي لا يزال حياً ، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم . وصلاح امور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر . ومن حقنا وحدنا نحن أبناء اليوم ان نحكم على صلاحها بالنسبة لنا . ويجب علينا ألا نتردد في نبذ كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي .

وينبغي أن تكون الحقائق من المرونة بحيث تقبل التعديلات التي تقتضيها الظروف والمواقف الجديدة . وحذار من الحقائق الجامدة المتصلة الثابتة . والنظريات والمعتقدات اذا ما تجددت وتصلبت وامتنعت من التعديل والتلين ، فإنها تصبح عقبة وخطراً على التقدم ، كما يحدث للمعتقدات والنظريات التي تصير تقاليد وعقائد جامدة وتشريعات صلبة . ولهذا ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر ، لتجديدها وصقلها وتنظيفها باستمرار لتصبح نافعة وإلا كانت وئلاً على أصحابها .

٣ - الإصلاح والأخلاق :

ومن هنا نرى ديوي متحمساً للإصلاح ، والتغيير ، لانه

Pedagogic creed (سنة ١٨٩٧) ، « المدرسة والمجتمع » (شيكاجو سنة ١٩٠٠) ، « الطفل والبرنامج » (سنة ١٩٠٢) ولكن أهمها هو : « الديمقراطية والتربية » (نيويورك ، سنة ١٩١٦) .

في آرائه التربوية هاجم ديوي على السواء : التصور السائد في المدارس الأميركية في أواخر القرن التاسع عشر واولئل هذا القرن ، القائل بأن الطفل كائن سلبي ، ومهمة التربية والتعليم هي فرض المعارف على ذهنه . كما هاجم النظرة الجديدة في أوروبا والمضادة لهذه ، والقائمة على التمجيد العاطفي للطفل ، فكانت تدعو الى ترك الطفل يلتقط ويختار بنفسه ما يهوى من معلومات ودراسات . ورأى ديوي أن كلتا النظرتين قائمة على علم نفس فاسد خاطيء : فالنظرة الأولى أفرطت في الاستهانة بذكاء الطفل الفطري ، والثانية غفلت عن أن الطفل لا يزال في دور غير ناضج . ومن ثم رأى ديوي أن التربية ينبغي أن تنوّل الانتقال بالطفل والبالغ من تجربة غير ناضجة الى تجربة انضج قائمة على ذكاء الطفل أو البالغ ومهاراته . ووضع ديوي شعاراً لمذهبه التربوي العبارة التالية : « تعلم بأن تعمل » Learn by doing . بيد أنه لم يقصد بهذا صرف التربية والتعليم عن التزويد بالعلوم والمعارف ، بل لفت الانتباه الى هذه الواقعة وهي أن الطفل مخلوق مولع بالنشاط ، يحب للاستطلاع والاستكشاف . والطفل ليس قابلاً للتشكيل كما يشاء المربي ، وليست استعداداته ومواهبه ثابتة ومحددة كذلك . بل ، كما قال أرسطو قبله ، وظيفة التربية هي تشجيع العادات والاستعدادات التي تكوّن الذكاء.

مؤلفاته

- The Study of Ethics, 1894.
- The Significance of the Problem of Knowledge, 1902.
- Studies in Logical Theory. 1903.
- Essays in Experimental Logic, 1916.
- Democracy and Education, 1916.
- Experience and Nature, 1925.
- Human Nature and Conduct. 1922.
- The Quest for Certainty, 1925.

وقد ظن بعض الناس أن النظم الاجتماعية هي ناتج عادات فردية . لكن ديوي يرى عكس ذلك ويقرر أنها مصدر معلوماتنا عن العادات بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يتخذ من العادات ما يتفق مع عادات المجتمع الذي يعيش فيه . وهذا هو ما يفسر معنى الفاظ مثل : عقل الجماعة Group mind ، عقل جماعي collective mind ، عقل الجمهور crowd mind . انها لا تعني أكثر من « عادة بلغت في نقطة ما درجة الوعي الصريح القوي ، الانفعالي أو العقلي » . وبالجملة فإن « الوقائع الأولية لعلم النفس الاجتماعي تتركز حول عادة أو عرف جماعي » .

٤ المنطق ، نظرية البحث :

ولديوي كتاب بعنوان : « المنطق ، نظرية البحث » - وهو عنوان مضلل تماماً ، إذ لن يجد فيه القارئ شيئاً من المباحث المألوفة في كتب المنطق . ولا نفهم ماذا حمله على استخدام اصطلاح معروف محدد مثل « المنطق » ليطلقه على ما يسوقه من أبحاث في هذا الكتاب !.

على كل حال ، فإن ديوي انما يقصد أن يبيّن الخطوات التي يخطوها من يقوم بالبحث بوجه عام . فيقرر أن عملية ما يسميه « البحث » تتضمن الخطوات التالية :

- ١ - قيام موقف غامض غير محدد ، ووجود حالة اضطراب في التوازن بين جهاز وبين البيئة المحيطة به ،
- ٢ - قيام مشكلة ، وتغير الموقف من الغموض الى الاشكال ، نتيجة لاهتمام الباحث ،

٣ - وضع فرض ، واستباق نتائج بعض العمليات ،

٤ - استنباط نتائج الفرض ،

٥ - انتهاء البحث بأقرار نتيجة من شأنها أن تحدد الموقف .

و « البحث » في نظره هو « التحويل الموجّه المرسل لموقف غير محدد الى موقف محدد » . والبحث ينبثق من مقدمات بيولوجية وظروف محيطة حضارية (أو فكرية) Cultural .

٥ - التربية :

وشهرة ديوي عالماً بالتربية اكبر من شهرته فيلسوفاً . وقد عرض آراءه في التربية في مؤلفات عديدة ، وربما كان أحراها بالذكر كتبه التالية : « عقيدتي التربوية » My

New York, 1952. (2nd ed)

- M. Baker: Foundations of John Dewey's educational theory. New York , 1955.

- F. Leander: The philosophy of John Dewey. A critical study. Goteborg, 1939.

- H.S. Thayer: The Logic of Pragmatism. An examination of John Dewey's Logic. New York and London, 1952.

- A common Faith, 1934.

- Art as Experience, 1934.

- Logic, the theory of inquiry, 1938.

- Theory of valuation, 1939.

- Freedom and culture, 1939.

مراجع

- The Philosophy of John Dewey, edited by A. Schilpp,



الذريون

كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوي على خلاء بل هي ملاء تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث في داخل الاجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث ، الكيف ، فهي متصفة إذا بصفات الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذي به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هي الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم الى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لامتناهية في الصغر أو لامتناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تنجزاً وهذه الأجزاء التي لا تنجزاً هي ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التي لا تنجزاً أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود في داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذرين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً لا إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده ، ولذا أضاف

مؤسس المذهب الذري هو ليوقبوس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقبوس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ؛ وقالوا أيضاً إن الخلاء لا شيء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قاله به الإيليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يعدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكأن هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانهاية ، ولذا قالوا أن الوجود يتكون في الأصل من أجسام لامتناهية في العدد ، ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برمنيدس ، أي أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل

بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن أتسلر من أصحاب الرأي الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر ، ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل : لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية ، أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركات الذرات ؛ وهناك رأي آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللانهائي ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكون من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأي الأخير هو رأي أتسلر ، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويعمل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أي عن طريق الذرات النارية ، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون

الذريون إلى الذرات صفات كمية فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقیلاً بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة إلى آخر ، فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأمهما صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية ، أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأقل ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لامتناهية في العدد فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة الأولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأمهما من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقس لم يوضحا توضيحاً تاماً فكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور ، ولكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلاً إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقس قد قالوا

الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير هند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذريين جمع بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مادي صرف لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائي ، ومن أتباع هذا الرأي اشليير ماخر ثم رتر ؛ إلا أن هذا الرأي قد فنده اتسلر تفنيدهم لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في اتجاهه في المعرفة مذهباً علمياً تاماً ، والواقع فيما يرى اتسلر - أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى مذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شيء . ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً . وهذه الصفات لا تتوافر في الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعددهم من بين السوفسطائيين .

نصوص ومراجع

انظر مادة « الايونية »

يضاف إليها عن الذريين بخاصة :

C. Bailey: The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

الاماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف . والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتي من الخارج وينقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيلال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراضه وجود سيلالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماس .

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكانه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسيماً كما يقتضي ذلك مذهبه ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذياً صرفاً بوصفها لذة والمأفحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية توسع فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل

ذيوجانس الاپولوني ← الايونية



Sarvepalli Radhakrishnan

فيلسوف هندي معاصر. ولد في تيروتاني (Tirutani)، بنواحي مدراس في ١٨٨٨. وتعلّم في كلية مدراس المسيحية ثم عين بعد تخرجه مدرسا للفلسفة في كلية الرئاسة (Presidency College) في مدراس سنة ١٩٠٩، واستمر بها سبع سنوات دارسا ومعلما للكتب الأساسية في الديانة الهندوكية والبوذية والجانية (Jainism). ثم صار أستاذاً في جامعات ميسور، وكلكتا ودعي للتدريس في جامعة أكسفورد في سنة ١٩٢٦ ثم سنة ١٩٢٩. وفي سنة ١٩٣٦ شغل كرسي أسبولدنغ (Spalding) لتدريس الأديان الشرقية والأخلاق، وذلك في جامعة أكسفورد. وقام بجولات للمحاضرة في الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٤٤، وفي الصين في سنة ١٩٤٤. ومنح لقب Sir في سنة ١٩٣١. ومن سنة ١٩٣١ إلى سنة ١٩٣٩ كان عضواً في لجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم في جنيف. وفي سنة ١٩٤٦ كان رئيساً للوفد الهندي لدى اليونسكو، ثم رئيساً لهذا المجلس في سنة ١٩٤٩.

اشتغل بالسياسة فصار عضواً في المجلس النيابي الهندي في سنة ١٩٤٧، ثم عين أول سفير للهند في الاتحاد السوفيتي في سنة ١٩٤٩ وفي سنة ١٩٥٢ صار نائباً لرئيس الجمهورية في الهند، ثم أصبح رئيساً للجمهورية من سنة ١٩٦٢ إلى ١٩٦٧ وتوفي في عام ١٩٧٥ وكان خطيباً بليغاً باللغة الانكليزية، وربما كان هذا هو السبب الرئيسي في شهرته والحظوة التي نالها.

حاول رادھكرشنان - وهو هندوكي الدين - الجمع بين الفلسفة الأوروبية والتيارات الفكرية الهندية الممثلة في مختلف أديانها، خصوصاً الهندوكية والبوذية والجانية.

وهو يقول عن نفسه: «على الرغم من إعجابي بعظماء الفكر، القدماء والمحدثين، الشرقيين والغربيين، فإني لا أستطيع أن أقول إنني أتبع واحداً منهم وأقبل مذهبه بكامله. ولا أقصد بذلك إنني رفضت أن أتعلّم من الآخرين أو أنني لم أتاثر بهم. وبينما حركت وجداني عقول هؤلاء الذين درستهم جميعاً، فإن فكري لم ينسجم مع أي غلط معين تقليدي. ذلك لأنه كان لفكري مصدر آخر وصدر عن تجربتي الخاصة، وهي ليست نفس التجربة التي تحضّل من مجرد الدراسة والقراءة. إنها تولدت من تجربة روحية أولى من أن تكون قد استنبطت من مقدمات منطقية. إن الفلسفة تنتج من لقاءنا بالواقع أولى من أن ينتج بالدراسة التاريخية مثل هذه الالتقاءات.

ومن كتاباتي حاولت التعبير عن نفوذ بصيرتي إلى معاني الحياة. ولست واثقاً، مع ذلك، من كوني أفلحت في التعبير عن أفكارتي الخاصة. وسعيت لبيان أن موقفني العام يزود بتفسير سليم للعالم، منطقي مع نفسه فيما يبدو لي، ويتفق مع الوقائع كما نعرفها، وأن أغذي حياة الروح».

ورادھكرشنان ينكر النزعة العقلية في إدراك أمور الروح والالهيّات، لأنه يرى أنه إذا استخدم العقل والبرهان العقلي في هذه الأمور فإنه إنما يصل إلى فرض، مهما يكن صادقا! لكن ثم طريقاً آخر قديماً عريقاً في التقاليد والانتشار

الفلسفة الأوروبية الحديثة دون تمييز دقيق لمعانيها. ومن هنا نجدها تتلفع بضباب الغموض والروحانية المبهمة المميزة لكل تفكير هندي. فلا معنى لها هنا لتمييزه بين الوجود Existence وبين الكينونة Being، لأنه لا يشبه مثلاً تمييز الوجوديين بين الـ Sein (الوجود بوجه عام) والـ Existenz (أي الوجود الماهوي، أو الامكانيات قبل تحققها بالفعل في العالم). وما سماه «البصيرة النافذة الكاملة» integral insight قد يشبه الغنوص عند العرفانيين، وقد يشبه الوجدان عند أفلوطين وبرجسون، لكنه يكتفي بتريد اللفظ دون أن يحدد معالم معناه وكيفية قيامه بادراك «الموجود».

وأحياناً نجدته يتكلم بلغة برقلس مثل قوله: «الله يعرض نفسه بوصفه الفعل المطلق للكينونة في فعليتها المحضة»، وهي عبارة ملتوية لوصف الله بأنه فعل محض.

وهو يدعو إلى توسيع منظورنا الديني حتى نصل إلى حكمة عالمية جديرة بعصرنا الحاضر، وذلك بانفتاح الأديان بعضها على بعض لاختصاب بعضها البعض. «إننا نعيش في عالم لا هو شرقي ولا هو غربي، فيه كل واحد منا وريث لكل الحضارات. إن ماضي الصين واليابان والهند هو ماضينا بقدر ماضي بني إسرائيل واليونان وروما. وإن من واجبتنا، وهو امتياز نفخر به، أن نوسع ملكة استطلاعنا وفهمنا وأن ندرك اتساع أرضنا المشتركة». والتجزئة الدينية إلى مناطق تقف عثرة في سبيل حضارة عالمية واحدة، هي الأساس الوحيد الثابت لمجتمع عالمي. وكل دين يحاول اليوم أن يعيد صياغة عقائده لتتفق مع الفكر الحديث والنقد الحديث. أما الأديان الراكدة المتحجرة في قوالب جامدة فهي على خلاف مع الحياة العصرية.

لكن العالم لا يسعى إلى صهر الأديان بعضها في بعض، وإنما يسعى إلى أخوة بين الأديان المختلفة قائمة على إدراك الطابع التأسيسي لتجربة الإنسان الدينية ويستشهد بقول الشاعر وليم بليك Blake: «كما أن كل الناس متشابهون (وإن كانوا متنوعين تنوعاً لا نهائياً) كذلك كل الأديان شأنها شأن كل الأشياء - مصدرها واحد». فإذا كان الدين هو الوعي بطبيعتنا الحقيقية في الله، فإنه يعمل على توحيد كل الانسانية على أساس المشاركة في «الأزلي»، ويرى في سائر الأديان نفس الحاجة التي أحسَّ هو بها في نفسه. إن النبوع الذي صدرت عنه الأديان المختلفة هو تطّلع الإنسان إلى عالم خفي، ولكن الأشكال التي اتخذها هذا التطّلع اختلفت باختلاف البيئة والجو

يوصل إلى إدراك «الموجود الأزلي» بطريق مباشر. «فحين نتحدث الاوپانيشاد عن «الجنيانا» Jnaina أو العرفان gnosis، وحين يتحدث البوذا عن «البوذي» أي التنوير، وحين يتكلم المسيح عن الحق الذي يجعلنا أحراراً فإنهم يشيرون إلى طريقة الإدراك الروحي المباشر للموجود الأعلى الذي تعلق فيه الهوة بين الحقيقة والوجود. إن ديانتهم تقوم على شهادة الروح القدس، على التجربة الشخصية، على التصوف كما حدده القديس توما الاكوييني: المعرفة التجريبية بالله Cognitio Dei experimentalis فمن توكيد التجربة الروحية نجد أن من الممكن التوفيق بين نتائج الفهم المنطقي وبين إدراك البصيرة النافذة الكاملة.

إن للمعرفة عدة أغطاط: حسية، تصورية، وجدانية، وهي تناسب أنواعاً مختلفة من الموضوعات. وأفلوطين يجبرنا أن الإدراكات الحسية هي من تحتنا، والبراهين المنطقية هي معنا، والإدراكات الروحية هي من فوقنا.

والنوع الأخير من أغطاط المعرفة هذه يمكن أن يسمى البصيرة النافذة الكاملة integral insight لأنها ليست وليدة نشاط جزء من كياننا الواعي: الحس أو العقل، بل كل كياننا الواعي. ثم انها لا تكشف لنا عن تجريدات، بل عن الحقيقة الواقعية بتمامها. أن الوجوديين يناقشون مسألة أسبقية الوجود على الماهية. وبينما الممكن أسبق من الواقع فيما يتعلق بنشأة الكون، فإنه في داخل العالم نفسه يعمل على الوجود فيه ويجرّد منه. والفكر يبلغ غايته من المعرفة بالقدر الذي يعود به إلى الوجود. والفكر من حيث جوهره يعلو على نفسه. إنه يتعامل مع أشياء غير الفكر فهو رمزي فقط. والموجود existence طريقة واحدة من طرق الكينونة being، وعدم كفاية المعرفة بالنسبة إلى الكينونة أمر أكدته برادلي Bradley. وعلى الرغم من أن المعرفة المنطقية غير مباشرة ورمزية، فانها ليست باطلّة وبناءً هاليس تركيباً تخيلاً. لكنها لا تبلغ مرتبة المعرفة الكاملة، لأنها تخبر عن تركيب الكينونة، لا عن الكينونة نفسها. أما في البصيرة النافذة الكاملة فإننا نكون على اتصال بالكينونة الحقّة actual being. وهذه المعرفة العليا تعلو على التمييز بين الذات والموضوع. وحتى المعرفة المنطقية ممكنة، لأن هذه المعرفة العليا حاضرة دائماً. إنها يمكن أن يقرّ بها بوصفها تأسيسية فقط. إن الكينونة هي الحقيقة Being is Truth.

ومن هذا النموذج من كتابات رادهكرشان نتبين أن أفكاره خليط من الصوفية المزوجة بتعبيرات واصطلاحات من

رافيسون

Félix Ravaisson - Mollien

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية.

ولد في نامور سنة ١٨١٣، ودرس الفلسفة في منشن على يدي الفيلسوف الألماني شلنج Schelling، وفي جامعة باريس حيث حضر محاضرات فكتور كوزان، وحصل على الدكتوراه من كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس في سنة ١٨٣٨ وقام بالتدريس في جامعة رن Rennes لمدة عامين (١٨٣٨ - ١٨٤٠). وفي سنة ١٨٤٠ عين مفتشاً عاماً للمكتبات العامة، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٨٦٠ حين رقي مفتشاً عاماً للتعليم في وزارة المعارف. وفي سنة ١٨٧٠ صار محافظاً في متحف اللوفر، قسم الآثار القديمة. وتوفي في سنة ١٩٠٠. فلسفته

رافيسون تأثر خصوصاً بمين دي بيران، كما تأثر بروحية ليبنتس. كان يرى أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الواقع، دائماً وفي كل مكان، إلى شيء مطلق وعال. ومنهج الفلسفة العالية «هو الشعور المباشر» في التفكير بذواتنا وبذواتنا في المطلق الذي نشارك فيه. الشعور المباشر بالعلة النهائية» (تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر ط ٤، ص ٢٦١، باريس سنة ١٨٩٥، وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٨٦٧).

وأوفر كتب رافيسون حظاً من الأصالة هو رسالته التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «في العادة» (باريس سنة ١٨٣٨). وفيها يتعمق ويواصل أفكار مين دي بيران الرئيسية.

يعرّف رافيسون العادة - بالمعنى الذي يقصده - بأنها «استعداد نحو تغير، يتولد في كائن عن طريق استمرار أو تكرار هذا التغير نفسه» (في العادة ط ٢ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٨٩٤ ص ٢). والعادة لا تقال على الموجودات غير العضوية، لافتقارها إلى الفردية. إن الفردية لا تبدأ إلا مع الحياة، أعني مع التوالي واللاتجانس. والكائن الحر هو وحده ذو طبيعة متميزة. ويمكن أن نعد المملكة اللاعضوية ميدان المصير.

والدوام والتغير هما الشرطان الأوليان للعادة. ومنذ الدرجة الأولى للحياة الحيوانية يبدأ التأثير المزدوج لمدة التغير وحدها في الظهور.

الفكري. ووحدة الأديان ينبغي أن نشدها فيها هو الهي أو كُلي فيها، لا فيها فيها من أمور عرضية موقته.

والحياة الدينية تنتسب إلى ملكوت الكشف الروحي الباطن. أما إذا عبّرت عن نفسها خارجياً، فإنها تفقد طابعها الصحيح. ورسالة الدين هي أن يحمل الإنسان على أن يغير ما بنفسه حتى يهيئ للهي أن يتجلى فيه. والدين يتحدث عن موت الإنسان بشهوته الدنيوية، وانبثاق الإنسان الجديد. وهذا ليس فقط تعليم الاوپانيشاد والبوذية، بل وأيضا تعليم ديانات الأسرار عند اليونان، والأفلاطونية، والأنجيل والمدارس الغنوصية. وهذه هي الحكمة التي إليها أشار أفلوطين حين قال: «هذا المذهب ليس جديداً، بل قال به قائلوه منذ أقدم الأزمنة، وإن لم ينم بوضوح، ونحن نريد فقط إلى أن نكون مفسرين للحكماء القدماء. وأن نبين، بشهادة أفلوطين نفسه، أن آراءهم كانت هي نفس آرائنا» (التساع) الخامس (٨: ١).

ويؤكد راد هكرشنان أن «الدين الخالد، الذي رسمنا خطوطه العريضة في هذه الصفحات، ليس ديناً لا معقولاً أولاً علمياً، وليس ديانة هروب أو مضاداً للحياة الاجتماعية. واعتناقه سيحل كثيراً من المشاكل العويصة ويأتي بالسلام لذوي الإرادة الحرة، وتلك هي فلسفتي الشخصية الخاصة التي وصلت إليها عن طرق مختلفة وهي فلسفة أفادتي في أقصى المحن، في المرض وفي الصحة، في النصر وفي الهزيمة. وربما لا يقدر لكل منا أن يرى الإيمان يسود، لكن من المقدر لنا أن نسعى كي يكون من الواجب أن يسود» (فلسفة سرفيالي راد هكرشنان، «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، سنة ١٩٥٢).

مؤلفاته

- Indian Philosophy, 2 vols. London, 1923-27.
- An Idealist View of Life, Hibbert Lectures, 1932.
- Eastern Religion and Western Thought. 1st ed. 1930, 2nd ed. 1940.

مراجع

- E.A. Schilpp editor of: The philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. Library of Living Philosophers, New York, 1952.

إن العادة تنزل من الواحد الى الآخر، وتقرب هذه الأجزاء، وتقريبها تكشف عن ماهيتها الباطنة وارتباطها الضروري» (الكتاب نفسه ص ٢٨ - ٢٩).

ويبين رافيسون ما للعادة من تأثير كبير حتى في مناطق العقل والقلب. فدورها واضح في ميدان التربية، وفي الأخلاق، إذ الفضيلة هي في المقام الأول مجهود وتعب، وبالممارسة، أي بالعادة، تصبح متعة ولذة. وفن التربية يقوم في جذب الناس إلى الخير بواسطة الفعل وتقوية الميل إلى ذلك ودعمه، ولهذا تتكون طبيعة ثانية.

وإلى جانب كتاب «في العادة» يجدر بنا أن نشير إلى البحث العظيم الذي كتبه رافيسون عن ميتافيزيقا أرسطو بعنوان: «بحث في ميتافيزيقا أرسطو» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٣٦ - سنة ١٨٤٦).

في هذا الكتاب يعبر رافيسون عن آرائه هو بمناسبة شرحه لميتافيزيقا أرسطو مما يجعله أقرب إلى التأويل الشخصي منه إلى العرض الموضوعي. فالمحرك الأول عند أرسطو أوله رافيسون إلى الخير الذي يطمح إليه الكل، والسلسلة النازلة للعلل المحركة تتحول عند رافيسون إلى سلسلة صاعدة من العلل الغائية، والعلة الغائية صارت لها السيادة على سائر العلل. والمحرك الأول، في تفسيره هو موجود حي، سرمدى كامل في سعادة كاملة.

وكان رافيسون رسّاما، عرض لوحاته مرارا في معرض الفنون الجميلة الذي يقام سنويا في باريس (الصالون) باسم مستعار هو Laché، ولوحاته رسوم لأشخاص في الغالب. كما كان ناقدا فنيا، وقد شغل منصب أمين متحف في متحف اللوفر.

وقد كتب عدة مقالات في الفن، نذكر منها «مادة الرسم» في «المعجم التربوي»، ومادة «الفن» في نفس المعجم، ومقالة عن تمثال «فينوس ميلو» نشر في «مجلة العالمين» سنة ١٨٦٢.

مؤلفاته

- De l'habitude: Paris 1838, 2^e ed. in RMM, 1893.
- Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vols. Paris, 1837-1846.
- Testament philosophique, in RMM, 1901.

وفي الشعور وحده يمكن أن نجد نموذج العادة. وفي الشعور بالمجهود تتجلى الشخصية نفسها بالضرورة على شكل نشاط ارادي. والمجهود ليس هو فقط الشرط الأول، بل هو أيضا النموذج الكامل والموجز للشعور. والمجهود مجال التوازن بين الفعل والانفعال، وبالتالي: الإدراك والاحساس. ويتضاءل المجهود «باستمرار الحركة وتكرارها». وقانون العادة لا يغير إلا بنمو تلقائية منفعة وفاعلة في آن واحد، تختلف عن الجبرية الميكانيكية وعن الحرية المبينة على التفكير... فالضرورة اللازمة للعادة ليست ضرورة خارجية قسرية، بل ضرورة انجذاب ورغبة. إنه قانون. «قانون الأعضاء» (القديس بولس في الرسالة إلى أهل روما، الفصل السابع، العبارة ٢٣)، الذي يخلف حرية النفس. ولكن هذا القانون قانون لطف *grâce*، إنه العلة الغائية التي تسيطر شيئا فشيئا على العلة الفاعلية وتمتصها في داخلها. وهكذا فإن الغاية والمبدأ، والواقعة والقانون، يختلطان في الضرورة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

ولا فارق بين العادة والغريزة، أو العادة والطبيعة إلا في الدرجة فحسب، وهو فارق يمكن أن يتضاءل إلى غير نهاية. «وبالنزول تدريجيا من أوضح مناطق الشعور تحمل العادة في داخلها النور إلى الايمان وإلى ليل الطبيعة الدامس. إن العادة طبيعة مكتسبة (جالن) وطبيعة ثانية (أرسطو)، علتها في الطبيعة الأولية، وهي وحدها التي تفسرها للعقل. وهي أيضا طبيعة مطبوعة، من عمل وكشف متوال للطبيعة الطابعة» (الكتاب نفسه ص ٢٣).

والعادة هي الرابطة التي توحد بين الكائنات في الطبيعة، وهي التي تؤلف وحدة الطبيعة. «واستمرار الطبيعة ليس الآن إلا إمكانية ومثالية لا يمكن البرهنة عليها بالطبيعة نفسها. لكن هذه المثالية نموذجها في واقع تقدم العادة. إنها تستمد منها حجتها، بأقوى أقيسة النظر. وفي الانسان يعود تقدم العادة والشعور، بانحدار غير منقطع، من الارادة، إلى الغريزة ومن الوحدة المنجدة للشخصية إلى الانتشار الشديد للأشخصية». (الكتاب نفسه ص ٢٧). والأمر كذلك في سلسلة الممالك والأجناس والأنواع. «فكل سلسلة الكائنات ليست اذن غير التقدم المتواصل لقوى متوالية ذات مبدأ واحد، يغطي بعضها بعضا في الترتيب التصاعدي لأشكال الحياة التي تنمو في اتجاه معاكس لتقدم العادة. والحد الأدنى هو الضرورة، أو القدرة إذا شئنا، لكن في تلقائية الطبيعة. والحد الأعلى هو حرية العقل.

برادلي وفلسفته الهيجلية المثالية. ومنذ تخرجه في جامعة كمبردج في سنة ١٨٩٤ حتى سنة ١٨٩٨ كان يعتقد أن الميتافيزيقا هي الكفيلة بحل مشاكل الكون بطريقة عقلية، بدلاً من الدين، وكان رسل قد تَخَلَّى عن العقائد الدينية منذ الثانية عشرة من عمره، وسيظل كذلك حتى آخر حياته.

وكان رسل قد حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج مع مرتبة الشرف الأولى في الرياضيات في سنة ١٨٩٣، ثم في العلوم الأخلاقية (الفلسفة) في سنة ١٨٩٤. وفي سنة ١٨٩٤ عين لبضعة أشهر ملحقاً شرفياً في السفارة البريطانية في باريس ومن ثم سافر إلى برلين لدراسة علم الاقتصاد، وكتب أول مؤلفاته بعنوان: «الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا» (سنة ١٨٩٦) وتزوج من أليس بيرسول اسميث Alys Pearsall Smith.

وفي سنة ١٨٩٥ انتخب زميلاً في كلية الثالث بكمبردج.

ويحكي لنا رسل أنه في تلك الفترة كان متأثراً خصوصاً بكنت وبيجل، وعند الخلاف بينهما كان يؤثر هيجل على كنت. وكتب مقالاً في مجلة «العقل» Mind في سنة ١٨٩٦ عن العلاقات بين العدد والكم، وفيها كان هيجلياً محضاً. وفي سنة ١٨٩٧ نشر: «بحثاً عن أسس الهندسة». كان تعميقاً للرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الزمالة في كلية الثالث بكمبردج، وفي هذا البحث كان متأثراً بكنت.

بيد أن رسل في سنة ١٨٩٨ تحول عن المثالية وهاجها. والسبب المباشر لهذا التحول هو أنه قرأ «منطق» هيجل فاقتنع بأن ما يقوله هيجل عن الرياضيات لغو باطل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تبين له وهو يحاضر عن لينتس مكان أستاذه مانجرت الذي كان في إجازة، أن الحجج التي ساقها برادلي ضد حقيقة الإضافات relations إنما هي مغالطات. بيد أن رسل يؤكد هنا أهمية تأثير صديقه مور G.E. Moore عليه وكان مور قد اعتنق ما عرف بعد ذلك باسم «الواقعية المحدثة» New-Realism، القائمة على الإقرار بصحة ما يقول به الإدراك المشترك Common Sense.

وفي تلك الفترة اندفع رسل في اتجاه الواقعية اندفاعاً شديداً سيضطر إلى التراجع عنه فيما بعد. فقد أقر بنظرية الإضافات الخارجية وبالكثرة بل وأن النقط في المكان والآتات

— Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle, 1876.

مراجع

— Bergson: Notice sur la vie et les oeuvres de Félix Ravaisson - Mollien» 1904, in «La Pensée et le Mouvant», Paris, 1934.

— Joseph Dopp: Félix Ravaisson, Louvain, 1933.

رسل

Bertrand Russell

فيلسوف انجليزي أسهم خصوصاً في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وإن كانت شهرته الواسعة إنما ترجع إلى مواقفه وكتاباته السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمفارقات والإثارة وروح المخالفة أكثر مما تتسم بالعمق في التفكير أو الأصالة في الرأي. وقيمتها الحقيقية الباقية هي فيما أسهم به في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، أما ما عدا ذلك من إنتاجه فعاير لن يبقى منه شيء.

حياته

برترند آرثر وليم رسل ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ في Ravenscroft بالقرب من ترلك Trellek (Monmouthshire). وكان أبوه هو فايكونت أمبرلي Viscount Amberley وأمه ليدلي أمبرلي، وقد توفيا حين كان برترند لا يزال طفلاً، فتربى في بيت جدّه Lord John Russell الذي صار فيما بعد إيرل رسل Earl Russell، وسيخلفه في التلقب بلقب «أيرل» صاحبنا هذا برترند رسل في سنة ١٩٣١. وتولى تعليمه مدرّسون خصوصيون، إلى أن بلغ الثامنة عشرة فدخل كلية الثالث Trinity بجامعة كمبردج حيث ركّز دراسته في أول الأمر على الرياضيات. لكنه في السنة الرابعة من دراسته، تحول إلى دراسة الفلسفة فدرسها على يدي مانجرت McTaggart واستاوت Stout اللذين أوقعا في نفسه ازدراء التجريبية البريطانية ووجهاه إلى الفلسفة الهيجلية. وصرّح رسل بأنه أعجب آنذاك

أن الرياضيات البحتة يمكن ردها إلى المنطق، بمعنى أنه من الممكن بيان أن القضايا الرياضية يمكن أن تستنبط من قضايا منطقية بحتة، مع استخدام حدود منطقية خالصة.

ونتابع حياة رسل الخارجية، فنجد أنه يصريح في كتابه «تطور فلسفتي» My philosophical Development أنه من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩١٧ كان منهمكاً كل الانهماك في أمور تتعلق بمعارضته للحرب. وهذه الأمور عبر عن رأيه فيها في كتابين: «مبادئ إعادة البناء الاجتماعي» وكتاب: «العدالة في زمن الحرب» وكلاهما ظهر في سنة ١٩١٦، بالإضافة إلى طائفة من المقالات والخطب التي تتعلق كلها بالحرب، وفيها جميعاً يدعو إلى السلام ونبذ الحرب. وكانت نتيجة نضاله هذا في سبيل السلم ونبذ الحرب أن فصل من وظيفته زميلاً في كلية الثالث بجامعة كامبردج، ثم أودع السجن في سنة ١٩١٨، وبقي مسجوناً طوال ستة أشهر.

ثم زار الاتحاد السوفييتي وكان حديث العهد بثورته الشيوعية، وقابل لينين وتروتسكي وجوركي فكان لهذه الزيارة أثر عكسي تماماً، إذ طامنت من حماسه للاشتراكية وجعلته يقف منها موقفاً نقدياً صريحاً، كما يتجلى ذلك في كتابه الذي أصدره بعد هذه الرحلة مباشرة بعنوان: «البلشفية: النظرية والتطبيق» (سنة ١٩١٩).

وعمل أستاذاً في بكين في الصين سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١. وطلق زوجته وتزوج من دورا وينفرد بلاك Dora Winfred Black وكانت زميلته في كلية Girton في جامعة كامبردج. ومع هذه الزوجة الثانية أنشأ مدرسة تقدمية في سنة ١٩٢٧ بالقرب من Petersfield في سسكس ليطبق فيها نظرياته التربوية التي عرضها في كتابه: «في التربية» (سنة ١٩٢٦) و«التربية والنظام الاجتماعي» (سنة ١٩٢٧).

وفي سنة ١٩٣٢ أصدر كتابه «الزواج والأخلاق» فأنار ضجة كبرى بسبب ما فيه من آراء جريئة منافية للألوف، وازدادت الضجة حول هذا الكتاب لما أن طلق رسل زوجته الثانية في سنة ١٩٣٤. وقد استمرت هذه المدرسة من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٢.

وفي أثناء هذه الأحداث كلها، كان رسل يواصل التأليف. ففي سنة ١٩١٨ أصدر كتابين هما: «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» وكتاب: «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النقابية». وفي أثناء سجنه في سنة

في الزمان هي كيانات حقيقية موجودة فعلاً في الواقع الخارجي كموجودات قائمة برؤوسها.

وكانت ثمرة محاضراته عن ليبنتس كتاباً جيداً بعنوان «فحص نقدي لفلسفة ليبنتس» وقد نشر سنة ١٩٠٠ وفي هذا الكتاب ذهب إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هي من ناحية انعكاس لدراسته المنطقية، ومن ناحية أخرى مذهب شعبي قصد به إلى تثقيف عامة الجمهور وتقوية إيمانه، وهو مذهب يخالف ما كان ليبنتس يعتقد حقا.

ويولي رسل أهمية خاصة، فيما يتعلق بتطوره الفكري، لتعرفه إلى إنتاج جوزيه بيانو Peano (١٨٥٨ - ١٩٣٢) الرياضي الإيطالي العظيم، وذلك أثناء حضوره مؤتمراً دولياً في باريس في سنة ١٩٠٠. وكان رسل لم يطلع بعد على إنتاج جوتلوب فريجه G. Frege الذي حاول رد الحساب إلى المنطق في كتابه المشهور: «القوانين الأساسية لعلم الحساب» (سنة ١٨٩٣ - سنة ١٩٠٣). لكن قراءته لمؤلفات بيانو سرعان ما أثمرت ثمارها في تفكير رسل، هذه الثمار التي كشف عنها في كتابه «مبادئ الرياضيات» الذي ظهر سنة ١٩٠٣.

وكان رسل قد انتهى من تحرير المسودة الأولى لهذا الكتاب عند نهاية سنة ١٩٠٠، لكنه في سنة ١٩٠١ اصطدم بعقبة وصفها بأنها مناقضة antinomy في منطق الأصناف. فإنه عرّف العدد الأصلي بأنه «صنف لكل الأصناف المشابهة لصنف معلوم» («مبادئ الرياضيات» ص ١١٥ ط ٢ سنة ١٩٣٧). والمشكلة هي: هل صنف كل الأصناف عضو في هذه الأصناف، أو ليس بعضو؟ وقد بعث رسل إلى فريجه برسالة يجبره فيها بوجود هذه المناقضة ويسأله حلها. وقد أجابه فريجه بأن علم الحساب مترنخ. ولما فكر رسل في الأمر ملياً، اكتشف أن حل المشكلة يقوم في النظرية التي سماها باسم «نظرية الأنماط» Theory of types.

وفي سنة ١٩١٢ أصدر رسل كتاباً موجزاً بعنوان: «مشاكل الفلسفة» فيه تناول المشاكل الرئيسية في ميدان الفلسفة بوجه عام.

ثم بلغ رسل أوج نضوجه في العمل المشترك الذي قام به هو وألفرد نورث هويتهد بعنوان Principia Mathematica ويعد من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ الفكر البشري، ويتألف من ثلاثة مجلدات ظهرت من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٣. وفيه وضعاً فلسفة الرياضيات على أساس جديد، هو

في سنة ١٩٦٢ ومن ضمن نشاطه في تلك الفترة انشاؤه مع آخرين مثل سارتر ما عرف باسم «محكمة رسل» لمحكمة مثيري الحروب، والمقصود خصوصاً أميركا في حربها في فيتنام. لكنها كانت محكمة أدعى إلى السخرية والاستهزاء منها إلى أن تؤخذ بمأخذ الجد. وكانت خنزوانة من شيخ هرم جاوز التسعين يحرص على أن يظل اسمه يتردد على مسامع الناس بأي ثمن.

أما عن حياته الخاصة، فإنه طلق زوجته الثالثة في سنة ١٩٥٢ وتزوج للمرة الرابعة في نفس السنة من قصصية أمريكية تدعى أديث فنش Edith Finch ويعجب المرء لحرصه الغرب هذا على معاودة الزواج رغم تطبيقاته المتوالية.

وفي سنة ١٩٤٤ كانت قد أعيدت له الزمالة في كلية الثالث في كمبردج وفي سنة ١٩٤٩ ألقى سلسلة أحاديث في الإذاعة البريطانية BBC في موضوع: «السلطة والفرد».

وفي سنة ١٩٥٠ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

١ - ما هي مهمة الفلسفة في العصر الحاضر :

نشأ رسل في فترة ووجهت فيها الفلسفة بهجمات عديدة خصوصاً من جانب المذهب الوضعي وأصحاب النزعة العلمية المغالية، ودعاة الواقعية - تهدف إلى تقليص مهمة الفلسفة.

وقد أدلى رسل بدلوه في هذه المسألة، ورأيه هو أن مهمة الفلسفة ليست تقوم في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل. ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً برأسه: فدراسة الكواكب، مما يدخل الآن في علم الفلك، كانت كلها داخلة في الفلسفة. وكتاب نيوتن العظيم عنوانه: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية». ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة، ثم استقلت وكوّنت ما يسمى باسم علم النفس «فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمى: فلسفة».

ثم إن هناك مسائل ستبقى - مهما فناء لنا - غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني، اللهم إلا إذا صارت قواه من

١٩١٨ ألف كتابه: «المدخل إلى الفلسفة الرياضية» وهو موجز جيد لأبحاثه في المنطق الرمزي وفلسفة الرياضيات، وقد نشره سنة ١٩١٩. وفي سنة ١٩٢١ نشر كتابه «تحليل العقل»، وفي سنة ١٩٢٧ كتاب: «تحليل المادة»، وفي سنة ١٩٣١: «النظرة العلمية»، وفي سنة ١٩٣٤: «الحرية والتنظيم من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٩١٤»، وفي سنة ١٩٣٥: «الدين والعلم»، وفي سنة ١٩٣٨: «السلطة» تحليل اجتماعي جديد.

وعين أستاذاً في كلية المدينة في جامعة نيويورك، فأثار تعيينه احتجاجات عنيفة من جانب رجال الدين ودافعي الضرائب، ضد «عدو الدين والأخلاق» هذا، كما نعتوه. ففصلته الجامعة واستصدرت حكماً من إحدى المحاكم بأنه «غير جدير بأن يقوم بتدريس الفلسفة في كلية الجامعة في نيويورك» كما ذكر ذلك رسل تحت اسمه على صفحة عنوان كتابه: «بحث في المعنى والحقيقة» (سنة ١٩٤٠)، وكان ذلك وصمة عار ما بعده عار على جبين الجامعات الأمريكية والقضاء الأمريكي وعقيلة الشعب الأمريكي بعامه. وحاولت مؤسسة بارنس Barnes Foundation في نيويورك أن تزيل وصمة العار هذه فعينته أستاذاً فيها، لكنها ما لبثت بسبب الاحتجاجات من كل جانب أن فسخت عقدها معه مما اضطره إلى رفع قضية أمام المحاكم الأمريكية، وكسب القضية لأسباب شكلية بحجة تتعلق بنصوص العقد.

وتزوج رسل للمرة الثالثة في سنة ١٩٣٦ من هيلانة برثشيا سبنس Helen Patricia Spence وكانت تساعده في تحضير مواد كتابه: «الحرية والتنظيم».

وهاجم الفاشية في كتابه: «في مدح البطالة ومقالات أخرى» (سنة ١٩٣٦). ونخل عن النزعة إلى السلام، واندفع في الاتجاه المضاد، أي الدعوة إلى الحرب وتمجيدها، اندفاعاً شديداً ابتداء من سنة ١٩٣٩، واستمر في هذا الاتجاه الجديد حتى بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها في سنة ١٩٤٥، فراح يبحث أميركا على ضرب روسيا بالقبلة الذرية حينما كانت أميركا لا تزال تحتكر وحدها هذا السلاح الرهيب.

لكنه تحول من جديد إلى السلام في سنة ١٩٤٩ حين دعا إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبار قادة العالم السياسيين يحثهم فيها على نزع السلاح. واستمر في هذا الاتجاه الجديد القديم حتى وفاته. ومن هنا نجد أنه يهاجم أميركا لتورطها في حرب فيتنام، ويأخذ بجانب كوبا في أزمة الصواريخ المشهورة

نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم. فمن ذلك المسائل التالية:

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية، أو هو مجرد تلاق عارض لمجموعة من الذرات؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون، يؤمّل في نمو مستمر مطرد للحكمة، أو هو عارضٌ على كوكب صغير مصيره المحتوم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة؟

هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون، أو أن أهميتهما هي فقط بالنسبة إلى الإنسان؟

حقاً لقد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة، ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والاحكام بحيث تعد نهائية. وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل، وفي جعلنا نشعر بأهميتها، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حل لها، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون.

«قيمة الفلسفة ينبغي أن تنشأ - على النحو الأوسع - في عدم يقين إجاباتها. إن الإنسان الذي لم يشد حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجين الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الإدراك العام، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو عصره، ومن معتقدات نمت في ذهنه دون تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكر. والعالم يبدو لمثل هذا الإنسان كأنه نهائي واضح، محدد المعالم، والأمور المألوفة لا تثير عنده تساؤلات، وهوينبذ - باحتقار - الممكّنات غير المألوفة. لكن حين يبدأ في التفلسف، يجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدم عنها غير حلول ناقصة كل النقص. والفلسفة، وإن كانت غير قادرة على أن تجربنا بيقين عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها، فإنها قادرة على اقتراح إمكانيات عديدة توسّع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاعية».

كذلك للفلسفة قيمة أخرى، ربما كانت قيمتها الرئيسية، مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناشئة عن هذا التأمل. إن حياة الرجل المقود بالغرائز هي حياة حبسية داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية، وقد تشمل الأسرة،

والأصدقاء، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلا من حيث أنه يمكن أن يساق أو يعيق أو يدخل في نطاق الرغبات الغريزية. وإحدى وسائل النجاة من هذا المحيط الضيق الذي تسيطر عليه الحياة الشخصية المبنيّة على الغرائز هي التأمل الفلسفي الذي يجد رضاه في كل توسيع لدائرة الذات، وفي كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل، وبالتالي من الذات المتأملّة.

وخلاصة القول هي أن الفلسفة ينبغي أن تدرس، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها، إذ لا تعرف - في الغالب - جوابات نهائية صحيحة لها، ولكن تدرس من أجل هذه المسائل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن، ويغني خيالنا العقلي، وتقلل من التوكيد الدوجماتيقي الذي يغلق السبيل أمام العقل في التأمل قبل كل شيء. نحن ندرس الفلسفة لأنه من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة يصير العقل هو نفسه عظيماً، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون، الذي هو أسمى تحرر ننشده («مشاكل الفلسفة» ص ١٥٣ - ١٦١، أكسفورد سنة ١٩١٢).

٢ - معرفتنا بالعالم الخارجي:

ويقترح رسل للفلسفة منهجاً جديداً يسميه باسم «منهج التحليل المنطقي method of logical analytic، عرضه في كتابه: «معرفتنا بالعالم الخارجي» (سنة ١٩١٤). وهو ليس منهجاً جديداً في الواقع، بل سبقه إليه مؤسس المنطق الرياضي في القرن التاسع عشر خصوصاً جورج بول Boole وجوزبه بيانو Peano وجوتلوب فريجه Frege. ويسمى هذا المنهج أيضاً باسم «الذرية المنطقية» Logical atomism.

وهذا المنهج يستخدم نتائج المنطق الرياضي ونتائج التقدم في فلسفة الرياضيات وفي ميدان الرياضيات نفسها، ويستخدم ما أتت به من تعبيرات مثل: صنف class، إضافة relation، نظام order - ابتغاء إيضاح بعض المشاكل التقليدية في الفلسفة، ورسائل إنما يعني منها بتلك المتعلقة بطبيعة العالم الخارجي، والعلاقة بين عالم الفيزياء وعالمنا المحسوس المؤلف للإدراك العام، كما يهتم بمشكلة المكان والزمان، والاتصال واللامتناهي، والعالية. ورسائل في كتابه هذا: «معرفتنا بالعالم الخارجي» - يحاول تطبيق منهج التحليل المنطقي في حل هذه المشاكل، زاعماً أن هذا المنهج كفيل بحلّها أو في القليل بإيضاحها. غير أنه سرعان ما يتدارك نفسه من هذه الدعوى

عاجزا عن تبرير أي استدلال، كما لا يمكن إثباته بالاستقراء لأن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب.

كذلك يعني رسل على هيجل أنه خلط المنطق بالميتافيزيقا.

ويتهيئ رسل من هذا النقد الى الادعاء أن المنطق الرياضي هو وحده الكفيل بأن يزودنا بالأداة اللازمة لحل المشاكل الفلسفية.

ما هو المنطق الرياضي في نظر رسل؟ انه في آن واحد فرع من الرياضيات ومن المنطق القابل للتطبيق على الرياضيات. وخاصيته الرئيسية هي أنه شكلي بحث، مستقل عن كل مادة أو موضوع. وموضوعه هو القضايا، والنمط الرئيسي في القضايا هو القضايا الذرية Atomic propositions مثل: «سقراط انسان» والقضايا الجزيئية Molecular، وهي قضايا ذرية إلا أنها ربطت بالأدوات: «او العطف، إذا، أو، الا اذا، ثم القضايا العامة» (الكلية) مثل: «كل انسان فان» كذلك لا بد من معرفة بعض الحقائق غير المستمدة من التجربة مثل استنتاجنا ان «كل انسان فان» من مشاهدة ما جرى لمن نعرف من الناس. فهذا الاستنتاج يقوم على معرفة قبلية غير مستمدة من فحص التجربة، لأن التجربة لا تعطينا إلا أحوالا جزئية. فهناك اذن حقائق عامة اما أنها بيّنة بنفسها، وأما أنها مستنتجة من حقائق أخرى عامة. ثم بشرع رسل في تطبيق منهج التحليل المنطقي على مشكلة عويصة من مشاكل الفلسفة التقليدية وهي مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ وهي مشكلة المعرفة بعامة. فيقول: ان المعرفة على نوعين:

١ - علمنا بموضوعات الحياة اليومية: الأثاث الذي نجلس عليه، البيوت التي نسكنها أو ندخلها، الناس الذين نختلط بهم، الخ.

٢ - علمنا بقوانين المنطق.

ويمكن أن نسمي هذه المعرفة بالمعطيات الصلبة hard data لأن من النادر أن نشك فيها، وإذا حاك في صدرنا شك عنها فسرهمان ما يتبدد. وربما كانت غالبيتنا تميل الى أن تضيف إلى هذه المعطيات الصلبة بعض الحقائق المستمدة من الذاكرة، وبعض العلاقات المكانية والزمانية وبعض المقارنات مثل أن هذا اللون شبيه بهذا اللون.

ويرى رسل أن هناك بعض المعتقدات التي يمكن

العريضة فيصرح بأن النتائج التي وصل إليها ليست نهائية، بل هي مجرد محاولات ناقصة. لكنه يصرّ مع ذلك على القول بأن أي حل أكمل سينكشف، فإنه لا محالة مبنّي على منهجه هذا في التحليل المنطقي!!

ويستهل رسل بحثه بالفحص عن فلسفتين سائدتين آنذاك، هما فلسفة برادلي، وفلسفة برجسون - إبتغاء الكشف عما فيها من «أخطاء» بحسب زعمه. أما برادلي فإن رسل يأخذ عليه أنه وجد أن عالم الحياة اليومية مليء بالتناقض، فحكم عليه بأنه مظهر appearance فحسب، وليس واقعاً حقيقياً Reality. ويقول رسل أن خطأ برادلي هو أنه حاول أن يحدد طابع العالم بواسطة البرهان العقلي الخالص دون الاستناد إلى التجربة والبحث فيها.

أما برجسون - هكذا يرى رسل - فقد اعتقد أن الواقع يتصف أساساً بالنمو والتغير المستمر، فاستنتج من هذا أن المنطق والرياضيات والفيزياء هي من الاستاتيكية بحيث لا يمكن أن تصف الواقع وتقرر قوانينه، وأنه لا ادراك للواقع لا بد من ملكة أخرى هي الوجدان intuition. ويرى رسل أن برجسون أخطأ خطأ مزدوجاً:

(الأول) هو أنه وقد تصور أن الحياة تطور وتغير مستمر فانه افترض أن باقي العالم لا بد أن يكون كذلك: في تطور وتغير مستمر. وقد أخطأ برجسون - في نظر رسل - لأنه لم يدرك أن الفلسفة عامة تشمل كل الكون، ولا تقوم على علم واحد بعينه هو هنا علم الحياة

(والثاني) هو أن إلحاحه على الحياة يوحي بأنه اعتقد أن الفلسفة تهتم بمصير الانسان، بينما الواقع - في نظر رسل - هو أن الفلسفة انما تهتم بالمعرفة لذات المعرفة لا من أجل جعل الناس سعداء.

فان قيل لرسل ان المنطق استعمله الفلاسفة من قبل في حل المشاكل الفلسفية، أجب أن ذلك كان على نحو ناقص غير سليم. فالقياس قد أهمل شيئاً فشيئاً، والمنطق الاستقرائي الذي دعا اليه فرائسس يكون وجون استيورت مل قد تبين أنه غير واف بالمطلوب، لأنه لا يستطيع أن يبين لماذا نحن نعتقد في قرارات مثل أن الشمس ستشرق كل صباح. واعتقدنا في العلية المطردة لا يمكن أن يكون قبلها a priori لأنه معقد جداً إذا ما صيغ بدقة، كما لا يمكن عده مصادرة postulate، وإلا لكان

العناصر الأخيرة في تركيب المادة» (التصوف والمنطق ومقالات أخرى» ص ١٢٨) ويقول أيضا «أن معطيات الحس هي من بين عناصر العالم الفيزيائي الأخيرة تلك التي تصادف أننا على وعي بها» (الكتاب نفسه ص ١٤٣).

على كل حال، يمضي رسل في بيان ما هو الشيء، فيقول أن الأشياء الثابتة يمكن بناؤها منطقيا إذا وجدنا طريقة لبناء ما نسميه عادة باسم «مظاهر الشيء الواحد». لكن وجود نوع من الاتصال (أو الاستمرار) بين الظواهر وأن كان ضروريا فإنه لا يكفي لتحديد الشيء، بل تحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى كون مظاهر الشيء الواحد تخضع لقوانين فيزيائية معينة.

لكن القول بأن الشيء هو تركيب منطقي ليس معناه أن من الممكن الاستغناء عن التكلم عن الأشياء المادية بوصفها موجودات. فمثلاً «المنضدة» على الرغم من أنها من ناحية التحليل الفلسفي المنطقي هي مجرد تركيب منطقي مؤلف من معطيات الحس، فإنه يحق لنا أن نقول إنه توجد منضدة. فلاغراض اللغة العادية يحق لنا أن نستمر في التحدث عن المناضد والأشجار، إلخ... على الرغم من أننا نعلم أنها مجرد تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحس.

ويحلل رسل قضايا الوجود مثل: يوجد ناس في كانتون (في الصين)، لكني لا أستطيع أن أدل على واحد بالذات. لأي لا اعرف أحدا هناك. هذه القضية يقول عنها رسل انها تتعلق بأفراد واقعيين حاضرين. «أن الوجود هو أساسا خاصية لدالة قضائية» (المنطق والمعرفة» ص ٢٣٢). والفارق بين القضية والدالة القضائية (وهذا الاصطلاح مأخوذ من الرياضيات) هو أن القضية محددة الحدود، بينما الدالة القضائية تحتوي على مجهول أو أكثر، ولهذا فإن القضية لا تختمل إلا الصدق أو الكذب، أما الدالة القضائية فلها أحوال: فتكون صادقة ان وضعنا مكان المجهول حداً مناسباً، وتكون كاذبة إذا وضعنا مكان المجهول حداً باطلاً أو غير مناسب، وتكون خالية من المعنى إذا وضعنا حداً لا يعطي أي معنى في سياق القضية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٣١٤ - ٣١٧).

٣- تحليل العقل:

لكن فكر رسل يتطور ابتداء من سنة ١٩٢٠، فينبذ دور معطيات الحس في تكوين المعرفة، بعد أن كان يجمع بينها وبين

استبعادها من هذه المعطيات: من ذلك الاعتقاد أن الموضوعات تبقى حين لا نكون مدركين لها. من هذا النوع أيضا اعتقاد وجود عقول وأشياء خارج عقلنا يكشف عنها التاريخ والجغرافيا. وهذه الأمور يمكن أن تسمى «معطيات لبنة» soft data لأن من الممكن وضعها موضع الشك، وهي مأخوذة من اعتقادنا في المعطيات الصلبة. والمشكلة هي في تحديد هل وجود شيء ما خارج معطياتنا الصلبة يمكن أن يستنتج من هذه الأخيرة. ويصوغ رسل السؤال على النحو التالي: هل توجد أشياء مستقلة عن «ذواتنا» فيها من الغموض بحيث لا يمكننا من حل المسألة؟ والأمر الواضح هو أن مظاهر الشيء - لونه وشكله وحجمه - تتغير بحسب قربنا منه، أو بعدنا عنه، أو دوراننا من حوله. ورسل يسمي هذه المظاهر: «معطيات الحس». فلنأخذ إذاً دُرنا حول هذا الشيء وجدنا أن معطيات الحس تتغير، وذلك بحسب حركاتنا حوله. فالأشياء مشاهدة من منظور معلوم لشخص ما هو «عالم خاص» بهذا الشخص. وكذلك لكل عقل اخر عالمه الخاص في نظره إلى الأشياء. وعلى هذا النحو يمكن تحديد شيء ما بأنه «صنف» class كل منظوراته. وهذا أسلم من استنتاج شيء يكشف نفسه عن طريق هذه المنظورات perspectives. والمنظورات واقعية حقيقية وتؤلف معطيات صلبة، أما الشيء فأمر مستنتج ويمكن أن يكون خطأ. و«الصنف» هو مجرد تركيب منطقي ونحن بهذا قد أحللنا تركيباً منطقياً محل كيان مستنتج. وهذا التفسير يتفق مع الوقائع، ولا يتعارض مع أية بنية تجريبية، وخال من أي تناقض منطقي.

وعلى هذا النحو ظن رسل أنه استطاع أن يحل مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ انه يقرر أن موضوعات الفيزياء والادراك العام هي تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحس. يقول: «أعتقد أن من الممكن أن نقرر بوجه عام، أنه بالقدر الذي به يمكن التحقق من صحة الفيزياء والادراك العام، لا بد انه من الممكن تفسيرها عن طريق معطيات الحس وحدها» («معرفة العالم الخارجي» ص ٨٨ - ٨٩).

لكننا نجد رسل في اوائل سنة ١٩١٥ - أي بعد ظهور هذا الكتاب بقليل - يقول في محاضرة ألقاها ونشرت بعد ذلك ضمن كتابه «التصوف والمنطق» (سنة ١٩١٨) يقول «انه بينما جزئيات الفيزياء الرياضية هي تركيبات منطقية ورموز مفيدة، فإن معطيات الاحساس والموضوعات المباشرة للبصر أو اللمس أو السمع توجد خارج العقل، وهي فيزيائية محضة، ومن بين

ونفترض أن مجموع الأعداد الأولية التي عددها E هو دائماً E وإذا وضعت هذا الفرض، فإن من السهل أن تبرهن عليه بالاستنباط. لكن، إلى أي مدى يمكن رد الاستقراءات العلمية العادية، مثل: «النحاس موصل للكهرباء» - إلى تحصيلات حاصل؟ هذا سؤال في غاية الصعوبة وغامض جداً. فثمة تعريفات عديدة ممكنة للنحاس. والجواب يتوقف على التعريف الذي أخذ به ومع ذلك فلست اعتقد أن العلاقات بين المفاهيم - مما يبرر قضايا مثل القضايا التي على صورة: كل أ هي ب - يمكن دائماً أن تردّ إلى تحصيلات حاصل. وإني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين هذه المفاهيم لا يمكن اكتشافها إلا بطريقة تجريبية ولا يمكن - لا عقلياً ولا نظرياً - البرهنة عليها منطقياً («المعرفة: مداها وحدودها» ص ٤٠). ويبحث رسل في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال، وينتهي إلى النتائج التالية:

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتملاً، مهما تكن وفرة عدد الأحوال الموافقة.

٢ - إذا لم نضع حدّاً لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين أ، ب الداخليتين في الاستقراء، فإنه يمكن أن يتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه، بل وأيضاً باطل، أعني أنه إذا اعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنتسب إلى صنف آخر هو ب، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ - إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم.

٣ - ما يسمى بـ «الاستقراء الشرطي» hypothetical induction - وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حققت - لا يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط، لأنه إذا كانت ق هي النظرية، وأ هي صنف الظواهر، وب صنف نتائج ق، فإن ق تكافئ «كل أ هي ب» والبيّنة لـ ق تحصل بالعد البسيط.

٤ - إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد. والادراك العلمي العام ينفر، عملياً، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

٥ - الاستنتاجات العلمية، إن كانت صحيحة بوجه عام،

التركيب المنطقي في إدراك الأشياء. إذ نجده في عرضه لتطور فكره حوالي سنة ١٩٢٠ يقول في كتابه «تطور فلسفتي» (وقد ظهر سنة ١٩٥٩): «في كتابي «تحليل العقل» (سنة ١٩٢١) تخلّيت بوضوح عن معطيات الحس» («تطور فلسفتي» ص ١٣٥) - أي أنه تخلّى عن نظريته القائلة بأن الاحساس فعل معرفة وأن معطيات الحس موضوعات فيزيائية للوعي النفسي. وتبعاً لذلك لم يعد رسل يقول بوجود شعور (وعني) منا بوجود أشياء فيزيائية في الخارج - وقد تأدى به ذلك إلى نوع من الموحودية Solipsism، وانتهى إلى التصريح بأن «الأحكام السابقة والعادة هي التي تجعلنا نقول بوجود العالم» («النظرة العلمية» ص ٩٨). وإذا كانت تجربتي تدلني على وجود عقول أخرى، «فانه من ناحية المنطق المحض، يمكن أن تكون عندي هذه التجربة دون أن توجد عقول أخرى» («تطور فلسفتي» ص ١٩٥).

٤ - الاستقراء العلمي:

وفي كتاب «المعرفة الانسانية: مداها وحدودها» (سنة ١٩٤٨) يبحث في الاستقراء العلمي ومبرراته. ما الذي يبرر الانتقال من جزئيات محدودة بالضرورة إلى تقرير قانون عام وضروري؟ وهل القوانين ضرورية، أو احتمالية؟

وفي هذا السبيل يبحث رسل في طابع ما تقرره القوانين: هل هي تقرر علاقات مفهوم، أو مجرد علاقات اندراج بين الأصناف؟. وينتهي إلى القول بأن هذه العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension «ذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكناً، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفاهيم المعبر عنها لا تبدو لنا غير محتملة. وقضية مثل: المناطقة الذين تبدأ أسماؤهم بحرف Q يعيشون في الولايات المتحدة الأميركية يمكن، بالاحصاء التام، أن تكون صحيحة. لكن لا يمكن أن نعتقد ذلك استناداً إلى أسس استقرائية، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي، وليكن اسمه Quetelet، يترك وطنه حينما يشتغل بالمنطق. وما يفعله الاستقراء، في أحوال مناسبة، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفاهيم. ويمكن أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبين أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل. فقد نلاحظ أن:

$$1 + 2 = 3$$

$$1 + 2 + 3 = 6$$

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

الاعتقاد بأن أي سبب في ب - فإنه في حالة معطاة إذا كانت أ تحدث ولا نستطيع أن نلاحظ هل ب حدثت أو لم تحدث، فإن من المحتمل أن تحدث. ويرى رسل أن من مزايا هذه المصادرة أنها تبرر الاعتقاد في وجود عقول أخرى.

تلك هي المصادرات الخمس الخاصة بالاستنتاجات غير البرهانية. وهي مصادرات فقط، لأنه لا يمكن البرهنة عليها لا قبلًا، ولا بعدًا عن طريق التجربة، لكننا نصادرها عليها مصادرة، أي نسلم بها لأنها تفيد في تحديد الاستنتاج العلمي.

٥ - الأخلاق والدين:

«كل نشاط إنساني ينبثق من ينبوعين: الدافع والشهوة» (مبادئ إعادة البناء الاجتماعي، ص ١٢). وليست هذه الشهوة واعية، بل هي لا واعية. والتعبير عن الدافع الطبيعي هو في حد ذاته أمر خير، لأن الناس يملكون «مبدأً مركزيًا للنمو، واندفاعًا غريزيًا وتنادي بهم في اتجاه معين، كما تشد الأشجار الضوء» (الكتاب نفسه ص ٢٤) لكنه بعد ذلك يرجع النشاط الانساني إلى «الغريزة، والعقل والروح» (الكتاب نفسه ص ٢٠٥). فالغريزة هي ينبوع الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية على الغريزة. أما الروح فهي مبدأ المشاعر اللاشخصية وتمكننا من العلو على السعي إلى إرضاء الشهوات الشخصية المحضة وذلك بالشعور بنفس الاهتمام بالنسبة إلى مسرات الناس وأحزانهم لو كانت مسراتنا وأحزاننا نحن.

مراجع

- *The Philosophy of B. Russell*, edited by P. A. SCHILPP, Library of Living Philosophers, New York, 1944.
- BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development*, 1958.
- BERTRAND RUSSELL, *Autobiography*, vol. 1, 1967, vol. II, 1968.
- A. WOOD, *The Passionate Sceptic*, 1957.
- C. A. FRITZ, *Bertrand Russell's Construction of the External World*, 1952.
- E. RIVERSO, *Il pensiero di Bertrand Russell*, 1958.
- H. GOTTSEHALK, *Bertrand Russell*, 1962.
- P. E. JOURDAIN, *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell*, 1918.
- A. DORWARD, *Bertrand Russell*, 1951.

فيجب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية، تقرّر خاصية تركيبية synthetic للعالم الواقعي، أو جملة خواص من هذا النوع. وصدق القضايا التي تقرّر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتملاً بواسطة أي برهان من التجربة لأن أمثال هذه البراهين، حين تتجاوز التجربة الموجودة حتى الآن، تتوقف من أجل صحتها على مبادئ موضوع البحث (الكتاب نفسه ص ٤١٧ - ٤١٨).

ويبحث رسل طويلاً في مبادئ المعرفة العلمية، وينتهي إلى استخلاص خمسة مبادئ أو مصادرات وهي:

١ - مصادرة شبه الاستمرار quasi-permanence ومفادها أننا إذا أعطينا الحادث أ، فإنه يحدث غالباً أن حادثاً مشابهاً جداً لـ أ يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المصادرة تمكننا أن نعمل - مثلاً - بتصور الإدراك العام للشخص أو الشيء دون أن نلجأ إلى المفهوم الميتافيزيقي للجوهر.

٢ - مصادرة الخطوط العلية القابلة للفصل separable causal lines. ومفادها أن من الممكن في أحوال كثيرة أن نكون سلسلة من الأحداث بحيث يمكن من عضو واحد أو عضوين في السلسلة أن نستنتج شيئاً عن باقي الأعضاء. وهذا مبدأ أساسي في الاستقراء العلمي، لأنه على أساس فكرة الخطوط العلية نستطيع أن نستقرئ الأحداث البعيدة من الأحداث القريبة.

٣ - مصادرة الاتصال المكاني - الزماني، وهي تفترض مقدماً المبدأ الثاني وتشير إلى الخطوط العلية، وتنكر الفعل من بعد، وتقرر أنه حين يوجد ارتباط على بين أحداث غير متصلة، فإنه ستكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

٤ - المصادرة البنوية structural وتقرر أنه حينما يحدث عدد من المركبات المتشابهة في البنية حول مركز هي غير مفصولة عنه كثيراً، فإنه في عامة الأحوال تكون كلها أعضاء في خطوط علية أصلها في حادث ذي بنية مشابهة يحدثه في المركز. لنفرض مثلاً أن عدداً من الأشخاص وافقون في ميدان عام في مواضع مختلفة وهناك خطيب يخطب أو جهاز راديو يذيع، وهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة، فإن هذه المصادرة تضيي احتمالاً سابقاً على الاستنتاج القائل بأن تجاربهم المختلفة مترابطة عليةً بالأصوات التي يثبها الخطيب أو الراديو.

٥ - مصادرة قياس النظر، وتقول انه إذا كان - حين يلاحظ صنفان من الأحداث أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى

رنوفيه

Charles Renouvier

فيلسوف فرنسي، مؤسس مذهب «الشخصية».

ولد في مونبلييه في ١٨١٥/١/١ وتعلم في مدرسة الهندسة Ecole Polytechnique حيث تخصص في الرياضيات والعلوم الطبيعية، وتأثر بأستاذه أوجيست كورت وأنطوان كورنو Cournot.

وفي سنة ١٨٤٨ نشر كتاباً بعنوان: «المتن الجمهوري للإنسان والمواطن» Manuel républicain de l'homme دفاعية إلى الاشتراكية. لكن إنقلاب ديسمبر سنة ١٨٥١ الذي قام به نابليون الثالث خيب آماله. ولم يتول أي منصب أكاديمي، بل انقطع للتأليف في الفلسفة.

وفي سنة ١٨٦٧ بدأ يصدر هو وصديقه François Pillon حولية فلسفية بعنوان: «الحولية الفلسفية» - L'année philosophique، وفيها كان ينشر أفكاره ومذهبه.

وظل نشيط الانتاج حتى توفي في أول سبتمبر سنة ١٩٠٣ في باريس.

مذهبه

١ - النسبية والظاهرية:

كان لقراءة كتب كنت Kant الأثر الحاسم في تطور فكر رنوفيه، مما جعله يتصور مهمته أنها مواصلة كنت، ولكن على نحو فيه تجديد للكتنية. وفي هذا يقول في مقدمة كتابه الرئيسي: «بحث في النقد العام»: «إني أصرح بوضوح بأنني إنما أتابع كنت. وكما أن الظلموح أمر ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس، فإني أطمح إلى أن أتابع - بجد - في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا» (صفحة ١٨٥٤).

لكنه في الوقت نفسه تأثر بوضعية استاذة أوجيست كورت. ومن هنا يرى مع الوضعيين «إمكان رد المعرفة إلى قوانين الظواهر» والمعرفة عنده محدودة بالظواهر، وتعلق بالظواهر. ومن هنا ينعت مذهب أيضاً بنعت مذهب الظواهر phénoménisme. ويرفض فكرة الشيء في ذاته عند كنت. فالظواهر - في نظره - ليست ظواهر لأشياء في ذاتها كما يقول كنت، بل هي تمثل ذاتها، وهي جزء من التجربة وكل الوقائع

هي ظواهر لنفسها، لا لأشياء. ومن هنا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته. وكل ما في التجربة هو علاقات أو إضافات. ولذا يرى أن الفكر في ذاته، أو الجوهر في ذاته، وما شاكل ذلك مجرد أوهام ميتافيزيقية كخرافات الشعوب البدائية وتعويذاتهم. وتبعاً لذلك لا يوجد «مطلق»، بل كل شيء نسبي إلى غيره وعلاقته به، وبالجمله: إضافة relation. . . ولذا يقول: «كل شيء نسبي: هذه الكلمة الكبرى للشك، هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في العصر القديم، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في المنهج الحديث، وبالتالي في العلم، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام» (الكتاب نفسه، ص ١١١).

ويرى أن الغرض من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر، ويريد أن يستبدل بفكرة الجوهر: «فكرة القانون» و«الوظيفة» بالمعنى العلمي. ويقصد بـ «القانون» ظاهرة مركبة، تحدث أو تستحدث على نحو ثابت، وتمثل علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى عديدة» (الكتاب نفسه، ص ١٢٣). والنظام الموضوعي كله هو تركيب لروابط وتركيب لقوانين. ومهمة العلوم في مجموعها هي التشييد التدريجي لهذه التركيبات. وبالجمله فإن مبدأ المعرفة هو العلم، وغاية المعرفة هي قوانين الظواهر.

وينعى رنوفيه على كنت أنه لم يتخلص نهائياً من الأفكار الميتافيزيقية، ولهذا يقول عن فلسفة كنت أنها «تضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها لا ندري ما هي، وأشياء في ذاتها noumènes مجهولة، ومن فوقها تضع اللامشروط المحض على أنه الحقيقة العليا، وتنزل الى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية - القليلة الاختلاف عن الوهم - كل ما هو ظاهرة، وبالتالي الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية» (مقدمة كتاب «الشخصية»، باريس سنة ١٩٠٣). ولهذا يقول فوفيه عن رنوفيه «إنه وقد تبين في العالم بقية من الميتافيزيقا الحقيقية، نبذها ولهذا أنزل الكتنية من السماء إلى الأرض، من المنطقة العالية للأشياء، في ذاتها إلى المنطقة المحيطة للظواهر» (فوفيه Fouillée: «الكتنية المحدث في فرنسا» مقال في «المجلة الفلسفية» سنة ١٨٨١ ص ٣).

٢ - الشخصية:

وبما يأخذه على كنت أيضاً أن كنت أنكر الشخصية. لكنه يفهم الشخصية فهماً خاصاً، ويسمى مذهب باسم الشخصية أو الشخصانية personalisme وخلاصة هذا المذهب كما قدمها رنوفيه نفسه هي:

يهاجم نظرية تداعي المعاني والنزعة الحسية. يقول: «إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات، بدرجة ما، والشعور. وبعبارة أخرى: لا يوجد احساس دون نوع من الإدراك الحسي، إذا فهمنا من هذه الكلمة الأخرى القول بالموضوع الملقى في الشعور. وليس ثم إدراك دون تطبيق - واضح أو غامض - للمقولات» («بحث في علم النفس العقلي» باريس، سنة ١٩١٢ ج ١ ص ٥٩) إن علم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنفها، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة، والتحليل في حاجة إلى خيط حاد، ولا مفر من السوابق التركيبية. والوقائع العامة التي تسمى «مقولات» تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثا تحاول استنباطها (الكتاب نفسه ج ١ ص ٦٢).

وهو يرفض الجبرية، كما يرفض الفكرة النوميائية للحرية عند كنت ويقول: «لقد تبين لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية، وهي أيضا لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعيدة للظواهر. والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي. إن الحرية شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل. والحرية هي وحدها التي تفسر وجود الخطأ في العالم، وهي وحدها التي تقرر الامكان الأخلاقي لبلوغ الحق بالتطبيق المباشر لشعور مستيقظ دائما. والحرية - أخيرا - إذا كنت أؤكد أنها فلائها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ٥٧).

ويؤكد رنوفيه أن «الحرية هي الماهية الأخيرة والجوهر الأسمى للشخصية الانسانية» (ج ٢ ص ١٠٢). كما يؤكد الحرية في الأحداث التاريخية وانتفاء الجبرية والحتمية في مجرى التاريخ ويستبدل بالنظرة التركيبية للتاريخ - كما نجدها عند هيجل - نظرة تحليلية.

ولايضاح دور الحرية في أحداث التاريخ، كتب رنوفيه قصة تاريخية بعنوان: «لا في زمان» Uchronie، فيها يرسم «مخططا تاريخيا لتطور الحضارة الأوروبية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث». كما ورد في عنوانها الفرعي. وفي هذه القصة يريد أن يبين أنه «لو كان الناس قد آمنوا بإيمان راسخا صلبا بتجربتهم في عصر من العصور، بدلا من الاقتراب من الايمان بالحرية ببطء شديد، وعلى نحو غير مشعور به، ويتقدم

كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) تفترض ذاتا، أعني الشعور نفسه متمثلا. وكل امتثال هو رابطة، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون. والقانون إضافة (=علاقة) عامة. وأعم الإضافات - والتي تفترضها سائرنا - هي الإضافات نفسها. وهذه المقولة الأولى، منظورا إليها لا بطريقة مجردة ولكن في مسرح امتثال حي، هي قانون الشعور، أو الشخصية، التي تشمل، في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكلها: الزمان والمكان، والكيف، والكم، والعلية، والغائية. ودائرة المقولات، كما تؤلفها في الترتيب الكلي المجرد، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي، الذي هو أيضا الأشمل على طريقته، أي الشعور الذي فيه تحدّد وتنسّق كل العلاقات الممكنة» (الكتاب نفسه ص ٧١).

٣ - المقولات:

ومن هنا جاء رنوفيه بلوحة مقولات تختلف تماما عن تلك التي وضعها كنت. ويرى أن هذه المقولات اساسية لا تقبل أن ترد إلى غيرها، إنها قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقولة العامة للإضافة relation وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع - ونقيض موضوع - ومركب موضوع. وهاك لوحة بهذه المقولات:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التمييز	المهوية	التميّز
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الحديث)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الضرورة	العلاقة	للاعلاقة	التغير
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

٤ - الحرية:

ويبين رنوفيه الحرية على أسس نفسانية. فهو يؤكد أن تطور الارادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني حضن الطبيعة. ولذا نراه

- (avec L. Prat) La nouvelle monadologie, 1899.
- Les Dilemmes de la Métaphysique pure, 1900.
- Uchronie (1876, anonyme; 2^e ed. 1901).
- Le personnalisme, 1903.
- Critique de la doctrine de Kant, publié par L. Prat, 1906.

مراجع

- O. Hamelin: Le système de Renouvier, 1927.
- L. Foucher: La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie, 1927.
- G. Milhaud: La philosophie de Charles Renouvier, 1927.
- R. Verneaux: L'Idéalisme de Renouvier 1945.
- G. Séailles: La philosophie de Charles Renouvier, 1905.

الرواقية

ظاهرة التأثير بالتزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق.

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور

لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه - إذن لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيراً مفاجئاً «(لا في زمان» ص IX). وذلك لأن الحروب الدينية ما كانت لتقوم بسبب التسامح العام نتيجة احترام مشاعر الآخرين ومعتقداتهم، كذلك كانت الحروب التجارية ستنتهي إذ سيتبين للدول أن من المستحيل احتكار الخيرات، كذلك الحروب الوطنية للسيطرة على الدول الأخرى كانت ستخلي مكانها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها.

٥ - الأخلاق:

ويحاول رنوفيه إيجاد أخلاق على أساس علمي، ويقصد من ذلك تشييدها على أساس الفلسفة النقدية التي نادى بها. يقول: «إن الإنسان قد مُنح عقلاً، ويعتقد أنه حر» - والعقل والحرية أساسان كافيان لقيام الأخلاق. فالسلوك يكون أخلاقياً إذا أملى العقل قواعد السلوك. ويربط بين الواجب والفضيلة على أساس أن الفاعل الأخلاقي يرجع إلى الأفضل بين الخيرات والأفضل هو الموافق للعقل، ويقرر، مع كنت، الاستقلال الذاتي. للارادة، كما يعزو إلى استقلال الارادة أهمية صورية محضة.

ويطرح مذهب المنفعة، ويردّ الجزاء في الأخلاق إلى شعور الضمير: بالرضا إن كان الفعل حسناً، والتأنيب إن كان شريراً، ولا جزاء غير ذلك.

ويحرص على توكيد فكرة السلام بوصفه غاية عظمى للأخلاق. يقول: «إن السلام، في جوهره، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يدرك الإنسان أن عليه تجاه الغير ما عليه تجاه نفسه، بل فيها أيضاً يدرك الإنسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ماله» («علم الأخلاق» ص ٢٠٩، باريس سنة ١٩٠٨).

ويرى في الكمال الأخلاقي ذلك المطلق الذي طرده من ميدان الوجود.

مؤلفاته

- Essais de critique générale, 4 volumes, 1854-64.
- Science de la morale, 1869.
- Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 vols. 1885-6.
- Philosophie analytique de l'histoire, 4 volumes 1896-97.

الخصائص الرئيسية أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية. وذلك أن الرواقين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها الأخلاق، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة. لكن المهم في هذا كله، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم، هي أن تضع قوانين للسلوك الإنساني الخير، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة. فكأننا هنا أبعد ما نكون عن المثل الأفلاطوني والأرسطائي الأعلى. فليست الحياة النظرية كما صورها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم، بل كما يقول كريسفوس: إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف، إنما ينبغي أن يسير على هواه، وليس على مقتضى الطبيعة، أي أنه لا يفعل الخير، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة. وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلل بها. ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة، فلا بد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابعين الثاني والثالث لهذه الفلسفة؛ وهذا الطابع الثاني يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذي يُسيره؛ والسير على العقل عند الرواقين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية. وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستتحل في نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة، من أجل السير من بعد على مقتضاها.

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية، فنجد كمثال للحد المتطرف، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسي. فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية. وإنما هو أنواع من التديقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، فهو من أجل هذا غير مفيد. أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية. فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية، ألا وهو الأخلاق. ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل

الرواقية الرومانية، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانس، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم، وأخيراً كريسفوس، الذي يعد المنظم النهائي، والواضح لكل أجزاء المذهب الرواقي خصوصاً لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصة به، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقي صورة نهائية على يديه. أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هي: ايكتاتوس ثم سينكاثم ماركس أورليوس. ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثاني، لأنه لم يبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور؛ وزينون، مؤسس المدرسة، على الرغم من كل المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء إلا شذرات ضئيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقين (اليونانيين)؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلفه لنا الرواقيون الرومانيون، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم. وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف، مما كانت عليه في الدور اليوناني.

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية. كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب. ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة. ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أرنيم بعنوان «شذرات الرواقين القدماء». ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي، وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية. وإن الاختلاف بين الرواقين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض. فيلاحظ أولاً أن الرواقية تمتاز بمذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. فيظهر من هذه

ثم يأتي الخلاف مرة ثالثة في الترتيب التصاعدي الذي يوضع هذه الأقسام الثلاثة. فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له في الواقع، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاقد من أنواع البرهان. ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحي الأخرى التي تتناول المنطق الحقيقي، وهو المنطق بوصفه بياناً للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل.

لكن الاختلاف قد جاء من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق. فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير؛ فمن هنا يجبل للإنسان في أول الأمر أنه لا بد للرواقي أن يعد الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية. إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة، فكأنه وسيلة إذا لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي. ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هي تحقيق قانون طبيعي. فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق.

وأتباع المدرسة في الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلّ منهم، ومن هنا كان اختلافهم في العناية بكل جزء من هذين الجزئين. فنحن نجدهم قد عتوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التي أتينا على عرضها منذ قليل. فكيف نحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العلمين؟ لا يمكن أن نحل المسألة إلا على أساس تاريخي صرف، بأن نقول: إن التطور كان يتجه في بادئ الأمر - خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً - يستطيع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقية النظرية - عند زينون وكليانوس إلى

العامّة الكلية، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقيبح، والمبادئ الأولى الرئيسية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الصحيح، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئي للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة، وقواعد السلوك العملية الجزئية، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقي، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل، لأن البحث في الجزئيات لا يكاد ينتهي.

لكن هذا الرأي المتطرف في النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأي الأغلبية من الرواقيين، وذلك من النقد أو المعارضة التي بوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجّهة ضد الأفلاطونيين والأرسطالين، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شيء أن تكون موجّهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم. وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة: وهي المنطق والطبيعيات والأخلاق، مداخلاً في باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة. وهذا يظهر أيضاً من عناوانات الكتب التي بقيت لنا أسماؤها منسوبة إلى زينون، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التي يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون. وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية؛ وفعل مثل ذلك كليانوس، ثم كريسيفوس، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التي وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة؛ فمثلاً نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليانوس، الذي لا يمكن أن يُعد غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق، وهو معروف، خصوصاً في هذه المدرسة، بأنه الباحث المنطقي الذي عني بالجدل والتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون، فمما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية، وفي صورة موجزة توضح تأثيره بالمنطق كل التوضيح. فمن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواقيين بوجه عام كانوا يجزئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى: المنطق، والطبيعيات، والأخلاق.

قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين: ناحية التسمية، وناحية المسمى، أو ناحية المحدد أو بعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات، فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس. إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق، مفهوماً على هذا النحو، نظرية المعرفة. وبذا يكون قد انقسم في النهاية إلى نظرية المعرفة، وإلى المنطق الصوري.

نظرية المعرفة: بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة. وعلى الرغم من أن الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً في نظرية المعرفة، فإننا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس: بأن نبحت أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه. فنجد أن الرواقيين يميزون أولاً بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات؛ والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس. وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادي الصرف، حتى إن كليانثس قد شبه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً.

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقي الأصلي وهو المذهب المادي، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة، فهي الأساس.

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر، سموه التذكر. فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية يتكون له عنها تصور كلي، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه. ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارجي عن كل إدراك حسي خارجي، وسموا هذا باسم «العلم»، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكون العلم في هذه الحالة. وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي. كما أنها خارجة

العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق أما الطور الثاني - وقد طغت النزعة العملية، وأقفر العقل الإنساني عند الرواقيين، ولم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل - فكان طبيعياً، تبعاً لهذا، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً، وهذا يظهر في أواخر الدور اليوناني عند كريسيفوس، وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح. ثم يأتي الدور الروماني - وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو - نقول ما لبث أن جاء الطور الروماني، فإذا بالفلسفة الرواقية تصبح عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص في هذه الحياة. فكان الوضع الصحيح في هذه الحالة أن تكون الأخلاق في الدرجة الأولى، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوي جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواقي. لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، معنيين - على وجه الخصوص - بالقسمين الآخرين. فلنبداً بالمنطق:

المنطق الرواقي: وأول ما نلاحظه على المنطق الرواقي أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو، وكان من الخير من أجل تطور المنطق أن يسلك. فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير، نجد أن المنطق، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت، قد اتجه إلى الناحية الشكلية، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه: فهذه الناحية تظهر في تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالكتيك، والقسم الثاني هو الخطابة. وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع منطق، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة. وحتى في باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة، أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح. ولا يعيننا طبعاً غير الديالكتيك. أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعيننا في شيء. ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير، وهو القسم الديالكتيكي.

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكي إلى

المنطق الصوري: إن الأبحاث التي قام بها الرواقيون في المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرستطالي؛ وإذا كان فيها شيء من التعديل أو التوسع فمرجع ذلك إلى عناية الرواقين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر في كل أجزاء المنطق، وليس فقط في باب الحدود.

وينقسم كلامهم في المنطق إلى أبواب رئيسية: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. أما المقولات - وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ، لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة في بابه - نقول إنهم في المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد إلى حد كبير، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة. وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليها على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون بوصفها دلالات على أنحاء التعبير اللغوي. ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلاً من أن يستمروا على الطريقة التي اتبعها أرسطو في عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليها تضم تحتها بقية المقولات - اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة - نقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليها. وكما يلاحظ ترندلنسورج، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقي - إن صح هذا التعبير - بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فأولها مقولة الموضوع، يلي هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هي مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فأما مقولة الموضوع، فهي تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة، وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرستطالي وبين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون مادياً صرفاً. ويلاحظ أن الرواقين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزؤه إلى موضوع أولي،

عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو. إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية، التي قالوا بأنها تكون العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصوير مادي. ولسنا ندري كيف تخلص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض.

أما الصدق والكذب، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا؛ وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتي.

إلا أنهم ينظرون، أو في الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتي إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم، ألا وهي الأخلاق. فإن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل، والذي يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو بطلانه، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز في الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة، وغير الصحيحة. وهذه الخاصة: خاصة إرجاع النظر إلى العمل، هي إحدى الحجج القوية التي يوجهها الرواقيون إلى الشكاك، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هي أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل، لأن الإنسان لكي يعمل لا بد له أن يسير وفق تصورات في ذهنه يقتنع بأنها صحيحة، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات، أي لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة، لكي يكون ثمت عمل، فحجة الشكاك إذاً باطلة. وهكذا نجد أنه حتى في نظرية المعرفة نفسها، المرجع الأخير والمعيار - كما أشرنا إلى هذا من قبل - هو دائماً الأخلاق أو العمل.

والواقع أنه ليس في هذه النظرية للمعرفة شيء جديد يعتد به، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكلبيين الذي يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة، وإن كانوا قد اضطروا، في آخر الأمر، إلى أن يقولوا بوجود الكليات في ذهن.

أما فيما يتصل باب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول، والقول، وموضوع القول، وعملية القول. أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي، أي التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة. وهذا يتميز المقول أولاً من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوي أو التعبير الصوتي الذي يعبر به عن المقول، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التي بها يتكوّن المقول. ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول، والقول، وعملية القول - أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة، ذلك أن القول معبراً عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص، وموضع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس، والنفس عندهم مادية، فكانه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادي، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية. وهنا يوجه إلى الرواقين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي، ولا وجود غير الوجود المادي، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون، وإنما كانت في الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرستطاليسية.

وأما في القضايا والأحكام، فإن الرواقين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي. ولهذا لن نعني بالبحث فيها بالتفصيل، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس. وهنا نجد الرواقين قد جدوا كثيراً في هذه الناحية، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحتمية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحتمية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من

وموضوع آخر ثانوي، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية. وتأتي بعد هذه المقولة مقولة الصفة، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء، أي هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء، ولذا فإن الرواقين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشيء، كما أنه بانضمام الهيولي إلى الصورة يتكون الجزئي أو الشيء. إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً مادياً كذلك بحسبان كونها في الواقع حركات الهواء، بينما الصورة الأرستطالية عارية عن كل مادة. ومع ذلك، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقين يبدو في شيء من الوضوح، نظراً إلى أن أرسطو قد حَرَصَ، خصوصاً في كتبه الأخيرة، على أن يؤكد اقتران الهيولي بالصورة باستمرار.

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد، لأنها عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة... إلخ. وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء. والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر: ومثال ذلك اليمين واليسار، فوق وتحت... إلخ.

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً، إذ لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية، وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأخذ صفات عرضية، حتى إذا ما تَقَوَّمَ بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية، تكون في ذاته، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة.

وهنا يلاحظ أن الرواقين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يعتد به، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح.

فابتداء من الله حتى الصفات الموعلة في التجريد، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادي خالص. وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف. فأفلاطون يذكر في محاورة «السوفسطائي» أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل، إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إن أرسطو جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي. إلا أن الرواقين، وقد ابتدأوا من هذا الأساس، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها من هذا الأساس، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر، أما ما عداه فليس بذئ أثر، أعني أنه ليس له وجود حقيقي، وإذن كل ما هو موجود جسم. كما أن الرواقين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادي، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة: فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء، ومعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة.

وقبل عرض مذهب الرواقين في الطبيعيات، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التي خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة، وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فهم لا يجعلون لغير الحس قدرة على الإدراك، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة. وعلى هذا فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات، فقد قالوا: إن العالم كله أو الموجود جسمي مادي. غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية في المعرفة لا تكفي وحدها لإثبات النزعة الحسية في الوجود، فكثير من الحسنيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادي كما فعل لوك في العصر الحديث. فكان التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية في الوجود، بل قد يكون العكس هو الأصح، إن لم يكن هو بالفعل كذلك. فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية في المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلي في النظرية إلى الوجود، وهو أن الوجود جسماني أو مادي خالص، فلعل الرواقين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة: مذاهب الطبيعيين الأقدمين، وإما بالمذاهب المعاصرة أي مذهب المشائين. فنلاحظ في هذا الصدد أن الرواقين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقليطس، وجعلوا نظريته المادية هي الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية في الوجود. إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثير بالمادية، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية لأن

الناحية الصورية فليست بيقينية. وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية. وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة، أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان أن الصحيح منه، من الناحية المنطقية الصورية، هو القياس الشرطي، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبح له اليوم أخطر دور، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضي، إذ كادت الأقيسة، بل والقضايا، تنحل إلى قضايا شرطية، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية، ولا للقضايا الحملية.

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية، وبالتالي أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا، وجعله أقرب إلى اللغة عما كانت الحال عليه عند أرسطو، كما يلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية، ولا في أي باب آخر، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم في منطقتهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر.

الطبيعيات الرواقية: أمتاز الرواقيون بأن مذهبهم في الطبيعيات مذهب مادي صرف، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية: فينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان.

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى، فنجد أن الرواقين كانوا ماديين متطرفين في هذا المادية إلى أقصى حد. فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر، وراوا أن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسماني، فقالوا: إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فحسب.

مدرسة هرقليطس قد فثت منذ زمن بعيد، ولم يعد لها أتباع لو وجود. فالأحرى أن يقال حينئذ: إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية، وحاولوا بعد هذا أن يحيو المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه، فماديتهم هي الأصل، واستشهدهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب.

بقي إذاً أن يكونوا قد تأثروا بالأرسطالية. وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك، فإن أرسطو لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهولي. وإنما تركها صلة غامضة، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهولي، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهولي في الوجود. إلا أن هذا كان معناه أيضاً - ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هولي وصورة، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله - نقول: إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا، لكي يمكن تفسير العلية الموجودة بين الهولي والصورة، إما أن يقرب الصورة من الهولي، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين، ومن هنا يهب الهولي صفات الصورة أو الصورة صفات الهولي؛ وإما أن يترك المسألة غامضة دون حل، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض. لكن جاء أتباعه خصوصاً أرسطوكسين ثم أسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية. فكان على الرواقين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرسطالي، فيقولوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي، وما عداه فلا يعد وجوداً، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً والزاماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الصورة والهولي. غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرسطاليين - وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً في الطور الذي كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية - نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية. ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقي المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين الهولي والصورة. ومع أن كلام الشراح كثير جداً في هذا الباب، فإننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة،

ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقين قد قالوا بمذهبهم المادي هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرسطالي. بقي إذن حل واحد نستطيع أن نفسره هذه المادية الرواقية وهو الحل الذي أدلى به تسلا حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة، بل يجب أن نبحث عنها في الطابع الأصلي للتفكير الرواقي، وهو الطابع العملي. فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفي، فكل شيء موجه نحو العمل، وكل نظرياتهم في الطبيعيات إنما يقصد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات. وعلى ذلك، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفيزيائي على أساس النزعة العملية الأخلاقية. ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقين أن يقولوا يمثل هذه المادية، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤد إلى السعادة، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع، أي أن كل فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكي يتم، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شيء وكل وجود حقيقي إلى ما هو مادي، إذ هذا وحده هو الذي يتم فيه الفعل، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادي فحسب.

إلا أن روديبه يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقين هي الأساس في ماديتهم، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص. ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه معرضاً للتغير، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة، أي لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقي، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير. ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شيء في الإنسان وفي الوجود، فعل الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجردة، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة. وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق، ومع ذلك لم يوقلا بشيء من المادية، بل اضطرتها نظرتها الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة. ولهذا لا يمكن أن تفسر، عن طريق الطابع العملي فقط، المادية الرواقية، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص، فيقال حينئذ

تغير في الوجود: فتسخن الحديد، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتدت تسخن الحديد؛ وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض، وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام.

إلا أن هذا التداخل المطلق *κράσις* يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى. فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة انقسام، بينما في حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام. ومن ناحية أخرى يمتاز الكرازيس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة، أما في حالة الكرازيس أو التداخل المطلق، فتظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركبين، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق. وفكرة التداخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين: هما مسألة حدّ الجسم، ثم مسألة الفعل من بُعد. فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوهم من أن الجسم يحدث بشيء ما، لا وجود له في الواقع، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً، حتى نصل إلى نهاية العالم، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء، مهما قل حجمه، تداخل مطلق في كل الوجود. فيقول كريسيفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلوين بحر بأكمله، بل وتلوين العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة - أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً - من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم. ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقين، فقد أذى هذا المذهب - كما سترى بعد قليل - إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء. فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس، والفرق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقين، وأن هناك استقلالاً بين الذرات بعضها وبعض عند ليبنتس وأما

إن هذه النزعة المادية نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهر المادي بصرف النظر عن أي عالم آخر، فالسعادة يجب أن تتحقق في هذا العالم المادي الذي نحيا فيه. وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية، وأن ما عداها من الموجودات، مما هو خال من المادة، لا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً. فالطابع العملي في هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضى أي متصل بالعالم المحسوس المادي الذي نحيا فيه وحده، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس في هذه المادية الرواقية المتطرفة.

بهذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقين. وننتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التي قامت عليها هذه المادية، والأفكار الرئيسية الموجهة في هذا النظام الجديد المادي، فنقول إن الرواقين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية العينية المتحققة في الوجود الخارجي من حيث هي أجسام بمعنى الكلمة، هي وحدها المادية، بل قالوا أيضاً إن الله مادي. ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أياً كانت، على أنها أشياء مادية: فالألوان والأصوات والطعوم... إلخ كلها أجسام مادية، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالي من المحيط إلى المركز، وفي هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكون الأشياء، وهذه التيارات هي ما يسمونه باسم النفوس *πνεύματα*. وفكرة النفوس أو البنويمات تلعب الدور الأكبر في تفسير الرواقين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات. فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد في النفوس التي تحترق الأشياء، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس *τόνος*، بأن يحدث في الجسم امتداد، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط؛ وأن يحدث فيها تركيز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس *τόνος* هذه، فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعدها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة «التداخل المطلق» بين الأجسام بعضها وبعض، وهو المسمى كرازيس *κράσις*، فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر، وبدون معارضة، وبدون أن ينقسم، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كل

عند الرواقين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ؛ ولكي تفسر العلية عند لينتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روجي هو فكرة «الانسجام الأزلي»، أما عند الرواقين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل.

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم. فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمت في الواقع بُعد، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة «الفعل من بعد» لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع. إذ كل شيء متصل بالآخر. فلا بعد إذن بين شيئين. وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية، بل يقولون: إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتّر $\tau\acute{o}\nu\sigma$ إذ هي في الواقع صفات للنفس، وما هو صفة للنفس هو من النفس: فإذا كانت النفس جسماً، فالفضيلة كذلك جسم، والرذيلة كذلك جسم. ثم هي إلى جانب هذا جسم حي، فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله: إن الفضيلة - كالنفس - جسم، وإذا كانت ذات فعل فهي حية، إذن الفضيلة جسم حي. وتبعاً لهذا المبدأ الأخير، وهو أن كل ما يفعل فهو حي، ونظراً إلى أن الرواقين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل، فبضم هذا القول إلى ذلك الآخر ينتج أن كل موجود حي، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً، أو عن أي صفة من الصفات، أو أي كائن من الكائنات إنه حيوان، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة في جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً في الموجودات كلها. وهذا هو المذهب الحيوي عند الرواقين.

وسنعرض الآن للأمور التي ينظر إليها الرواقيون على أساس مادية هي الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لا مادية. وأول هذه الأمور: العلية. فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة، وأما المعلولات فغير موجودة، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لا توجد حقاً، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا: «إن الحكمة موجودة، أما الحكيم فغير موجود». فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيقي، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا

الإنسان. وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية. وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلاً «كاتون مبشي» فإن صفة المشي لا تضيف شيئاً إلى كاتون كما لا تضيف من ناحية أخرى شيئاً إلى المشي، لأنها ليست صفة وليست شيئاً، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن بعد موجوداً حقيقياً، ولهذا - وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً - بحثوا في اللغة من هذه الناحية، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بجديد، وبالتالي لا يدل على وجود حقيقي، بل يذهبون في التدقيق اللغوي إلى حد أبعد من هذا بكثير. ففي اللغة اليونانية هيثان للصفة المشتقة من الفعل $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ - وإحدهما تنتهي بـ $\tau\acute{o}\varsigma$ - والأخرى تنتهي بـ $\tau\epsilon\acute{o}\varsigma$ - فمثلاً إدقلنا $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ أي مرغوب فيه وقلنا $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\tau\epsilon\acute{o}\varsigma$ أي واجب أن يرغب فيه، فإن الرواقين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقي، بينما الأخرى لا تدل على شيء، ولأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع، بينما وجوب الرغبة في الشيء لا يضيف شيئاً إليه، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل. وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد صم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء، وبالتالي لا يقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة - دون التغير، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس $\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ - لا يهب الشيء صفة جديدة، ولا يحدث فيه أدنى تغيير، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر. والنوع الثاني من الأشياء اللامادية التي نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقي، هو المكان؛ فالمكان - كما رأينا عند أرسطو - هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فيلاحظ الرواقيون أن في هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار، إذ يقولون إن المكان، بوصفه حاوياً تدخل فيه الأشياء، لا يمكن أن يعقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسماني. فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسماني تحمل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسري فيه. وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة، ويحل فيه جسم معين، فإنه أيضاً لا وجود له في الواقع، وإنما

ابتداءً من نقطة وانتهاءً إلى أخرى، هذا هو ما يسمى باسم الزمان. فكأنهم قد تصوروا الزمان في الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان، أعني بأنه الفترة الممتدة بين بدء شيء ونهايته. وهكذا نجد أن الرواقين قد اضطروا إلى القول بالزمان، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان.

والمسألة الرابعة، وهي مسألة خطيرة في نظرية المعرفة، قد وضعها أرسطو في الواقع. وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها، وتقف منها موقفاً خاصاً، ونعني بها مسألة الكلليات: فما هو كلي كالنوع والجنس، هل له وجود حقيقي في الخارج؟ وإن كان له وجود، فعلى أي نحو يجب أن يتصور هذا الوجود؟ ثم ما الصلة بين هذا الكلي وبين ما يطلق عليه من أفراد؟ هذه المسألة الرئيسية، التي سئرت العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى، قد وجدت عند الرواقين حلاً وسطاً بين النزعة الأسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض، كما هي الحال بالنسبة إلى موقفهم في بقية الأشياء. فتبعاً لمذهبهم الرئيسي، كان لا بد للرواقين أن يقولوا بأن الموجود الحقيقي قطعاً هو الجسم المتحقق في الخارج، أما الكلي من حيث أنه مجموع الصفات التي تشترك فيها عدة أفراد - فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقي، وعلى هذا فلا سبيل إلى القول بأن للكلليات وجوداً حقيقياً في الخارج.

وهذا كله يجعل موقف الرواقين هو موقف الاسمين، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقين يقولون بنفس ما يقول به الاسميون. فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكلليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهني صرف، ولا صلة له بالوجود الحقيقي، إن هي إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها. ولكن حل المسألة يأتي بطريق أخرى، وذلك يظهر بوضوح في المسألة الخامسة والأخيرة، ونعني بها مسألة المقول: اللكتون λεκτον وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقين وقلنا إن الرواقين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمن في لفظ، وبين اللغة الصوتية التي تعبر عن هذا المعنى بالفاظ موجودة في الخارج، ويفرقون بين هذين وبين شيء ثالث هو العملية الذهنية التي تكون متحققة أثناء التفكير في معنى من المعاني أو حمل لفظ معين. وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول، فليس له وجود جسماني؛ لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج، وليس كذلك حالة

توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، ومركزها فقط هو الذي تنوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود. فالمكان والمحل كلاهما وهم.

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلاً مطلقاً بعضها في بعض، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء، إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكان الحركة، فإننا في مثل هذه الفيزياء التي بالتداخل المطلق، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء. ثم إن الخلاء سيبعد غير جسم، وإلا فسيكون الخلاء جسماً في الجسم، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون جسماً آخر حالاً في نفس المكان أو المحل، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقداره؛ فكان المذهب الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء، فهم يقولون: إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم، ومد يديه، إذن لما صادف مقاومة، وبالتالي لم يصادف جسماً، أي أنه في هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة. فاضطر الرواقيون - وكانوا في هذا مناقضين لمذهبهم الأصلي - أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم. هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل، فأين يتحرك إذن، إن لم يكن في خلاء؟ فمن أجل هذا إذن اضطروا الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئاً محيطاً بالعالم الكلي؛ أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود.

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان. فهم يقولون بحسب مذهبهم الرئيسي: إن الموجود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نابياً بالنسبة للزمان، فلم يشاؤوا أن يقولوا إنه جسم يفعل ويتفاعل، ولهذا أنكروا وجوده. إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص بما في العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر، وهذا كله يفترض وجود الزمان. ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة، إلا إذا كان ثمت زمان مفترض من قبل افتراضاً. فمن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء. فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته، أي أن التطور الذي يجري عليه العالم

والامتداد بالمعنى الكمي الذي نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية، لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة، ولذا فإن الفيزياء عند الرواقين فيزياء ديناميكية كالفيزياء الأرستطالية سواء بسواء، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفيزياء الرواقية والفيزياء الأرستطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية: فالديناميكية الأرستطالية ليست مطلقة، بل تحتاج في نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات، وإنما تنظر إلى المادة على أنها تحتوي في داخلها، على سبيل الكمون أو التضامن، كل ما ستصير إليه. وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلّة أولى في التغير لكي يمكن التعيين. وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعين؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحقيقها وتحركتها وتغيرها. أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة. هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة في الواقع ذات حياة تامة لأنها تحتوي على تيارات حيوية حركية لا حصر لها، أما المادة الأرستطالية فمادة سلبية لا وجود حقيقياً لها في الواقع، كما أن الرواقين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة أنكساغورس، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير، في كثير من الأقوال الفيزيائية لدى كليهما، ذلك أن الفيزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكي تحل في المادة، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضامن. وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة - كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسري في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسري في المحيط بكل أنحائه، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً. ولهذا كان على الرواقين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة، تنتظم جميع أجزائه، وهذه القوة هي والله شيء واحد، فكان العالم هو الله، ذلك الحيوان الكامل الأكبر.

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً. فطابع المادية الرئيسي، كما نفهمه نحن الآن، هو تفسير المركب بالسيط والأعلى بالأسفل، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان. أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، إذ

من حالات النفس، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق.

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد في ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون *λεκτον*. فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيقي، لأنه ليس جسماً ولا حالة لجسم، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود، إذ هناك فارق كبير بين الإطلاق الصوتي وبين الإطلاق المعنوي، فكلمة *ἀνθρώπος* مثلاً، إذا سمعها إنسان يوناني فهم منها شيئاً، أما إذا سمعها أجنبي فلن يفهم منها شيئاً، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع، وبين اللفظ كدال على معنى، وهو في هذه الحالة أيضاً مسموع، فالسمع غير الفهم، فلا بد إذن التمييز بين اللفظ كدال على معنى، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية، مما يعبر عنه فيما بعد *flatus vocis* «أي الهواء الصوتي، أو النفس الصوتي». فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة اللكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها، فمن قائل: إن لللكتون وجوداً خارجياً، ومن قائل: إن له وجوداً روحياً؛ وإثماً ما كان القول فإن الوجود في هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذي يضاف إلى جسم أو صفة لجسم. والرأي السائد عند هؤلاء الرواقين جميعاً أن لللكتون وجوداً خاصاً، يجب أن يميز من الوجود الخارجي، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقي الجسماني؛ وعن طريق فكرة اللكتون هذه، وطبيعة الوجود الخاصة به، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً، مهما قلنا إن الزمان ليس بذی أثر ولا تآثر، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحلّ إذن كثير من المشاكل. ولكننا نتساءل حينئذ: ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية؟ اليس في القول بوجود آخر غير الوجود الجسماني المادي تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلي؟

الواقع أن الرواقين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط - كما يقولون - بل اضطروا في نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا في كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحي، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً.

والمادة عند الرواقين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاضط أو التركيز، وحالة الامتداد أو التخلخل. وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية

ومع ذلك نجد الرواقين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المذهبي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي: فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة، ونجد آخرين، خصوصاً كريسيغوس، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه الملائمة الدنيوية المعروفة: مثل الصحة والثروة... إلخ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحصيل هذه اللذات، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة. وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية. وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين. لكن جاء رودييه، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية. وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة. فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسة وبين العقل، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبراً وضرورة، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة؛ فالجبر والضرورة، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر، وجدنا أن حظ البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن في هذا العالم الأرضي؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولي أو بين القوة والفعل. فإنه لما كانت المادة أو الهيولي ليست عنصراً للمعقولة الكاملة، فإنها السبب في وجود البخت والاتفاق في العالم الأرضي. أجل إن القوى التي يتركب منها الشيء إذا تمت ونفسها سارت في طريق منطقي جبري ضروري، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة، أي صدفة واتفاق. ومهمة العقل الإنساني أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة في الطبيعة، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة، إلى الضرورة والجبر، والحساسة تنتسب إلى المادة ويخالطها شيء كثير من الاتفاق، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطقي الضروري، فالعقل إذاً قد جاء خصماً للحساسة أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسة

أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات: وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه. فليس التفسير إذن كمياً على النحو المادي الموجود في العصر الحديث، وإنما الأخرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً.

والصورة العامة للفيزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً، خارجه الخلاء، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود. وعلى كل حال، فإن نظرتهم، خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً بائناً في ذاته، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحائلة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم.

الأخلاق: لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية، فإنهم - أو الكثير منهم على الأقل - يعنون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية. وليس هذا مقصوراً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عتوا عناية خاصة، وهم يتحدثون عن الأخلاق الرواقية، بالإشارة إلى هذا التناقض؛ فنجد شيشرون في كتابه «حدود الخير والشر» في الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض؛ ويردد هذه الحجج من بعد، وكل الحجج التي قال بها خصوم الرواقين، فلوطرخس. فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة؛ كما يذكر أيضاً أن الرواقين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية، ألا وهو الذوق العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع بوصفه خيراً أو شراً. وكذلك أنصار الرواقين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه؛ فنجد رجلاً مثل يوستوس ليسيوس في كتابه: «الدليل إلى الأخلاق الرواقية» يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعدّ خيراً؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين، وعلى رأسهم تسلر، يعبرون عن دهشهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادئ. فتلسلر يذكر عن الرواقين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة،

نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين الأحق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة بسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجي هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له. وأما الشر فمصدره الجهل، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود، ويلتزم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية. أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي - أو بمعنى آخر - مع القوانين الطبيعية.

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدل معناه كثيراً عند الرواقين المتأخرين، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج، الذي يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم. أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم، ويحقق هذا الدور بأكمله، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج. فكذلك الحال فيها يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل: كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة، ويكيف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك، فيضطرب إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي، وإن كان سيضطرب أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي نيط به القيام به. فعل الإنسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية. وفعل المرء في هذه الحالة، من الناحية الأخلاقية، هو في النية التي تكون لديه، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل. فإذا فعل إنسان فعلاً ما، وكان الفعل خيراً في ذاته، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه. وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً

إلى صوابها؛ فثمة تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية. ولكن الرواقين تبعاً لنظرتهم في المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة؛ ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحس. وعلى هذا فالعقل والعقل لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر، والتجربة هي دائماً ينبوع المعرفة: ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية. وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة، فقد أنكروا هذا أيضاً في باب الوجود، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء من الاتفاق، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضي به العقل وما تقتضي به الطبيعة، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذي يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية. فكأن التعارض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متصل بالحال النفسية التي يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية. فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أي المتعلقة بالنفس الإنسانية في مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهي ضرورة مطلقة لا تعرف أي انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالبدء الأصلي الذي تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة، فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأولي الذي تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن ما يحدث في الطبيعة هو ضروري عقلاً وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد. ومهما تعددت الصيغ التي يستعملها الرواقيون في تحديد معنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً في أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك - وهو السير الموافق للعقل - يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة. فترى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل؛ ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء.

والطبيعة - كما قلنا - تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. والأحق والحكيم كلاهما يسير إلى

بيد أننا إذا سألنا الرواقين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد: فسقراط لم يكن حكيماً، وإنما اقترب من الفضيلة. ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق: بين أخلاق نظرية، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين - وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية. ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة صوفياً *σοφία*، وفضيلة هي الفطنة *φρόνησις*. فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، واللمة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة. ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة «الملائم» *officium*؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً. وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا وحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقاً. والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم، فلا بد إذن، من أجل تحقيق الفعل، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً. ولكننا نجدهم هنا حيناً يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر، والتي تكون الفطنة بدلاً من الحكمة، ويمجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة كان لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها.

وأساس هذه التفرقة بين الغاية *τέλος* وبين الغرض *σκοπός* أن الغاية هي تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل. فغاية الفعل هي الفعل في ذاته، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج. وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية، وهي تلك التي تتوقف على الغاية، وبين الأخلاق العملية، وهي تلك التي تتوقف على الغرض. وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذي قال به الرواقيون - كما سنعرض لهذا بعد قليل

خيراً وحكماً. فالحال هنا كالحال تماماً في رامي السهم، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب الهدف. أما الذي يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة، فلا يعدّ خيراً، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة.

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة، وتكيفاً للنفس لكي تتجه نفسياً في الاتجاه الذي تسير فيه قوانين الطبيعة فكان المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية، ثم في الصورة التي يتقبل عليها المرء هذا العلم. ولهذا فإن المهم دائماً في الفضيلة عندهم صورتها فحسب، لا مضمونها، لأن المضمون واحد باستمرار، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذي سيحد، ولا مجال للاختيار أو الحرية، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد *Indifferentia*. وهذا هو مذهبهم المشهور في هذا الباب، وهو أن كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل. وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي: أعني أن يتكيف والحدث الخارجي على نحو خاص. ومن هذا المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية، تستخلص النتائج المشهورة التي عُدّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية. فالحكيم عند الرواقين هو هذا الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً؛ أما نتائج الفعل، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة. وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم، فينكرون على كاتون ولليوس أنها حكيমান، وينكرون على شيبون أنه شجاع، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً، ولم تكن نفوسهم مهيأة لها من الناحية الباطنة. لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق.

أشهرهم ذيوخانس البابلي ثم تلميذه أنتيباتر، وكانت العلة في هذا التغيير الذي طرأ على تصور الرواقين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التي شنها على الرواقين أحد أتباع الأبيقوريين وهو «كرنيادس». فقد أخذ كرنيداس على الرواقية أن المثل الأعلى الذي تشدد تحقيقه لا يمكن أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن الإنسان أن يحصل السعادة. ويُذكر في هذا الباب قولُ قاله كرنيداس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيماً، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين فأشار كرنيداس بهذا إلى أن الرواقين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن في الواقع أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن العمل أن يتم. ولهذا اضطرو الرواقيون في هذا الجيل، وعلى رأسهم ذيوخانس البابلي، إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقي بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع في النهاية إلى الملائمات officia، بدلاً من أن ترجع إلى الفضائل العليا καθήκοντα. غير أن ذيوخانس وأنتيباتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا فاضطروا من أجل هذا إلى القول بأن καθήκοντα هي وال officia شيء واحد. فكان هذا مصدراً في رأي روديه - لما حدث بعد ذلك من خلط في مذهب الرواقية الأخلاقي، والنظر إليه على أنه متناقض. أي أن هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه في الجيل الأول ومعظم الجيل الثاني كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على ال καθήκοντα وينكرون على ال officia صفة الأخلاقية، ولكنهم في الدور الثاني من الرواقية الأولى - وهو الدور الذي تحدده في الواقع خصومة كرنيداس - اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلْو وحِدَّة المذهب الأخلاقي الأول، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن - إن لم يكن يجب - أن تقتصر على ال officia لأن ال καθήκοντα غير ممكنة التحقيق.

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقين الذين يتسببون إلى هذا الدور الكرنيداسي، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الفيوسي. فأرسطون لا ينكر فقط - كما فعل زينون - أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواقي، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا؛ ثم يلج في وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي وحدها الأخلاق التي تصدر عن الأخلاق النظرية، لا عن الأخلاق الشعبية. فكاننا نجد إذن في أرسطون

لهذين النوعين من الأخلاق، فإن ثمة طابعاً مشتركاً بين كلا النوعين، وهو أنه يفترض دائماً في كل أخلاق أن تكون أخلاقاً باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه. أما التمييز فقد ظهر خصوصاً في العصر المتأخر عند الرواقين الذين وجدوا في الجيل التالي للرواقية الأولى. وهذه التفرقة كالتفرقة التي قال بها يرميندس في نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقي وبين الظن. فكما أن يرميندس قد قال بنوعين من الحقيقة: حقيقة يقينية وأخرى ظنية، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية أو مثالية، وأخلاق عملية أو شعبية. وإننا نجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريولوس: فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى: خير أسمى نظري هو الذي ينشده الحكيم، وخير أسمى عملي هو الذي يقنع به الرجل العادي.

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريولوس، فقال لا شيء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الأسمى. فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد، فإذا تعدد فقد فقد صفته الأولى وهي أنه الخير الأسمى، أعني أن هذه التفرقة تجعلنا نقع في تناقض. ويحرص روديه على تأكيد هذه التفرقة، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن في الأخلاق الرواقية منطقية، ولم يكن فيها التناقض الذي أشرنا إليه في بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم. ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى في الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسان الميول الطبيعية الأولى الأساسية، وبين أن يقول في الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فارق في الواقع بين خير وشر، ما دام كل شيء ضرورياً. ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقي الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم في الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيف وإياها في باطن نفسه، ولا داعي. إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر، ما دامت هذه الأفعال ضرورية.

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت في الواقع إلا في دور متأخر في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية. فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية، وفي شيء كثير من الغموض عند كريستفوس، ولكننا لا نجدها واضحة إلا عند اتباع متأخرين

لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر، وأن يقترب من الخير أو من الشر. ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل، في الواقع، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل، لا الفعل من حيث هو فعل، أعني أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التي رأيناها من قبل، فيصبح الغرض هو الأصل، والغاية وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق.

ولكن روديه تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية، أنكر أن يكون بانتيوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ديوجانس البابلي وأنتيباتر، وإنما قال بانتيوس بالفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منها ميدانه الخاص به: أما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية. إلا أن روديه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال بانتيوس يرجح أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل، وأنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق وكان لا بد للإنسان من أن يعمل، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية. ويفصل القول فيها أكثر مما فعل، بالنسبة للأخلاق الأولى، ومن هنا جاءتنا عن بانتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية. وطبيعي أن يكون بانتيوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان يُنتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولئ الأمر في روما، وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلاً عملية معينة، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة، فلا بد أن يكون بانتيوس - وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه - لا بد إذن أن يكون بانتيوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق الشعبية العملية، ولم يعد يعنى بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية، إلا عناية ضئيلة جداً. فمهما قال روديه فيما يتصل بكون بانتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ديوجانس البابلي وأنتيباتر، فإنه عما لا سبيل إلى الشك فيه - وهذا أيضاً

طرفاً مغالياً جداً أو رد فعل قوي ضد التأثير الذي أحدثه كرينادس في تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابلي وتلميذه أنتيباتر. وما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعية، وذلك لأن الأخلاق سترجع في هذه الحالة في الواقع إلى العلم بما تجري عليه أحداث الطبيعة بالضرورة، ثم مسيطرة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية. وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والريضة، لأن العلم عنده - كما أشرنا إلى شيء من هذا فيما سبق - واحد لا يقبل درجات، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات: فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنين. والواقع أن الأخلاق إذا ما تصورت كما تصورهما الرواقيون الأولون ثم أرسطون، كان لا بد أن تنحل إلى الطبيعيات، أي تكون في الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها.

إلا أن التيار الذي جده أرسطون لم يلبث أن اختفى في الجيل التالي له مباشرة، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هي شخصية بانتيوس الرودسي تسلك نفس المسلك الذي سار فيه هريولوس وأنتيباتر. ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب بانتيوس: هل كان حقاً متابعاً واستمراراً لمذهب هريولوس وأنتيباتر، أم كان في الواقع امتداداً للاتجاه الذي جده أرسطون؟

فيلتمان وتسليز وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن بانتيوس كان سائراً في نفس الاتجاه الذي سار فيه من قبل هريولوس وأنتيباتر، بل غالى جداً في هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون في الاتجاه الآخر، إذ قال - تبعاً لما يقوله أنصار هذا الرأي - إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصي، فكان الأخلاق ستخرج إذن عن ميدانها الأصلي وهو السير بمقتضى الطبيعة، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميل الفردية. وإنما ستأخذ الأخلاق، في هذه الحالة، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأبيقورية، لأنها ستنتحل في الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميل الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة، أي أننا نجد في هذا الاتجاه قضاءً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح. وهذا ظاهر خصوصاً عند بانتيوس فيما يتصل بفكرة «المفضلات»، وهي الأشياء المتوسطة بين الخير والشر، والتي يمكن أن تكون مترادفة في الواقع مع الـ officia. فإن بانتيوس يفصل درجات مختلفة

نشرة النصوص الباقية

جمع الشذرات الباقية من كتابات وأقوال الرواقيين هانز فون أرسم في كتابه:

Hans Von Arnin: Stoicorum veterum fragmenta, 4 voll., 1921- 1924:

I. Zeno et Zenonis disc;

II. Chrysippi fragm. logica et physica;

III. Chrysippi fragm. moral.; Fragn. Success Chrysippi;

IV Indreés

وترجمت الى الايطالية على يد ن. فستا N. Festa عند الناشر Laterza في باري Bari.

مراجع

- A. C. PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891.
- E. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, 1913.
- E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stou*, 1932.
- O. RIETH, *Grund begriffe d. stoischen, Ethik*, 1933.
- J. BIDEZ, *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens*, 1932.

رويس

Josia Royce

فيلسوف أميركي، هيجلي النزعة، مثالي المذهب، وهو الميتافيزيقي الأميركي الوحيد.

ولد في Grass Valley بولاية كاليفورنيا (في الولايات المتحدة الأميركية) في سنة ١٨٥٥. ودخل جامعة كاليفورنيا في سنة ١٨٧١ وحصل على البكالوريوس B.A. سنة ١٨٧٥ وكتب بحثا عن اللاهوت في مسرحية «برومثيوس مقيداً» تأليف اسخولوس، نال به منحة من المال مكنته من تقضية عامين في ألمانيا، حيث راح يقرأ الفلاسفة الألمان، وخصوصا شلنج وشوبنهور، والتحق بجامعة جيتجن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze. ثم حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز (في بليمور)، عين بعدها مدرسا في جامعة كاليفورنيا لبضعة أعوام. ثم عين مدرسا في جامعة هارفرد سنة ١٨٨٥، ثم أستاذا مساعدا، وفي سنة ١٨٩٢ صار أستاذا في نفس الجامعة، هارفرد. وشغل كرسي ألفورد Alford للفلسفة

شيء كان يقتضيه منطق التطور المذهبي والحضاري - نقول عما لا شك فيه أن الأخلاق عند بانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً، بل واستمراراً متطرفاً، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية بانتيوس.

وهذا التطور في الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية. خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية. فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أي الحكمة العملية في الحياة، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي الصرف الذي انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم، كما هو مشاهد في تأملات ماركس أورليوس.

وشيء أخير يجب أن نشير إليه، يطبع الرواقية بوجه عام في نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص: هو النزعة الكونية، فالرواقي كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع، وبالتالي كانت تعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس. إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً في أن يكون الإنسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفي الآن نفسه مواطناً للكون كله، أما النزعة العالمية، وهي التي بين أمة وأمة، وتخرج بالأمم عن حدودها فتنتهي إلى ما يسمى باسم «الشفقة الإنسانية». Caritas humano genere - هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الإنسانية العامة لم توجد في الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين. أما الرواقيون فقد قالوا بأن الإنسان مواطن للكون، وإن كان مواطناً في الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها. فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية بقوم في أن النزعة الكونية تنظر إلى الإنسان بوصفه جزءاً من كون أكبر ملتصقاً فيه، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الإنسان بوصفه عضواً في جماعة عامة هي الجماعة الإنسانية.

في جامعة هارفرد في سنة ١٩١٤. وتوفي في سنة ١٩١٦.

فلسفته

١ - الوجود:

في كتابه «العالم والفرد The World and the Individual» (نشر الجزء الأول سنة ١٩٠٠ والثاني سنة ١٩٠١) الذي يضم المحاضرات التي ألقاها في جامعة أبردين باسكتلندة ضمن سلسلة المحاضرات الشهيرة: «محاضرات جفورد»، يتناول رويس في الجزء الأول: «تصورات الوجود الأربعة».

فيبدأ بتحديد طبيعة «الوجود» فيذكر أننا اعتدنا أن نقرر أن الله موجود، أو أن العالم موجود أو أن الذات المتناهية موجودة. فما معنى قولي: «موجود؟» إن هذا المحمول الوجودي existential predicate كما يسميه رويس، كثيراً ما ينظر إليه على أنه بسيط ولا يقبل الحد. لكن الفلسفة تعنى بالبسيط كما تعنى بالتركيب.

ويأخذ رويس في بيان معاني الوجود حين يوصف به أمور مختلفة: حين يوصف به الله، ويوصف به العالم، ويوصف به الإنسان الفرد. وعند رويس أن تحديد معنى الوجود على هذا النحو هو في الوقت نفسه تحديد لطبيعة الواقع. فكيف نفهم الواقع؟ ربما كانت أنسب طريقة هي أن نفهم الواقع كما هو في التجربة. لكن رويس يؤكد أنها لا تستطيع أن تفهم معنى «الفكرة» وعلاقتها بالواقع. يقول رويس: «أنا واحد من أولئك الذين يقررون إنك إذا سألت ما هي الفكرة؟ وما علاقة الأفكار بالواقع؟ - فإنك تتناول عقدة العالم على نحو يؤذن بفك عقده» («العالم والفرد» ج ١ ص ١٦ - ١٧).

وهكذا نرى رويس يجعل الوجود هو الأفكار، ويؤكد «سيادة عالم الأفكار على عالم الوقائع» (الكتاب نفسه، ج ١ ص ١٩). وواضح أن اتجاهه هذا هيجلي خالص، كل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود.

ثم يأخذ رويس في شرح معنى «الفكرة»، فيميز بين معناها الخارجي، ومعناها الباطن: فمثلاً إذا افترضنا أن لدينا فكرة عن جبل أفرست فمن الطبيعي أن اعتقد أن هذه الفكرة تشير إلى جبل موجود في الهند. وهذا ما يسميه رويس بالمعنى الخارجي للفكرة. وإذا فرضنا أن رساما لديه فكرة عن لوحة سيرسمها، فإن فكرته هذه هي «تحقيق جزئي لغرض» وهذا هو

ما يسميه بالمعنى الباطن للفكرة.

ويؤكد رويس أن المعنى الباطن للفكرة هو الأولي primary أما المعنى الخارجي فهو مظهر aspect للمعنى الباطن التام النمو.

ويستعرض رويس أنماطاً مختلفة من المذاهب كما يبين ما فيها من عدم كفاية في فهم الوجود.

(أ) والنمط الأول هو ما يسميه باسم «الواقعية» realism ويقصد به المذهب الذي يقرر أن «معرفة موجود ما بواسطة موجود ليس هو الموجود موضوع المعرفة - لا تؤثر في هذا الأخير»، وبعبارة أخرى أنه لو لم توجد أية معرفة، لبقى الموجود قائماً في الوجود، وبعبارة أوجز وجود الموجودات لا يتوقف على إدراكها، إنها موجودة سواء عرفت أو لم تعرف. والصواب والخطأ إنما يتوقفان على التناظر أو عدم التناظر بين الأفكار والأشياء.

ينقد رويس هذا المذهب بقوله أنه يقوم على أساس أن العالم مؤلف من كيانات entities عديدة مستقلة بعضها عن بعض، وإذا جزء أحدها لا يؤثر في سائرهما. والعلاقات التي تضاف إلى هذه الكيانات يجب أن تكون هي الأخرى مستقلة. ونتيجة هذا أن حدود العلاقة الواحدة لا يمكن ربطها بالأخرى. فما دمنّا قد بدأنا من كيانات مستقلة بعضها عن بعض، فإنها تظل مفصولة عن بعضها بعضاً. والأفكار هي الأخرى يجب أن تكون مستقلة عن بعضها بعضاً وعن سائر الأشياء. وإذا كانت الأفكار مستقلة عن الأشياء، التي هي أفكارها، فلن يكون في وسعنا أن نعرف هل هناك تناظر بينها وبين الأشياء التي هي أفكارها. والنتيجة هي أن مذهب الواقعية يقضي على نفسه بنفسه.

(ب) والمذهب الثاني الذي يناقشه رويس هو ما يسميه باسم: التصوف mysticism. وهو يضع التصوف في مقابل الواقعية. فإنه إذا كانت الواقعية تقوم على أساس وجود أشياء في الخارج مستقلة عن تصوراتنا لها، وبالتالي على أساس وجود ثنائية في الوجود، فإن التصوف يقوم على عكس ذلك إذ يقوم على أساس القول بوجود واحد أحد يختلف فيه التمييز بين الذات والموضوع، بين الفكرة والشئ المناظر لها.

ويرى رويس أن التصوف، شأنه شأن الواقعية، يقضي هو الآخر على نفسه بنفسه. لأنه إذا كان التصوف يقول بأنه لا

للتجربة تحقق أفكارا في شكل نهائي نهائية مطلقة. . . إن جوهر ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظيره في نوعه، وهو يملك هذا الطابع فقط بوصفه التحقيق الوحيد لغرض» (الكتاب نفسه ج ١ ص ٣٤٨).

وقد رأينا أن الفكرة هي تحقيق جزئي، أو ناقص، لغرض ما، وهي تعبير عن ارادة. والتجسيد الكامل للارادة هو العالم بتمامه وكماله. وفي العالم ككل أنا أستطيع أن أتعرف ذاتي. وهذا المعنى نتعرف حقيقة في مذهب التصوف، وخصوصا التصوف الشرقي، حين يقول عن الذات والعالم «هذا أنت» That art thou (الكتاب نفسه ج ١ ص ٣٥٥).

لكنني اذا تصورت العالم أنه عالمي أنا، وأنه تجسيد لإرادتي أنا، فإني سأنتهي إلى الموهوودية Solipsism إلى القول بوجود كيانات مستقلة بعضها عن بعض. وللتخلص من هذين الموقفين، لا بد من إدخال بعد جديد هو: «ما بين الذات» intersubjectivity.

هل نحن نعرف الآخرين بقياس النظر إلى الآخرين؟ الرأي الشائع هو الشطر الأول، لكن رويس يرى أن الشطر الثاني هو الأقرب إلى الصواب فنحن نشعر بوجود الآخرين أولا. لأنهم مصدر أفكارنا، وهم الذين يجيبون على تساؤلاتنا، وهم يعبرون عن آراء غير آرائنا، ويضيفون معلومات جديدة إلى ما لدينا من معلومات، وبالأخرين نكون إرادتنا وأفكارنا وتنصر الطريق. ومن خلال الاختلاط بالآخرين في المجتمع نحن نصوغ أفكارنا، ندرك ما نريده، ونمي ما ينبغي علينا أن نريده وأن نهدف إليه.

ويمضي رويس إلى أبعد من هذا فيقرر أن «إيماننا غامضا بوجود إخواننا الناس يلوح أنه يسبق، إلى حد كبير، التشكيك النهائي لوعينا بأنفسنا» (الكتاب نفسه، ج ٢، ص ١٧٠).

ويرى رويس أن شعورنا الواضح بأنفسنا وبالآخرين من بني الانسان إنما ينشأ عن شعور اجتماعي بدائي. وكلما تمت الثمرة يتزايد شعور الفرد بأن الحيات الباطنة للآخرين هي أمور خاصة ذاتية محجوبة عن الملاحظة المباشرة. وفي الوقت نفسه يتزايد شعوره بأن الموضوعات الخارجية هي أدوات تحقيق الأغراض المشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق الأغراض الخاصة به هو وحده، وبكل فرد على حدة. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بثلاث مؤلف من «زميلي وأنا، والطبيعة فيما بيننا» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ١٧٧).

يوجد إلا موجود واحد أحد، فإن الذات المتناهية وأفكارها يجب أن تعد وهمية. وفي هذه الحالة لا يمكن معرفة «المطلق» the absolute، لأنه لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الأفكار. ولهذا فإننا إذا كنا لا نزال نعتقد بإمكان المعرفة، فإننا لا نستطيع الأخذ بمذهب التصوف هذا.

ج) والمذهب الثالث هو ما يسميه باسم «المذهب العقلي النقدي» Critical rationalism إن هذا المذهب يحاول أن يعرف الوجود على أساس الصدق validity فإنه حين يقول عن شيء أنه موجود يعني فقط أن فكرة معينة عنه صادقة، حقيقية، ويجدد أن تجربة ما، أو على الأقل مثلا أعلى رياضيا، وربما بوصفه حادثا تجريبيا، هو ممكن» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٢٦ - ٧). فإذا اقترحت أنني أقرر أن هناك أناسا يعيشون في المريخ، فإني بحسب المذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقديم التجربة الممكنة فإن فكرة ما مستدق. ويضرب رويس مثالا على المذهب العقلي النقدي نظرية كنت في التجربة الممكنة وتعريف جون استيورت مل للمادة بأنها إمكان مستمر للاحساس.

ويرى رويس أن ميزة المذهب العقلي النقدي على المذهب الواقعي هي أنه يتجنب الاعتراض الناشئ عن فصل الواقعية بين الأفكار وبين الأشياء التي تشير هذه الأفكار إليها. لكن آفة المذهب العقلي النقدي هي أنه عاجز عن الاجابة على هذا السؤال: ما هي التجربة الممكنة في الوقت الذي ينظر فيه إليها على أنها ممكنة فقط؟ وما هي الحقيقة الصادقة إذا كان لا يوجد أحد يستطيع حاليا أن يثبت صدقها؟ وهكذا فإن المذهب العقلي النقدي هو الآخر غير واف.

ولهذا ينبغي البحث عن مذهب رابع يحتوي على الحقائق الموجودة في المذاهب الثلاثة السابقة، ويكون في الوقت نفسه خاليا من العيوب التي بيناها فيها.

فما هي الحقيقة التي ينطوي عليها مذهب الواقعية؟ إنها القول بأن الشكل النهائي للوجود هو الفرد، ذلك لأن شارة الاسمين هي القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون فعلا. كذلك علينا أن نتذكر أن هيجل وان لم يكن من الاسمين، فإنه استخدم الحد: «الفرد» بمعنى الكلي العيني concrete universal، والشكل النهائي للوجود في فلسفة هيجل هو الفرد بهذا المعنى، إذ المطلق فرد أعلى. ولهذا فإن رويس يفهم الفرد بهذا المعنى المثالي الهيجلي، حين يتحدث عما هو حقيقة في مذهب الواقعية. ومن هنا يقول: «إن الموجود المفرد هو حياة

العالم وكل أفراد، وحدة الواحد والكثير، وحدة الله والانسان ونحن مملؤون بحضرة الله وحرية، ليس فقط على الرغم من ارتباطنا المتناهي، بل وأيضا بسبب ما يدل هذا عليه ويتضمنه».

وبيان ذلك أن رويس يستنبط من نهائية الانسان لا نهائية حضور الله وحرية. إذ المتناهي لا يتصور إلا مع وجود اللامتناهي، إن نهائية الانسان تفترض إذن وجود لا متناه، مطلق، هو الله.

ورويس في كتابه الذي أصدره سنة ١٨٨٥ بعنوان: «الوجه الديني للفلسفة» The Religious Aspect of Philosophy يرفض البراهين التقليدية لاثبات وجود الله، ويسوق برهانا آخر لاثبات المطلق The Absolute على أساس الاقرار بالخطأ. فنحن نخطئ في أحكامنا ونقر بأننا أصدرنا أحكاما خاطئة لكن لا يتصور خطأ بدون صواب، ولا يتصور باطل بدون حق. ولهذا فإن وجود الخطأ يدل على وجود الحق، أي على وجود الله. وهذه الحجة مستلزمة من حجة لديكارت بنفس المعنى. والله - في نظر رويس - هو المطلق، وهو التجربة الشاملة المحيطة.

مؤلفاته

- The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
- The spirit of modern philosophy. Boston, 1892.
- Studies of Good and Evil. New York, 1898.
- The world and the individual, 2 vols. New York, 1900-1.
- The conception of Immortality. Boston, 1900.
- William James and other Essays on the philosophy of life. New York, 1911.
- The sources of religious insight. Edinburgh, 1912.
- The problem of Christianity, 2 vols. New York, 1913.
- Lectures on modern Idealism. New Haven, 1919.
- Royce's logical essays, edited by D.S. Robinson, Dubuque (Iowa). 1951.

مراجع

- Albeggiani F. Il sistema filosofico di Josiah Royce. Palermo, 1930.

ونحن لا نعرف من عالم الطبيعة إلا القليل، والباقي لا يزال ينتسب إلى ميدان التجربة الممكنة، وقد شاهدنا إخفاق المذهب العقلي التقدي في تحديد التجربة الممكنة. ولا شك أنه من الخطأ أن نقول عن الطبيعة أنها ليست سوى تجسيد للإرادة الانسانية وغرض الانسان. وغرض التطور يجعل من عقولنا المتناهية مجرد نواتج. وهنا يقوم السؤال: كيف ننقد التعريف الثاني للوجود على أساس المعنى الباطن للأفكار؟ وجواب رويس عن هذا السؤال هو أن العالم يعبر عن نظام للأفكار مطلق، هو بدوره تحقيق جزئي للإرادة الالهية. والله، وهو يعبر عن نفسه في العالم، هو الفرد الأقصى ultimate individual. ويمكن أن نقول أيضا أن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هي تعبير وحيد عن الغرض الالهي.

حياة الفرد هي حياة تجربة، وعلينا أن ننظر إلى الذات على أساس أخلاقي لا على أساس جوهريّة النفس. لأنه من خلال امتلاك مثل أعلى، ورسالة وحيدة ومهمة في الحياة فريدة هي مغزى ما قمت به من أفعال حتى الآن لتحديد ذاتي وتخلق. أي أن الفرد المتناهي يخلق نفسه بتحقيقه لمثله الأعلى الفريد، وتحقيقه لرسالته المنقطعة النظير. وواضح ما في هذا من نزعة وجدانية. ويؤكد هذا المعنى أكثر فأكثر حين يقرر أن لكل ذات طريقها الوحيد، نسيج وحده، في تحقيق ذاتها.

واستلهما ما كنت يقرر رويس أن رسالة الانسان الأخلاقية لا نهاية لها. يقول: «العبارة: «مهمة أخلاقية أخيرة» هي متناقضة في ذاتها. . . إن خدمة الأبدى هي خدمة أبدية. ولذا لا يمكن أن يكون هناك فعل أخلاقي أخير» (الكتاب نفسه ج ١ ص ٤٤٤ - ٤٤٥). وهذا يوفي إلى فكرة خلود النفس. لكن رويس يبادر فيقرر ما يلي: «أنا لا أعرف بأي حال من الأحوال، ولا ادّعي أنني أعرف، هي العملية التي بواسطتها فردية حياتنا الانسانية يعبر عنها فيما بعد. وأنا أنتظر حتى يلبس هذا القاني الفردية» («فكرة الخلود»، ص ٨٠).

٣ - الله والعالم والانسان:

وفي المحاضرة الأخيرة من محاضرات جفورد هذه بعنوان: «العالم والفرد» وذلك في آخر الجزء الثاني يصوغ رويس مجمل نظريته في هذه العبارة: «والدرس الوحيد الذي نستخلصه من سلسلة المحاضرات هذه هو وحدة المتناهي واللامتناهي، وحدة الاعتماد الزماني والأهمية السرمدية، وحدة

عليها حتى الآن، طمح إلى تحصيل الدرجات العلمية التي تؤهله للتدريس في الجامعة، وعلى الأخص في الكولج دي فرانس. فحصل على الليسانس من كلية الآداب في سنة ١٨٤٩ وكتب بحثين في عامي ١٨٤٦، ١٨٤٨ حصل بهما على جائزتين من أكاديمية النقوش والفنون الجميلة «التابعة لمعهد فرنسا» وكلفه «معهد فرنسا» بمهمة علمية في إيطاليا سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٠. ولما عاد إلى فرنسا بدأ ينشر مقالات عميقة ساحرة الأسلوب في مجلتي شهرتين هما: «مجلة العالمين» (ابتداء من سنة ١٨٥١) و«جريدة الديبا» Journal de debats (ابتداء من سنة ١٨٥٣) وهي المقالات التي جمعها بعد ذلك في كتابين: أحدهما بعنوان: «دراسات في التاريخ الديني» (سنة ١٨٥٧) والثاني بعنوان: «دراسات في الأخلاق والنقد» (سنة ١٨٥٩). وفي سنة ١٨٥٦ اختير عضواً في «أكاديمية النقوش والفنون الجميلة».

وكان قد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون في سنة ١٨٥٢ برسالة كبرى عن «ابن رشد والرشدية» ورسالة صغرى عن: «الفلسفة المشائية عند السريان». وهما من الأعمال العظيمة المبكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية والسريانية. ولما تولى نابليون الثالث الحكم في فرنسا سنة ١٨٥٢ كان رينان من خصومه السياسيين في بداية الأمر بيد أن علاقته الحميمة مع البونابرتيين الأحرار، وخصوصاً مدام كورني Cornu جعلته مقرباً من نابليون الثالث الذي شاء أن يصنع صنيع جده نابليون الأول في حملته على مصر حين اصطحب معه بعثة علمية - فإن نابليون الثالث لما تدخل في سوريا سنة ١٨٦٠ أرسل بعثة أثرية إلى لبنان برئاسة ارنست رينان في الفترة ما بين أكتوبر سنة ١٨٦٠ إلى أكتوبر سنة ١٨٦١ وهي البعثة التي سجل نتائجها في تقرير عظيم بعنوان «البعثة في فينيقية» (سنة ١٨٦٤-١٨٧٤). ولما عاد إلى فرنسا عين في ١١ يناير سنة ١٨٦٢ أستاذاً في الكولج دي فرانس في كرسي اللغات العبرية والسريانية والكلدانية. وألقى درسه الأول في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢، فأثار تعيينه غضب الكاثوليك المتدينين، وخصوصاً الشبيبة الكاثوليكية واستعدوا للشغب عليه في درسه الأول. ووجدوا الفرصة حين بدأ درسه بقوله: «إن إنساناً لا نظيره - وعلى الرغم من أن كل شيء في هذه الدنيا يجب أن يحكم عليه من وجهة نظر العلم الوضعي، لكني لا أريد أن أناقض أولئك الذين أدهشهم الطابع الاستثنائي لعمله، فسموه الله». وغداة هذا الدرس بدأت حملة يقودها مدير

- Amoroso M.L.: La filosofia morale di Josiah Royce. Napoli, 1929.
- Aronson, M.J.: La philosophie morale de Josiah Royce. Paris, 1927.
- Cotton, J.H.: Royce on the human self. Cambridge (Mass.), 1945.
- Creighton, J.E. editor: Papers in honor of Josiah Royce in his sixtieth birthday. New York, 1916.
- De Nier, M.: Royce. Brescia, 1950.
- Dykhuizen, G: The Conception of god in the philosophy of Josiah Royce. Chicago, 1936.
- Fuss, P.: The moral philosophy of Josiah Royce. Cambridge (Mass), 1965.
- Galgano, M: Il pensiero filosofico di Josiah Royce. Roma 1921.
- Humbach K.T.: Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce. Heidelberg, 1962.
- Marcel, Gabriel: La philosophie de Royce. Paris 1945.
- Olgiati, E. Un pensatore americano: Josiah Royce. Milano, 1917.
- Smith, J. E: Royce's social Infinite. New York, 1950.

رينان

Ernest Renan

مؤرخ للمسيحية والفلسفة، وصاحب آراء فلسفية.

ولد في مدينة ترييه Tréguier (مدينة ساحلية في إقليم بريتاني شمال غربي فرنسا) في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣. ودرس أولاً في مدرسة دينية في بلده، ثم حصل على منحة دراسية للدراسة في مدرسة سان نقولا دي شاردونيه التي كان يديرها آنذاك دوبانلو Dupanloup. ومنها انتقل إلى معهد سان سلبس St. Sulpice الديني الشهير كي يتخرج منه قسيساً. لكنه وهو في هذا المعهد بدأ إيمانه يتزعزع تحت تأثير قراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيح والأنجيل. فتبين له أن الأسس التي تقوم عليها المسيحية واهية من الناحية التاريخية. فقرر ترك المعهد قبل أن يتم دراسته فيه. ولما ترك المعهد والخطة التي سار

فرنسا هذا الاتجاه النقدي. وقد بدأ في كتابة تاريخ «حياة المسيح» وهو في قرية غزير بجبل لبنان في سنة ١٨٦١. ولما لقي محاضراته الأولى في الكولج دي فرانس في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢ أثار ضجة هائلة لأنه تحدث عن المسيح فوصفه بأنه «إنسان منقطع النظر» إذ أثار ثائرة المتدينين المتزمين ورجال الدين والكهنوت الفرنسي. وتضاعفت الحملة ضده حين أصدر كتابه «حياة المسيح» في سنة ١٨٦٣، وهو كتاب سرعان ما لقي نجاحا وانتشارا لا مثيل لها آنذاك. وتلا هذا الكتاب ستة مجلدات أخرى عن «أصول المسيحية» هي:

- ١ - «الحواريون» سنة ١٨٦٦
- ٢ - «الأنجيل والجيل الثاني للمسيحية» سنة ١٨٧٧.
- ٣ - «القديس بولس» سنة ١٨٦٩.
- ٤ - «السابق على المسيح» سنة ١٨٧٣.
- ٥ - «الكنيسة المسيحية» سنة ١٨٧٩.
- ٦ - «مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم» سنة ١٨٨١.

ثم ارتفع إلى تاريخ الشعب الذي نشأت في أحضانها المسيحية، وهو الشعب اليهودي، فكتب «تاريخ شعب إسرائيل» في خمسة مجلدات (سنة ١٨٨٧ - سنة ١٨٩٣).

وقد عاون رينان على كتابة هذه التواريخ مواهب من ملكة «التوسم» التي تحدث عنها اشبنجلر، أي ملكة ادراك المشاعر والدقائق المبسوطة في الوثائق التاريخية، بحيث كان يقدر على «تمييز الدرجات المختلفة لليقين، والمحتمل، والمقبول، والممكن» في الروايات التاريخية والوثائق التاريخية بعامه.

٢ - كان رينان يرى إحلال مقولة الصيرورة devenir محل مقولة الوجود في فهم الكون وتاريخ الإنسانية. فكان يرى أن العالم تحكمه «قوانين التقدم» التي بفضلها يتزايد وعي العقل الإنساني بذاته وهو يرى أن «غاية العالم هي نمو أو (تطور) العقل». ويرى أن المادة تخيا بقوة مجهود nîsus يدفعها إلى الخارج عن القوضى، والارتفاع - مرحلة تلو مرحلة - إلى ظهور الإنسانية التي تهب الكون الوعي ونموذج العلة الحرة. وعملية الخلق المستمر هذه تلخص في كلمة واحدة هي: «الله»، فالله ليس يكون، بل يصير Dieu n'est pas, mais il devient. هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح على المادة.

٣ - وكان يرى أن العلم، والعلم وحده، هو الذي

مدرسته القديم دوبانلو Dupantoup من أجل طرد رينان من منصبه الجديد هذا. ورضخ الامبراطور المستبد. فلما هزمت فرنسا وطرد نابليون الثالث من السلطة، صار رينان من المرموقين في عهد الجمهورية الأولى الجديدة، رغم أنه كان بنزعتة ملكيا.

وفي مايو سنة ١٨٨٣ أصبح رينان مديرا administrateur للكولج دي فرانس، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته. واختير عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٧٨. وفي أبريل سنة ١٨٩٠ نشر كتابه «مستقبل العلم» الذي كان راقداً في مكتبته منذ أن أتم تأليفه في سنة ١٨٤٩.

وتوفي رينان في ١٢ أكتوبر ١٨٩٢.

آراؤه الفلسفية

تأثر رينان في نزعتة الفلسفية بفكتور كوزان، الداعي إلى الانشقاق بين المذاهب المختلفة leeclectisme، وبهردر فيها يتصل بتطور الإنسانية، وبهيجل في دياكتيكته الجامع بين الآراء المتعارضة. وفي تفكير رينان مرونة ومراعاة للأوجه المتعارضة في المشكلة الواحدة، ونزعة إلى الشك الكاره لكل تقرير جازم ودوجماتيقي، مما جعله يكثّر من الفروض المتعارضة لتفسير الأمر الواحد.

ويمكن تلخيص الاتجاهات الرئيسية في تفكير رينان على النحو التالي:

١ - كان رينان ذا نزعة عقلية صريحة، وكان يرى في العلوم الوضعية النموذج الصحيح للفكر ويرى إلى تطبيق مناهجها على دراسة تاريخ الأديان. وكانت نتيجة هذه النزعة أنه في دراساته عن حياة المسيح وتاريخ المسيحية حتى نهاية العصر القديم استبعد كل الخوارق والمعجزات، وقام بنقد الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ المسيح والمسيحية الأولى نقداً فيلولوجياً دقيقاً. فهو لم ير في المسيح إلا «إنساناً منقطع النظر» un homme incomparable وفي الأنجيل غير روايات تاريخية متناقضة الأخبار، بمعزل عن التحقيق الفيلولوجي والتاريخي. وفي هذا تأثر تأثراً بالغاً بمدرسة توينجن الألمانية في النقد التاريخي لتاريخ المسيحية، وخصوصاً بفريدرش اشتراوس صاحب كتاب «حياة المسيح» الشهير. ومن أفضال رينان الكبرى أنه كان أول من اتجه بالابحاث المتعلقة بالمسيح وأصول المسيحية في

المجلد الرابع: «حياة المسيح»، «الحواريون»، «القديس بولس»، «السابق على المسيح».

المجلد الخامس: «الأنجيل»، «الكنيسة المسيحية»، «مرقس أورليوس».

المجلد السادس: «تاريخ شعب إسرائيل» بأجزاء خمسة.

المجلد السابع: «دراسات في التاريخ الديني»، «سفر أيوب»، «نشيد الأنشيد»، «سفر الجامعة»، «محاضرات انجلترة»، «دراسات جديدة في التاريخ».

المجلد الثامن: «أصل اللغة»، «تاريخ اللغات السامية»، «تاريخ فرنسا الأدبي»، «أمشاج دينية وتاريخية».

المجلد التاسع: «كراسات الشباب»، «أختي هنرييت»، «رسائل اسرية»، «شذرات خاصة ووجدانية».

المجلد العاشر: «مراسلات ١٨٤١ - ١٨٩٢».

مراجع

— Rooul Allier: La philosophie d'Ernest Renan. Paris, 1895.

— René Berthelot: «La pensée philosophique de Renan.» en Rev. de Met. et de Morale, vol. 30 (1923) pp. 365-88.

— Gabriel Seailles: Ernest Renan. Essai de biographie psychologique. Paris 1895.

— André Cresson: Ernest Renan. Sa vie, son Oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris 1949.

— H. Moncel: Bibliographie des Oeuvres d'Ernest Renan. Paris, 1923.

— J. Pommier: Ernest Renan, d'après des documents inédits. Paris, 1923.

— K. Gore: L'Idée de progrès dans la pensée de Renan. Paris, 1970.

— J. Pommier: La pensée religieuse de Renan. Paris 1925.

— J. Pommier: La jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Paris, 1933.

— H. Psichari: Renan d'après lui-même. Paris, 1937.

يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشيء الذي لا تستطيع أن تعيش بدونه، وأعني ذلك «الرمز والناموس» («مستقبل العلم» ص ٣١). ويقرر: «أن عقيدتي الراسخة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة، أعني عبادة كل ما ينتسب إلى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية» (الكتاب نفسه ص ٣٧). ويؤكد نزعته الوضعية فيقول: «ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من العمل أو من المكتبة، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه من دراسة الطبيعة أو التاريخ» («المحاورات الفلسفية» ص ٢٨٤).

ومن هنا كان يرى أن الفلسفة هي «النتيجة العامة لكل العلوم» («محاورات فلسفية» ص ٢٩٠).

٤ - ولا يؤمن رينان بخلود النفس، لأن العلم لا يستطيع إثبات ذلك. وبدلاً من ذلك يعتقد أن وعي العالم، وهو الآن أعمى وعاجز، سيصبح واضحاً تأملياً. ويقول في هذا الصدد: «إن الحياة العامة للكون تشبه حياة أم الخلول huitre: غامضة، مظلمة، في ضيق غريب، بطيئة تبعاً لذلك. والألم يخلق الروح والحركة العقلية والأخلاقية والعقل، إن شئنا أن نقول إنه الغاية والعلة الغائية، والنتيجة النهائية الرائعة للكون الذي نعيش فيه».

والله هو المثل الأعلى الذي تنشده الإنسانية، إنه ليس كائناً، بل هو غاية الصيرورة وهدف التطور.

نشرة مؤلفاته

جمعت حفيدته هنرييت بسيكاري Henriette Psicari مؤلفاته الكاملة ونشرتها في عشر مجلدات تحت عنوان:

Oeuvres Completes d'Ernest Renan, Paris 1947- 1961 Calman- Lévy éditeur.

وتشمل على ما يلي:

المجلد الأول: «مسائل عصرية»، «الأصلاح العقلي والأخلاقي»، «محاورات وشذرات فلسفية».

المجلد الثاني: «مقالات في الأخلاق والنقد»، «أمشاج في التاريخ والرحلات»، «ذكريات الطفولة والشباب»، «أوراق مشورة».

المجلد الثالث: «ابن رشد والرشدية»، «مسرقيات فلسفية»، «مستقبل العلم».

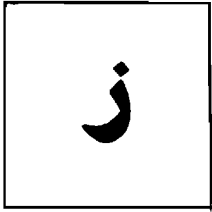
1932.

— Jules Chaix-ruy: Renan. Paris, 1956.

— René Galand: L'âme celtique de Renan.

— François Millepièrres: La Vie d'Ernest Renan. sage
d'occident. Paris 1961.

— Pierre Lasserre: La jeunesse d'Ernest Renan. Paris.



ز

الزمان

ومقياسها، فانه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة. رابعاً: أن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون. خامساً: أنه مصدر الكون والفساد، وهو بالتالي قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً. سادساً: أنه ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بالنفس الانسانية، وإن كان مرتبطاً بنفس حية هي النفس الكلية.

وبأرخوطاس تأثر أفلاطون. رأى أفلاطون أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم، وأنه شرط ضروري سابق على فعل الصانع، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والضرورة. أما فيما يتصل بأزلية الزمان عند أفلاطون، فالشرح مختلفون. فالبعض يقول ويؤكد هذا التفسير لرأي أفلاطون - ما يقوله أرسطو شرحاً للمذهب استأذ استناداً إلى ما قاله أفلاطون في محاوره «طيماوس» (٣٨ ب) من «أن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معا فإنها يمكن أن ينحلا معا إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال. وقد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابهاً للنموذج قدر المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة وستكون دائماً خلال كل الزمان».

والأرجح من هذا الرأي هو الرأي الآخر الذي يفسر مذهب أفلاطون في الزمان، على أنه يقول بأزلية الزمان وأبدية إذ الزمان - عنده - على نموذج الموجود الحي أو الله، والله أزلي أبدي. لكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطي طابع الأزلية بكل معناه وتماه لهذا الشيء المخلوق. لذا كان الزمان أزلياً، ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله. ويتأيد هذا بقول أفلاطون:

مشكلة الزمان مشكلة شغلت تفكير الانسان منذ ابتداء وعيه، لما للزمان من تأثير هائل أحس به في نفسه وفي العالم المحيط به.

واشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان، ذلك أن الأجزاء التي يتألف منها الزمان - كما لاحظ أرسطو («الطبيعة»، المقالة الرابعة، الفصل العاشر): أحدها كان ولم يعد بعد موجوداً، والثاني لم يأت بعد، والثالث لا يمكن الإمساك به: فأجزاؤه أعدام ثلاثة، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود.

وقد رأى الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وكذلك أفلاطون، أن ماهية الزمان تقوم في الحركة. ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة، وحده بأنه «مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» («الطبيعة» ص ٢١٩ ب س٢). وهذا التعريف نجده قبل ذلك عند أرخوطاس الترنتي حين عرّف الزمان بأنه «مقدار الحركة معلومة، وهو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون» (أورده سنبلقيس في شرحه على «المقولات» لأرسطو، ص ٣٥٠ - ٣٥١، نشرة كلبفليش، برلين سنة ١٩٠٧).

والملاحظات البارزة في هذا التعريف الذي نستطيع أن نقول إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو هي: أولاً: ارتباط الزمان بالحركة. ثانياً: أن الزمان مقدار أي عدد الحركة وليس الحركة نفسها. ثالثاً: أنه، ولو أنه مقدار الحركة

الموجود بالآن، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله. وليس دخوله بأن يتلوا آنا، بل بأن يستمر منجرًا على الاتصال. فمضى التفت إليه ملتفت، أو اعتبره معتبر، أو وقته موقت، وجد الداخل الوجود منه هو أن، لا زمان. فأما أن الآنات لا تتنالي حتى يكون منها الزمان، فكما لا تتنالي النقط فيكون منها خط، لأنها ما لا ينقسم، ومجموع ما لا ينقسم (وهو هنا الخط) فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصوره.

ويستأهل أرسطو في آخر بحثه في الزمان (الطبيعة ص ٢٢٣، ٢٩ - ٢٢٤ س ٢) عن الحركة التي يعدها الزمان، قال: هل هو عدد لآية حركة كانت؟ وأجاب بالسلب، لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد منها، بل عدد الحركة المتصلة. ولا حركة متصلة إلا الحركة الدائرية، والحركة الدائرية هي حركة الفلك. وعلى هذا فإن الحركة التي يعدها الزمان هي إذن حركة الفلك.

ثم جاءت الأفلاطونية المحدثة ففرقت بين نوعين من الزمان: «زمان طبيعي، وهو الذي عنده أرسطو في تعريفه، وزمان أصيل حقيقي أول هو حياة النفس الكلية. وهذا الزمان الثاني يحاكي الكلية الحاضرة، والمعية الدائمة، واللاهائي الحاضر بالفعل. والزمان يحاكيها لأنه يريد دائما أن ينضاف نداء جديد إليه. فهذا النحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكي ذلك الموجود في أعلى (أي في الواحد والعقل). فلتجنب إذن أن نبحث عن الزمان خارج النفس الكلية كما علينا أن نتجنب السرمدية خارج الموجود الأكمل» (أفلوطين: «التساعات»، الثالثة، م ٧، ف ١٠). ويفصل تلميذ أفلوطين وهو فورفوريوس الصوري، هذه النظرية ويقرر أن الزمان لا يفصل عن النفس الكلية، لأن السرمدية لا تفصل عن العقل. وهذا الزمان يمكن أن ينظر إليه على أنه ذو دورات، كدورات الكواكب المختلفة، وكل دورة من دورات النفس الكلية تكون السنة الكبرى.

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس: فهو حياة النفس الكلية سواء، وهو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه من المشائين حين نشدوه في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس.

«ولكن الله فكّر في أن يحقق نوعاً من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاماً في السماء، جعل من السرمدية، الباقية ثابتة في الوحدة، صورة سرمدية تسير تبعاً للمقدار. وهذا ما سميته باسم الزمان».

إن الزمان عند أفلاطون هو «الصورة السرمدية السائرة تبعاً للمقدار للسرمدية الباقية في الوحدة». وقوله: «السائرة تبعاً للمقدار» معناه أن للزمان أجزاء وصوراً. أما أجزاءه فهي الأيام والشهور والأعوام، وهي تقاس بحركة الشمس وبقية الكواكب، أما صور الزمان فهي «ما كان، وما سيكون».

ثم جاء أرسطو فقدم عرضاً شاملاً لنظرية الزمان، سيكون له الأثر الحاسم في تطورها في القرون التالية:

يبدأ أرسطو بأن يربط الزمان بالحركة قائلاً إن الزمان لا يوجد دون الحركة أو التغير بوجه عام، إذ أننا حين لا نشعر بتغير أو حركة لا نشعر بمرور زمان. لكن ليس معنى هذا أن الزمان هو الحركة، لأن الحركة أو التغير لشيء إنما هو في الشيء نفسه وحده أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير، بينما الزمان في كل مكان، وفي كل الأشياء، أو بعبارة أخرى: الزمان لا يخضع للحركات الجزئية، وإنما هو عام. ودليل آخر هو أن «كل تغير إما أسرع وإما أبطأ، بينما الزمان ليس كذلك، لأن البطء أو السرعة تحدّدان الزمان: فالسريع هو المتحرك كثيراً في وقت قليل، والبطيء هو المتحرك قليلاً في وقت كثير. ولكن الزمان لا يحدّد بالزمان سواء على أساس أنه كم، وعلى أساس أنه كيف» (الطبيعة، ص ٢١٨ س ١٣ - ١٨). ومعنى هذا البرهان الثاني أن الزمان منتظم راتب، ولذا تقاس به الحركة وهي ليست بمنظمة ولا راتبة.

الزمان إذن ليس حركة، بيد أنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد). والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة، فالزمان إذن نوع من العدد. والمتقدم، والمتأخر في الزمان هو الآن. أن الآن يقسم الزمان بالصورة، ويحدّد جزئيه ويوحد بينهما (الطبيعة، ص ٢٢٢ س ١٧ - ١٩). وليس في الآن حركة ولا سكن.

وقد شرح أبو البركات البغدادي في كتابه: «المعتبر في الحكمة» (ج ٢ ص ٧٨ - ٧٩، طبع حيدر آباد سنة ١٩٣٩) العلاقة بين الآن والزمان شرحاً جيداً فقال: «أن الزمان يلقي

موجود، وإنما الطويل توقع المستقبل، وليس الماضي طويلا، إذ هو غير موجود بعد، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي، («الاعترافات» م ١١ ف ٢٨).

وهذا يدل على أمرين: الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس، والثاني أن الزمان ليس مكونا من آتات غير قابلة للقسمة، وإنما هو مدة متصلة. والطابع الأصيل للزمان اذن هو المدة والاستمرار، كما سيقول بهذا برجسون فيما بعد. ومن هنا أيضا نجد في نظرية أوغسطين في الزمان انجها جديدا في فهمه: فبدل أن يكون الزمان موضوعيا، سيعد ذاتيا قائما بالنفس الانسانية وحدها. وبدلا من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده، ستتجه العناية إلى الآتين الآخرين، وبخاصة الآن المستقبل.

وننتقل الى العصر الحديث فنجد نيوتن قد قسّم الزمان إلى زمانين: مطلق، ونسبي، أما الزمان المطلق، فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى أي شيء آخر خارجي، ويسيل بأطراد ورتوب، ويسمى أيضا باسم المدة. وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي: ظاهريا عاميا، وهو مقياس حسي خارجي لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقا، وقد لا يكون متساويا مطردا. وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسا لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق، كما قلنا، لا يرتبط بأية حركة.

وفي مقابل نيوتن قرر ليبنتس أن الزمان هو نظام التوالي، وهو اذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقا عليها. ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول: انه لو اعترض انسان قائلاً: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة؟ واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئاً ليس من الممكن أن يكون تمت علة لماذا فعله ولم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكونه خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها.

وفي أثرهما جاء امانويل كنت فتناول مشكلة الزمان بتفصيل وعمق. وينقسم عرضه لمذهب في الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعالي.

في العرض الميتافيزيقي يبين لنا:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما. ذلك أن المعية أو التوالي لا يقعان تحت الادراك الحسي، إذا لم

ومن الافلاطونيين المحدثين أياميلخوس الذي قرر أن السرمدية هي الآن الحاضر $\tau\omicron\ \nu\upsilon\upsilon$ ، والعقل يحيا بها، كذلك تحيا النفس في حاضر غير قابل للقسمة، أي في آن، محاكية بذلك الآن الحاضر في سرمدية العقل الذي صدر عنه. ويرى أن السرمدية هي المقياس الكلي للموجودات الحقيقية، بينما ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد.

والسرمدية هي الأخرى - عند أياميلخوس - جوهر قائم بذاته كالزمان.

ونترك الفلسفة اليونانية لنلتقي بالقديس أوغسطين، الذي كرس لمشكلة الزمان صفحات جميلة العبارة حارة النبرة في كتابه «الاعترافات». يقول أوغسطين وهو يعرض مناخيا نفسه اشكالات الزمان: «يبدو لي أن الزمان امتداد. ولكن، امتداد ماذا؟ لا ادري. اللروح؟ ماذا أقيس حقاً، يا الهي، حينما أقول مثلاً: هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام، أو بوجه خاص. إن هذا الزمان ضِعُف الآخر؟ إنني أقيس الزمان، أعرف ذلك. ولكني لا أقيس المستقبل، لأنه لم يأت بعد، ولا الحاضر لأنه آن (أي لا يتجزأ وغير ممتد)، ولا الماضي لأنه ليس حاضراً بعد. فماذا أقيس اذن؟ ولقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذي مضى، ولكنه الزمان الذي يمضي» («الاعترافات» م ١١، ف ٢٦). أي أن قياس الزمان عملية بوصفه فعلاً يمضي في مدة، ولهذا فإن الزمان لا وجود له إلا إذا كان في النفس تأثر مستمر. ويمضي بعد ذلك ويقول: «عقلي، فيك أقيس الزمان، ولا تسألني بعد هذا مضابقاً: وكيف ذاك؟ بل دعني ولا تشتت خاطري بعاصفة خيالاتك. إنني أقيس فيك الزمان، أقيس الأثر الذي تتركه الأشياء وهي مارة فيك، وأقيس هذا الأثر حال كوني أقيس الزمان». («الاعترافات» م ١١، ف ٢٧).

ويرد أوغسطين آتات الزمان الثلاثة إلى أحوال للنفس هي: الذاكرة (الماضي)، والانتباه (الحاضر)، والتوقع (المستقبل). «فمن ذا الذي يستطيع أن يقول أن المستقبل لم يأت في النفس بعد، إذا كان في النفس توقع المستقبل؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يقول: الماضي ليس حاضراً بعد، إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول أن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمة، إذا كان تمت انتباه فيه يمر ما سيكون حاضراً؟ ليس المستقبل طويلاً، لأنه غير

١٨٨٩) و«المدة والمعية» (سنة ١٩٢٢) كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من الخوض في مسألة الزمان، وخصوصاً كتاب «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) في الفصل الرابع منه.

يُميّز برجسون تمييزاً حاداً بين الزمان والمكان على نحو يمكن إجماله كما يلي:

الزمان يعني	المكان يعني
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية، التتالي
الكيف	الكمّ
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللامتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية، الحرية، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الآلية
الروح	المادة

ويُميّز برجسون بين الزمان الحيوي، ويسميه: المدة *durée*، وبين الزمان الفيزيائي، زمان الساعات. فالأول كيفي، لا متجانس، ينفذ بعضه في بعض، أما الثاني فيقسم بالكم، والتجانس، وعدم النفوذ. الأول هو المدة الحقيقية، التي هي اللاتجانس المحض، والكثرة الكيفية، والاختراع المستمر، والنضوج. أما الزمان الفيزيائي فهو تصور هجين أندسّ فيه تصور المكان، وهو مقياس للطول على غرار المكان.

ونختم هذا العرض ببيان رأي هيدجر في الزمان، كما أوضحه في كتابه الرئيسي وهو «الوجود والزمان». وتحليل هيدجر لمعنى الزمان مرتبط بنظريته في الوجود الانساني.

إن الطابع الأساسي للوجود الانساني هو الهمّ *Sorge*، فالوجود الانساني مهموم بتحقيق امكانياته في الوجود. والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (= المستقبل)، الهم مما تحقق من ممكنات (= الماضي)، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر) ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاث: المستقبل، الماضي، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتكوين الهم. والزمانية «تجعل الهم ممكناً» من حيث أنها

يكن الامتثال القبلي للزمان أساساً لها. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلا على أساس تصور وجود زمان قبلي تجري عليه المعية أو التوالي.

٢) الزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة للزمان، وبعبارة أبسط: الظواهر لا تدرك بدون تصوّر زمان، ولكن الزمان يتصوّر بدون ظواهر.

٣) وعلى هذه الضرورة القبليّة يقوم إمكان المبادئ الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بدييات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعد واحد.

٤) الزمان ليس مدركاً تصوريا منطقياً *discursif*، بل هو شكل من العيان الحسيّ.

٥) لا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له. ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان معطى على أنه لا محدود.

وفي العرض المتعالي يبين كنت:

أ) أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته، أو أنه داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوعي لها.

ب) والزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحسّ الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا وحالاتنا الباطنية.

ج) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة. وليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الظواهر، لأنها موضوعات لحواسنا.

ويجارب كنت بشدة كل دعوى تدعي أن للزمان حقيقة مطلقة. إنَّ للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة.

(راجع تفصيل هذا في كتابنا: «أمانويل كنت» ج١ ص ١٩٣ - ١٩٧).

وهنا نصل إلى برجسون الذي كرّس لمشكلة الزمان فصلاً طويلاً في كتابه: «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة

١٩٤٥، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٥٥، القاهرة.

— Aristote: *Physique*, I, 4, c. 10-14; *Métaphysique*, I, V, c. 13, XII 6.

— G. Bachelard: *La dialectique de la durée*, Paris, 1933.

— St. Augustin: *Confessions*, I, XI, 17-40, Cité de Dieu, I, XI, c. 6; XII, c. 15.

— H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, - *Durée et simultanéité*, 1922, Paris.

— A. Grünbaum: *Philosophical problems of space and time*, New York, 1963.

— G. Guillaume: *Temps et verbe*, Paris, 1929.

— Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle, 1927.

— I. Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*.

— J. Guittou: *Le temps et l'éternité chez Plotin et st. Augustin*.

— E. Minkowski: *Le temps Vécu*.

— J. Piaget: *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, 1946.

— R. Poirier: *Essai sur quelques caractères des notions de l'espace et de temps*, Paris, 1932.

— H. Reichenbach: *The direction of time*, Berkeley, 1956.

— L. Sklar: *Space, time, and spacetime*, Berkeley, California, 1974.

— Symposium on Space and time, in *Noos*, vol. XI, n. 3, September 1977, Indiana university.

— *Revue de Métaphysique et de Morale*, Numéro spécial: *Temps et Histoire*, 84^e année, n°1, Jan. Mars, 1979.

هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الأنحاء الثلاث. ومن هنا فإن المستقبل والماضي المتكدر والحضور يمكن أن تعد بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون، بل تتزمن. إنها تتزمن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الاساسي للزمان.

والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمصاد.

كيف تجعل الزمانية العالم ممكناً؟

إنها تجعله ممكناً من حيث أن فيها شيئاً هو بمثابة أفق، وهو وحدة تخارجية. وتخارجات الزمانية هي انطلاقات «نحو» وانطلاقات «إلى». وهذا إلى Wohin يدل على أن انطلاقة التخارج تمتد وتبسط على هيئة أفق، مما يجعل «في» Worin ممكناً.

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل، والماضي ليست رابطة توال في الزمان للحظات الزمان الثلاث. ذلك أن «الماضي» ليس «خلف» الحاضر بوصفه شيئاً لم يعد موجوداً بعد. وليس «المستقبل» هو «الامام» بوصفه ما ليس بعد، بل ينبغي بالأحرى أن يقال أن «الماضي» يتجاوز الحاضر والمستقبل معاً. فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد، والذي سيكون، بل هو يتم بأن يكون الحاضر والماضي. والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معاً. فالتوالي إذن توال أفقي. والبعد الأصيل للزمانية عمودي. والزمانية هي التخارج الأصيل في ذاته وبذاته.

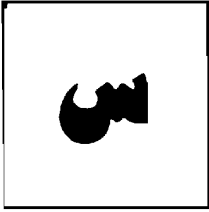
والخلاصة أن الماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي. ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معاً. فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث تنطوي إذن على سائرهما، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرهما وفقاً لمنظورها.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ط ١ سنة

زينون الإيلي ← الإيلية

زينون الرواقي ← الرواقية



Jean Paul Sartre

فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي.

ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة ١٩٠٥. وكان والده جان باتيست سارتر ضابطاً في البحرية الفرنسية، وكانت أمه آن ماري اشفيتزر ابنة عم المفكر والعالم اللاهوتي الشهير الدكتور ألبرت اشفيتزر الحاصل على جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٥٢. وتوفي أبوه بعد عام واحد من ولادته. فكفلته أمه ووالدها والدتها، وعاش معهم في ميدون (ضاحية من ضواحي باريس الجنوبية) ثم في باريس في شارع لوجوف Le Goff في المدة من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٥. والتحق بالصف الخامس في ليسيه هنري الرابع سنة ١٩١٦، حيث تعرف بزميله بول نيزان Paul Nizan. وفي تلك السنة اقترنت أمه بمهندس في البحرية، فانتقل مع أمه وزوجها الى ميناء لاروشل (غربي فرنسا) فأقام فيها حتى سنة ١٩٢٠ حين عاد الى باريس فالتحق بالصف الأول من ليسيه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٢٤، في مدرسة لوي لوجران. وفي سنة ١٩٢٤ دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه ريمون آرون، وعالم النفس لاجاش La gache وزميله السابق بول نيزان Paul Nizan. وحضر الاجريجاسيون فرسب فيها في المرة الأولى سنة ١٩٢٨،

لكنه نجح فيها في سنة ١٩٢٩ وكان ترتيبه الأول. وكان السبب في رسوبه في المرة الأولى استقلال آرائه التي ابداهها في الامتحان التحريري. وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب. وكان لقاؤهما لأول مرة في يوليو سنة ١٩٢٩ أثناء امتحان الاجريجاسيون وقد روت هذا اللقاء وبداية علاقتهما - التي ستستمر حتى موت سارتر - في مذكراتها بعنوان: «مذكرات فتاة عاقلة» (ص ٣٣٨ - ٣٤٢).

ثم عين مدرساً في ليسيه لوهافر Le Havre سنة ١٩٣١ حيث أمضى عامين، في أثناءهما قام برحلات إلى أسبانيا وإيطاليا وإنجلترا. وعُني بقراءة مؤلفات جويس Joyce وسيلين Céline.

وفي سنة ١٩٣٤، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين. وبدأ يقرأ هسرل وكافكا وفولكنر Faulkner.

وعاد في نفس السنة - سنة ١٩٣٤، إلى عمله مدرساً في ليسيه لوهافر حيث أمضى عامين آخرين (١٩٣٤ - ١٩٣٦)، وفي أثنائها كتب الصورة الأولى لروايته «الغيشان»، لكن الناشر - وبأحماقة الناشرين ومن يقرأون لهم أحياناً! - خصوصاً الناشرين الفرنسيين - رفض أن ينشرها، مع أنه سينشرها بعد ذلك ويبيع منها حتى نهاية سنة ١٩٧٨: مليوناً وستمائة ألف نسخة!!

ثم انتقل مدرساً في ليسيه مدينة لاون Laon (في شمال فرنسا) سنة ١٩٣٧. ولما قامت الحرب في سبتمبر سنة ١٩٣٩، دُعي لحمل السلاح فلحق بفرقة في نانسي. وفي سنة ١٩٤٠ أُخذ أسيراً في أعقاب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا وادع معسكر اعتقال. لكن أطلق سراحه هو وبعض المدنيين الفرنسيين في أبريل سنة ١٩٤١ بفضل أوراق

تولى السلطة في فرنسا في مايو سنة ١٩٥٨ بفضل القادة العسكريين وإذعان البرلمان الفرنسي.

وفي سنة ١٩٦٤ مُنِح جائزة نوبل Nobel في الآداب، لكنه رفض استلامها، وكان مقدارها ٢٥٠,٠٠٠ كورون سويدي، فأعيد المبلغ إلى مؤسسة جائزة نوبل. وبرر هذا الرفض على أساسين: شخصي، وموضوعي. فقال: «إن رفضي (لاستلام الجائزة) ليس فعلاً مرتجلاً، وإنما بسبب أنني رفضت دائماً التشريفات الرسمية... وهذه الفكرة تنبع من تصوّرٍ لمهمة الكاتب... ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن أن يقبلها الكاتب تُعَرِّض قُرْأه لضغط أراه غير مرغوب فيه». أما عن الأسباب الموضوعية لهذا الرفض، فقد قال: «إن المعركة الممكنة الوحيدة الآن في جبهة الثقافة هي معركة التعايش السلمي بين ثقافتين: أحدهما ثقافة الشرق، والأخرى ثقافة الغرب. والمواجهة... يجب أن تتم بين الناس والثقافات، دون تدخل للنظم والمؤسسات... وأنا أعلم تمام العلم أن جائزة نوبل ليست جائزة أدبية يمنحها الغرب، لكنها تكون بحسب ما يصنع بها المرء... لكنها في الموقف الراهن تبدو موضوعياً كأنها امتياز يخص به الكتاب الغربيون والمتمردون في الشرق» (والمقصود بالغرب: العالم الغربي - أوروبا الغربية، وأميركا؛ والمقصود بالشرق: روسيا والدول التابعة لها).

وفي سنة ١٩٦٥ تبنى فتاة تدعى ارلت القِيم Arlet-te El Kaim وكان قد التقى بها في سنة ١٩٥٦ وهي طالبة آنذاك.

وفي سنة ١٩٦٨ أذان غزو روسيا وحلفائها لتشيكوسلوفاكيا إثر ما عرف بـ «ربيع براغ» أي حركة التحرر التي قام بها دويتشك في تشيكوسلوفاكيا.

وفي سنة ١٩٦٩ توفيت أمّه. وهاجم «قانون التوجيه الجامعي» الذي أصدره أدمار فور وكان كارثة على التعليم الجامعي في فرنسا.

وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٨٠ دخل المستشفى لعلاج oedème pulmonaire وتوفي فيه في الساعة التاسعة من مساء يوم ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ ودفن في مقبرة مونبرناس وأحرقت جثته تنفيذاً لما أوصى به.

راجع عن تفاصيل حياته هذه مقالاً في جريدة Le

مزوّرة حذف منها أنه كان جندياً في الجيش. وعينَ مدرساً في ليسيه باستير في باريس. وكوّن مع مرلوبونتي-Merleau Ponty - خلية مقاومة ضد الألمان اسمها: «الاشتراكية والحرية».

في سنة ١٩٤٢ بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطئ الأيسر في باريس، خصوصاً في مقهى الفلور Café de Flore ومقهى Les deux - magots.

وفي سنة ١٩٤٤ تعرف إلى كامي Camus وجان جينيه، وأسس مجلة «الأزمة الحديثة».

وفي سنة ١٩٤٥ زار الولايات المتحدة الأميركية، وألقى محاضرة كان لها شهرة ودوي، لأنه بسّط فيها المذهب الوجودي، وعنوانها: «الوجودية نزعة إنسانية».

وفي سنة ١٩٤٦ اختلف مع كامي، وقام برحلات إلى سويسرا وإيطاليا وهولندا والسويد.

وحاول العمل السياسي في سنة ١٩٤٨، فأسس حزباً اسمه «التجمّع الديمقراطي الثوري». وفي نفس السنة وضع الفاتيكان مؤلفات سارتر كلها على القائمة السوداء Index!

وفي سنة ١٩٤٩ اختلف مع «الحزب» الذي أسسه؛ ووقع في سجال لاذع مع الكاتب الفرنسي الكبير فرانسوا موريك François Mauriac.

وفي سنة ١٩٥٢ وقعت القطيعة الثامنة بينه وبين كامي. وفيها التقى مع هيدجر.

وفي سنة ١٩٥٤ سافر إلى برلين، والاتحاد السوفيتي - وكان قد بدأ يتقرب إلى الماركسية والشيوعية - وتشيكوسلوفاكيا، وصار نائب رئيس جمعية الصداقة الفرنسية الروسية. وفي السنة التالية زار الصين.

وفي سنة ١٩٥٦ احتج على غزو روسيا للمجر، وبدأت علاقته مع الشيوعية تتوتر، وترك جمعية الصداقة الفرنسية الروسية.

وفي سنة ١٩٥٧ احتج ضد عمليات التعذيب التي كانت تقوم بها الشرطة والجيش الفرنسيان ضد المجاهدين الجزائريين.

وفي سنة ١٩٥٨ تظاهر ضد ديجول الذي كان قد

1980: Trois Entretiens avec Benny Lévy (parus dans le Nouvel Observateur No 800, 801, 802.

تطور فلسفته

يمكن تقسيم تطور سارتر الفلسفي إلى ثلاث مراحل:

(أ) المرحلة النفسانية.

(ب) المرحلة الأنطولوجية.

(ج) المرحلة الديالكتيكية.

(أ) المرحلة النفسانية: وتمثلها:

(١) مقالة في مجلة «الأبحاث الفلسفية» سنة ١٩٣٦ بعنوان: «علو الأنا».

(٢) كتاب «التخيل» L'Imagination (سنة ١٩٣٦).

(٣) كتاب: «الخيالي» L'Imaginaire (سنة ١٩٤٠).

في المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هسرل: الرد الظاهرياتي، وضع العالم بين أقواس، الشعور المحض. وينتهي إلى تقرير أن هسرل لم يدفع بالرد الظاهرياتي إلى مدى كاف، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينة تبايناً أصلياً. ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفد نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكون جزءاً من العالم ذلك أن سارتر، في الوقت الذي كان فيه متأثراً كل التأثر بهسرل، كان أيضاً خاضعاً لتأثير هيدجر. ومن هنا نجده في مقال له بتاريخ سنة ١٩٣٩ (نشر ضمن «مواقف» ج ١ ص ٢٩ - ٣٢) يكمل قصيدة هسرل بالوجود - في العالم عند هيدجر. فبعد أن يورد عبارة هسرل المشهورة: «كل شعور هو شعور بشيء ما» يقول إن «فلسفة العلو تلقي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر، هو أن يوجد - في العالم: وعليك أن تفهم هذا «الوجود» - في... بمعنى الحركة. أن يوجد هو أن ينفجر éclater في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعور ابتغاء أن ينفجر شعوراً - في

Monde بتاريخ ١٧/٤/١٩٨٠ استند فيه الكاتب إلى الكتب التالية:

- Francis Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris, Seuil 1974.

- Contat et Rybolka: Les Ecrits de Sartre. Paris, Gallimard 1970.

مؤلفاته

1936: L'imagination; «La transcendance de l'ego» (en **Rech. Philos.** VI).

1938: La Nausée

1939: Le Mur; Esquisse d'une théorie des Emotions.

1940: L'imaginaire

1943: Les Mouches; L'Etre et le Néant.

1945: Les Chemins de la Liberté: I. L'Age de raison. II Le sursis - Huis Clos.

1946: L'existentialisme est un humanisme - Réflexion sur la question juive- Morts sans sépulture

- La Putain respectueuse

1947: Baudelaire - Les Jeux sont faits - Situations (I)

1948: L'Engrenage - Les Mains sales - Situations II

1949: Les Chemins de la Liberté III: La Mort dans L'âme- Situations(111)

1951: Le Diable et le bon Dieu

1952: Saint Genet, Comédien et Martyr

1954: Kean

1956: Nekrassov

1960: Les sequestrés d'Altona- Critique de la raison dialectique.

1963: Les Mots- Situatione (IV, V, VI)

1966: Les Troyennes (adaptation d'Euripide)

1971: L'Idiot de la Famille: Flaubert, 1821 - 1857, T.I.II

1972: Situations (VIII, IX)

1973: L'Idiot de la famille III

1976: Situations, X

للحرية الأساسية التي للإنسان في أن يشاهد غياب (= عدم وجود) كائن غائب وكأنه واقعة مشاهدة.

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية». ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهو أن الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان، «وهذه الطبيعة الإنسانية، وهي التصور الإنساني، توجد عند جميع الناس، أي أن كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان» (الوجودية نزعة إنسانية» ص ٢٠). أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول: إن الوجود يسبق الماهية، أي فيما يتصل بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، ويصادف، وينتج في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود. (الإنسان صانع نفسه).

الإنسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فإن الإنسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الإنسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع.

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً، بل تمتد إلى الناس جميعاً، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون؛ إذ أن اختياره هذا أو ذاك تؤكد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون أيضاً خيراً للآخرين. فبتشكيلنا

العالم أن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه... فإنه يُعَدِّم نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن ينفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته، هو ما يسميه هسرل باسم «القصدية» («مواقف» ج ١ ص ٣١).

٢) وفي كتاب «التخيل» يأخذ سارتر على النزعة الوضعية في علم النفس الخلط بين الإدراك (التصور) وبين التخيل، وهو خلط يرجع إلى رفضها أن تعزو إلى التخيل ملكة تنظيم وتركيب تجربتنا. ونتيجة لهذا الخلط تقرر هذه النزعة أن الإدراك والتخيل إنما يقومان كلاهما بإيجاد شبح للأشياء أو صور شبحية أمام العقل، ولا فارق بينهما إلا في درجة وضوح هذه الأشباح: فهي أوضح في الإدراك منها في التخيل. فجاء سارتر وقرر أن للتخيل نشاطاً وفعالية ذاتية يقوم بها الشعور - الشعور المتخيل - وهذا النشاط ليس موضوعه مجرد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، وبعبارة أخرى: التخيل هو نوع آخر من الشعور يتوجه إلى نفس الموضوعات التي يتوجه إليها الإدراك الحسي، لكنه بوصف هذه الموضوعات غير موجودة، على الأقل في وقت تحيلها، فإن التخيل يقيم، إلى جانب موضوعات الإدراك الحسي، موضوعات أخرى غير موجودة. وهكذا نجد أن للشعور بُعداً ثانياً، هو بُعد الأشياء غير الموجودة، الأشياء اللاواقعية. وهذا البعد هو وليد الحرية والدليل القاطع عليها، إذ يدل على أن الشعور ليس مقسوراً أو ملزماً بالتعلق بما هو كائن، بل في وسعه أن يتعلق بما ليس بكائن. إن في استطاعته أن يتحرر من معطيات الواقع، من تسلسل من هذا إلى ذاك، وإن يقلت من دائرة الأشياء الواقعية. ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية - المكانية التي تفرض نفسها على الأشياء. وهكذا نرى سارتر مرة أخرى ينتقل من بحث نفسي ظاهرياتي إلى آخر انطولوجي وجودي.

٣) وهذا يتجلى على نحو أبين في كتابه «الخيالي» (سنة ١٩٤٠) الذي يؤكد فيه معنى الحرية ابتداءً من فكرة ما هو خيالي. وفيه يأتي بمثال صار مشهوراً مفاده أن كوني وأنا في هذا المقهى، أشاهد غياب بطرس الذي أنا على موعد معه في هذا المقهى في ساعة معلومة، أشاهده على خلفية الحاضرين في المقهى - هذا في الوقت نفسه اكتشاف

وليست مذهباً يدعو إلى تثبيت المهمة، لأنها تدعو - بالعكس - إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا في الفعل، والأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل. «والوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنها تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع، أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المضدّة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير؛ فالذي يكشف عن وجود نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي؛ وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة التي لديّ عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافنا لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلي أو ضدي، وهكذا تكشف في التو عالمنا نسميه ما بين الذات *inter-subjectivité*، وفي هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٦٧).

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية؛ فإني ببارادتي للحرية اكتشف أيضاً أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتي. نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الإنسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن بمجرد الانخراط في العمل *engagement* فأنا مضطر أن اختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه اختار الحرية لنفسه، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً.

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية»، وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها. ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها إلى العرض المنظم، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة، ومن الأفكار العميقة، بل من المذهب المحكم في الوجود. وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم».

لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الإنسان. وهكذا نرى أن مسؤوليتنا أكبر بكثير جداً مما نظن، لأنها تلزم الإنسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية، مثل الزواج، تلزم سائر الناس؛ فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن انجب أولاداً، حتى ولو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً. وعلى هذا فأنا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً.

وهذه المسؤولية البالغة الهائلة، لأنها تمس الناس جميعاً، لا بد أن تثير في الإنسان القلق البالغ الهائل أيضاً. إذ كيف لا أكون مهموماً كل الهم والقرار الذي اتخذته وإن بدا في الظاهر أنه قرار شخصي - إنما هو قرار يمس جميع البشر؟! نعم! إن الإنسان يحاول الفرار من هذا القلق، بإسدال قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي أن المسؤولية هنا مسؤولية كلية.

وتم نتيجة ثانية للقول بأن الوجود يسبق الماهية، ألا وهي الحرية فما دام الإنسان في بدء وجوده ليس شيئاً، وما دام هو الذي سيصمم نفسه، فهو لا بد حر، بل هو الحرية نفسها، ونحن وحدنا مع هذه الحرية، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار. وبهذه الحرية يخلق الإنسان نفسه بنفسه.

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادئ الرئيسية في هذا المذهب: إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا في الفعل، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه؛ إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله، والعبقري نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً في أعماله الفنية أو العلمية، فعبقرية شكسبير هي مجموع مؤلفاته المسرحية والشعرية، وعدا هذا، فليس ثم شيء. ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى، إذا كان هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلاً؟ وبالجملة، فليس الإنسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شيء.

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام، بل بالعكس تماماً لأنها تعرف الإنسان بما يفعله. وليست أيضاً فلسفة تشاؤمية، بل بالعكس تماماً، وليس ثم مذهب أكثر منها تفاؤلاً، لأن مصير الإنسان بين يديه.

«إن الإنسان حاسة لا فائدة فيها» *une passion inutile* (ص ٧٠٨).

ولكن سارتر يعود فيمجد الإنسان. إذ الإنسان يوجد دائماً خارج ذاته، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات. وليس ثم عالم غير العالم الإنساني، عالم الذاتية الإنسانية. وعلو الإنسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الإنسانية الوجودية (راجع: «الوجودية نزعة إنسانية» ص ٩٣). هي إنسانية لأنها تقول للإنسان أنه ليس ثم مشروع غير الإنسان، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه. ولا بد للإنسان أن يجد ذاته وأن يوفق بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي - الحاضر الذي يوجد فيه؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً. فعلى الإنسان. إذن أن يكون «قدام نفسه» باستمرار. «فالحياة تتألف من المستقبل، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء» («عن العقل» ص ٢١٢).

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير. والغير هو أولاً إنسان، وليس شيئاً؛ والإنسان كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم. وهذا الإنسان الآخر ينظر إلي؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إلي باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً، فأصبح «موجوداً للغير» وبهذا تفضي نظرة الغير إلي - إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه. فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي، إذ أشعر تلقائياً ولقوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير - إنه بنظره إلي يشلني، وأنا بدوري بنظري إليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية «الجلسة السرية» Huis Clos «إن الجحيم هو الغير».

نقد العقل الديالكتيكي:

وفي سنة ١٩٦٠ أصدر سارتر كتاباً ضخماً في فلسفة التاريخ بعنوان: «نقد العقل الديالكتيكي» (الجزء الأول، وتوفي قبل أن يصدر جزءاً ثانياً منه). والفكرة الجوهرية فيه هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن

والمنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هسرل وطبقه هيدجر. وفيه لا تفرق بين خارج وداخل في الوجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الوجود هو ما يظهر عليه. والمظهر إذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلق معاً: نسبي إلى شخص يظهر له، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر.

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متميزتين: منطقة الوجود في ذاته *L'être en - soi* ، ومنطقة الوجود لذاته *L'être pour soi* . والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع ، أو الوجود المباشر. وليس فيه إحالة إلى جوهر ثابت، بل هو سلسلة من الظواهر. إنه الوجود المليء، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسه، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم. إنه متكامل. ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم. («الوجود والعدم» ص ١١٦).

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، اعني الذي ليس هو ذاته؛ ومن هنا يبدأ دائماً من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الإضافة نفسها» (ص ٤٩٢). وهو أيضاً الوعي أو الشعور. إنه حضور - في - العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان؛ وهذا الامكان يجعل وجوده هناك في العالم وجوداً مجانياً. إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن ألا يكون. ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه.

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة: «الغثيان» *La Nausée*: «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة»؛ وكما قال أيضاً في «الوجود والعدم»:

الفرنسي؟ إنه يأخذ عليها الدور الذي يلعبه الحزب الشيوعي. ذلك أن الماركسية هي التعبير التاريخي عن العلم المستفاد من عالم العمل. لكن تنظيم حزب يعتبر نفسه الممثل الحقيقي الوحيد لـ «دكتاتورية البروليتاريا»، حوّل الماركسية - هذا العلم المستفاد من العمل - إلى دكتاتورية تستند بالعمل؛ بحيث صارت دكتاتورية الحزب، ممثلة في المكتب السياسي واللجنة المركزية، تدعي لنفسها أنها وحدها صاحبة الحق في أن تفرض على الناس ما يجب أن يعملوا وما يجب أن يتصوروا ويعلموا ويفكروا فيه.

مراجع

- L. Gagnebin: Pour Connaître Sartre, 1972.
- A. Gisselbrecht: «Sartre est-il marxiste?» en *Nouvelle Critique*, mars 1966
- F. Jeanson: Le Problème moral et la Pensée de Sartre. Paris Myrta, 1947.
- F. Jeanson: Sartre par lui-même. Paris, Le Seuil 1972.
- F. Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris, Le Seuil. 1974.
- R. Lafarge: La philosophie de Sartre: Toulouse, Privat, 1967.
- H. Prissac: Le Dieu de Sartre, Paris, 1950.
- J. Pressault: L'Etre - pour - autrui dans la philosophie de Sartre. Bruxelles - Paris, Desclée de Brouwer 1970.
- A. de Waehlens: «Sartre et la raison dialectique», en *Revue philosophique de Louvain*, février, 1962.

سان سيمون

Henri Saint-Simon

مؤسس مذهب سان سيمونية في الاقتصاد والسياسة. ولد في باريس في ١٧ أكتوبر سنة ١٧٦٠ وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٨٢٥ في باريس. وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة في فرنسا، من أشهر رجالها دوق سان سيمون صاحب

رأيه أنه لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، ولا جهاز عضوي يعلو على الجهاز العضوي المؤلف من مختلف أفراد الجماعة. وبالتالي لا يوجد في التاريخ الانساني وحدة، إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جداً من الأعمال اللامتجانسة. والتطور، وإن كان قد صدر عن طائفة من الأنماط الأصلية: النبات، الحيوان، فله وحدة في الطبيعة نشاهدها. إنما الشاهد هو أن كل فرد، بل وكل نوع، بل والحياة بوجه عام هو ظهور عَرَضِي ممكن. Contingent، وانبثاق على شكل واقعة في حصن الوجود - في - ذاته الجماد. وإذا انتقلنا من الحياة بوجه عام إلى الانسان، ومن التطور إلى التاريخ الانساني، ومن الفطرة إلى الحضارة أو من التلقائية إلى التنظيم، فسنجد دائماً إن الانسانية ليست شيئاً آخر غير الأفراد الذين تتألف منهم، ومهما قيل عن «الفعل الجماعي» أو «الممارسة الجماعية»، فسنجد دائماً في نهاية التحليل أن الأفراد وحدهم هم الموجودون، وهم الفاعلون وحدهم للتاريخ؛ إلى حد أن «الأساس الوحيد للديالكتيك التاريخي إنما هو التركيب الديالكتيكي للفعل الفردي» («نقد العقل الديالكتيكي» ط١ ص ٢٨٠، باريس، جاليمار، سنة ١٩٦٠)، «وأن معقولة الممارسة praxis المشتركة لا تتجاوز (أو: لا تعلو على) معقولة الممارسة الفردية. بل الأمر على العكس تماماً: إن الممارسة المشتركة تظل دون الممارسة الفردية» (الكتاب نفسه ص ٥٣٢).

وواضح من هذا أن مذهب سارتر في التاريخ يناقض كل المناقضة مذهب كارل ماركس وانجلز والماركسيين بعامه.

ومع ذلك نجد سارتر في هذا الكتاب بمثابة الفاهم الحقيقي للماركسية بينما أتباعها هم الذين حَرَفوها وأفسدوها، ويود هو أن يعيد الأمور إلى نصابها ويبين ما هي الماركسية الصحيحة، إذ نراه يقول عن نفسه أنه لا يرفض هذه الماركسية الصحيحة - كما يتصورها هو! - بل يرى فيها أنها الايديولوجية الوحيدة اللائقة بعصرنا الحالي! وينبغي - في نظره - على الوجودية أن تعيش في حصن الماركسية كأيديولوجية متواضعة!

ما الذي يأخذه سارتر على هذه «الماركسية غير الصحيحة» - وهي تلك التي تعتنقها موسكو والأحزاب الشيوعية المشايعة لموسكو، وخصوصاً الحزب الشيوعي

والفيزيائية والحيوية . و « الله بفضل هؤلاء العلماء سيحيل الأرض الى جنة » .

وهو في وسط هذه الأفكار المتحمسة للإصلاح الشامل عن طريق العلم ، أصابه الافلاس بسبب خيانة شريكه في المضاربات وبسبب تبذيره هو . فاشتغل كاتباً في محل رهونات ، لا يكسب غير ألف فرنك في العام . لكن انقذه من هذا البؤس رجل كريم يدعى Diard تولى الاتفاق عليه حتى سنة ١٨١٠ . ولما مات Diard عاد اليه الفقر والبؤس . ويقول عن نفسه آنذاك : « ان حياتي سلسلة من السقطات ، وبالرغم من ذلك فإن حياتي لم تحف ، فإني استمرت في الصعود ولم انحدر . وفي ميدان الاكتشافات كان لي تأثير المذ ، وكثيراً ما نزلت ، لكن قوة الصعود تغلبت دائماً على قوة الهبوط » .

ومنذ ذلك الحين انصرف الى السياسة وحدها ، واهتم بالعلم الاجتماعي بدلاً من العلم العام ، ابتغاء اصلاح المجتمع . وحاول في هذا السبيل الاستفادة من الاحزاب السياسية ، دون أن ينضم الى واحد منها بعينه . واتخذ نائباً عنه « وحوارياً » اوجستان تيري Augustin Thierry (١٧٩٥ - ١٨٥٦) ومعه كتب : « الاجراءات التي ينبغي اتخاذها ضد تحالف سنة ١٨١٥ » . وطالب بإدراج مادة في الدستور تنص على التحالف مع الانجليز لكن لم يأخذ أحد بنصيحته هذه .

ثم اصدر كتابه الرئيسي وهو : « مرشد الصناعيين » Catéchisme des Industriels (سنة ١٨٢٣) وقد استعرض فيه تاريخ تطور الانسانية خلال أربعة عشر قرناً ، وانتهى الى هذه النتيجة وهي ان الغاية من المجتمع الحديث ليس الحرب والغزو ، بل الانتاج والصناعة . وفي هذا يقول : « ان الأمة ليست شيئاً آخر غير مجتمع صناعة كبير » . والهدف الوحيد لجهودنا هو التنظيم الأمثل للصناعة . والسياسة هي علم الانتاج الصناعي . وكل السياسة تنحصر في الاقتصاد السياسي . « ان العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحولت تقريباً الى مجرد علاقات مالية . والحكومة هي القائمة بأعمال المجتمع ، ودورها الوحيد هو تأمين الأمن والحرية في الانتاج » . والنظام الصناعي هو نظام المستقبل .

ووجد سان سيمون أن العقبة في سبيل تحقيق هذا المجتمع الصناعي الانتاجي في فرنسا هو سيطرة طبقة العسكريين التي استفحل امرها منذ أيام امبراطورية نابليون ، وطبقة رجال الدين والنبلاء التي رفعت رؤوسها من جديد في

« المذكرات » الشهيرة ذات القيمة التاريخية والأدبية الكبيرة (ولد في سنة ١٦٧٥ وتوفي في سنة ١٧٥٥) .

ولما قامت حرب الاستقلال الأمريكية في سنة ١٧٧٩ تطوع فيها جندياً يحارب في صف الثوار ضد الانكليز المستعمرين لأمريكا ، ودفعه الى التطوع ما كان يستشعره من أن هذه الثورة « ستمخلص عن نتائج خطيرة وتغييرات كبيرة في النظام الاجتماعي في أوروبا » . واستغل مقامه في أمريكا الشمالية فأقترح على نائب الملك في المكسيك مشروع شق قناة تربط بين المحيطين : الأطلسي والهادي . ثم عاد إلى فرنسا وهو برتبة قائمقام (عقيد) وسنة الثالثة والعشرون . لكنه تحلى عن مهنة الحرب . وحضر دروس مونج Monge في الهندسة الوصفية في متس Metz . ولما شبت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ ، لم يشارك في أحداثها ، على الرغم من أنه كان من دعاة الحرية والاخاء والمساواة رغم أنه من أسرة ارستقراطية . غير أنه أراد استغلال مصادرة أملاك النبلاء ، فضارب فيها ، وبيع الكثير . ولما قامت فترة الارهاب (سنة ١٧٩٣) سجن في قصر للكسمبورج ، ثم اطلق سراحه بعد ذلك .

ولما بلغ من العمر ٣٧ سنة أدرك أن رسالته الاجتماعية تتطلب معرفة علمية كاملة . يمكن أن يستنبط منها قانوناً شاملاً لكل ألوان النشاط في العالم . حتى إذا ما اكتشف هذا القانون ، أمكن تطبيقه لهداية المجتمع وانتشاله من حالة الضلال التي تردى فيها . ومن أجل هذا أقام في منزل مواجه لكلية الهندسة ، وواظب على حضور دروسها لمدة ثلاث سنوات ثم انتقل عنها الى كلية الطب . وتعرف إلى عدد كبير من العلماء ، مثل جال Gall وكابانيس Cabanis وبيشا Bichat وبلانفيل Blainville ، وأحاط نفسه بجو علمي ، حتى صار منزله موئل أهل العلوم الطبيعية والفيزيائية والطبية .

وبدأ التأليف ، ونشر كتاباً بعنوان : « رسائل ساكن في جنيف » (سنة ١٨٠٢) .

وأدرك سان سيمون أن السبيل لاصلاح حال العلم والمجتمعات الانسانية ليس المبادئ المجردة ، غير العلمية ، من امثال مبادئ الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، بل السبيل هو العقل العامل في الوقائع ، أو بعبارة أخرى : العلم الوضعي . وما السياسة والأخلاق إلا وجهان من أوجه « العلم العام » فمعرفة الخير والشر هي من شأن رجال العلوم الرياضية

ثم تعلقو نيرة سان سيمون في الدعوة الى الاصلاح الاجتماعي الى اعل درجة وأحر نغمة في آخر كتبه - ويعدده البعض أهمها - وهو كتاب «المسيحية الجديدة» والشبه كبيرين هذه الدعوة ودعوة المسيحية الأصلية . فالمسيحية جعلت من محبة القريب قاعدة الأخلاق الفردية ، أما «المسيحية الجديدة» التي دعا اليها سان سيمون فتجعل من المحبة القانون الاجتماعي والعقيدة السياسية الوحيدة . والاصلاح يجب ان يتوجه الى الطبقة الأكبر عدداً ، والأشد فقراً ، فيا أيها الفنانون ، وأيها العلماء امضوا قدماً الى الشعب ، الى الفقراء فالشعب سيفهم كلماتكم ، لأنها لا تحتاج الى برهان ، اذهبي صورة من القلب .

وتخيل سان سيمون في نفسه مسيحاً جديداً ، أو الوريث الحقيقي لرسالة المسيح ، فقال : « أنا واثق انني أؤدي رسالة إلهية حين أدعو الشعوب والملوك الى ادراك الروح الحقيقية للمسيحية » . ولهذا نراه يوجه هذا النداء إلى العظماء على هذه الأرض :

«أيها الأمراء!

اسمعوا صوت الله الذي يتكلم على لساني : عودوا مسيحيين طبيين ، كفوا عن اعتبار الجيوش المأجورة والنبلاء ، ورجال الدين المهرطقة والقضاة الفاسدين - كفوا عن اعتبار هؤلاء أعوانكم الرئيسيين ، واعرفوا ، وأنتم متحدون باسم المسيحية ، كيف تؤدون كل الواجبات التي تفرضونها على الأقوياء ، وتذكروا انها تطالبهم باستخدام قواهم من أجل زيادة السعادة الاجتماعية لأفقر الفقراء في أسرع وقت ممكن » («المسيحية الجديدة») .

مؤلفاته

- Œuvres complètes de Saint-Simon et D'Enfantin, 47 volumes, Paris 1865- 1876.
- Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains. Paris, 1925. (écrites en 1803)
- Textes choisis par J. Dautry, Paris, 1951.
- Du système industriel, Paris, 1821.
- Catéchisme des industriels , Paris, 1823 - 4.
- Le Nouveau christianisme, 1825.

عهد إعادة الملكية بعد سقوط نابليون ، وطبقة رجال القانون الذين أثقلوا الحكم بالعهود والقوانين . فلا بد من التخلص من هذه العقبات الأربع . يقول سان سيمون : ان رسالتي هي اخراج السلطات السياسية من أيدي رجال الدين والنبلاء ورجال القضاء والقانون لإيداعها في أيدي رجال الصناعة » . ولا يستبعد من مجتمعه الداعي اليه : أهل العلم ، لكنه يقصر دور العلماء على اكتشاف القوانين الكفيلة بحسن استغلال الكرة الأرضية . ويضيف الى هاتين الفئتين : رجال الصناعة والعلماء ، فئة الفنانين « الذين بإلهامهم أو وجدانهم ينيزون المسيرة أو يسرعون بها . وعدا هذه الفئات الثلاث ، لا يوجد - في نظر سان سيمون - إلا « الطفيليون والمتسلطون Parasites et dominateurs » .

وعلى هذه الأسس ينبغي اقامة السلطات : الروحية منها والزمنية . والصعوبة الوحيدة في تحقيق ذلك هي في ترتيب المرحلة الانتقالية من النظام الحالي الفاسد المهجين ، الذي هو كومة من الانفاض الميتة ومن المبادئ الخيالية ، - الى نظام المستقبل المنشود القائم على الصناعة وعلى السياسة الوضعية . والمثل الأعلى - الموقت - لنظام الحكم هو انشاء برلمان ذي سيادة مؤلف من ثلاثة مجالس : « مجلس الاختراع » وأعضاؤه من الفنانين وهم رجال ذوو خيال واسع فيقومون « بافتتاح المسيرة ويعلنون مستقبل النوع الانساني » . والمجلس الثاني هو « مجلس الفحص » Chambre d'examen وأعضاؤه من العلماء الذين « يقررون القوانين اللازمة لحفظ صحة البنية الاجتماعية » والمجلس الثالث هو « مجلس التنفيذ » ويتألف من رجال الصناعة « الذين يحولون الأفكار الى انتاج ، ويمجدون ما هو قابل للتنفيذ العملي مباشرة من بين مشروعات المنفعة العامة التي اسهم في تصورها ودراستها الفنانون والعلماء معاً » .

ويتباهى سان سيمون بمشروعه هذا قائلاً : « نحن الفنانين الجسورين القائمين بهذه العملية ، اننا نعمل على رفع رجال الصناعة الى الدرجة العليا من التقدير والسلطة » .

لكن سان سيمون لا يريد استعمال القوة والعنف في سبيل تحقيق مشروعه هذا . بل بالعكس تماماً ، انه يريد ان يستعين بالملكية في هذا السبيل « ذلك ان الملكية - هكذا يقول - نظام له طابع من العموم يميزه ويضعه فوق سائر النظم . ووجودها ليس مرتبطاً بالنظام السياسي الحالي . وملك فرنسا « يمكن أن يصبح أول رجل صناعة في فرنسا وفي العالم كله » .

- h) Traité du ciel, 1866.
 i) Traité de la production et de la destruction des choses, 1866
 j) Rhétorique, 2 vols. 1870.
 k) Métaphysique, 3 vols. 1879.
 l) Histoire des animaux, 3 vols., 1883.
 m) Traité des parties des animaux et de la marche des animaux, 2 vol. 1885
 n) Traité de la génération des animaux, 2 vols, 1887.
 o) Les problèmes d'Aristote, 2 vols. 1891.
 p) Table alphabétique des matières, 2 vols., 1892.

وقد صدر هذه الترجمات مقدمة طويلة جداً لكل كتاب، وزود النصوص بشرح وتعليقات مستمرة. وتمتاز ترجمته بالوضوح الناصع وجمال الأسلوب، وقد تم ذلك على حساب الدقة والحرفية أحياناً كثيرة، مما جعل الباحثين التاليين لا يولونها ثقة كبيرة. وعن ترجمته، ترجم أحمد لطفي السيد (باشا) كتب أرسطو الأربعة التالية: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكون والفساد، الطبيعة، السياسة.

وإلى جانب هذه الترجمة لكل مؤلفات أرسطو، كان له اتجاه فلسفي عبّر عنه خصوصاً في مقدمات هذه الترجمات، ويتصف اتجاهه بالزعة الروحية، القائمة على أساس التأمل العقلي. ومن كتبه ودراساته:

- a) De la logique d'Aristote, 2 vols. 1838.
 b) De l'Ecole d'Alexandrie, 1845.
 c) Des Védas, 1854.
 d) Le Bouddha et sa religion, 1860.
 e) Mahomet et le Coran, 1^{re} et 2^e ed. 1865.
 f) De la Métaphysique, 1879 (préface a sa trad. de la Métaphysique d'Aristote).
 g) Etudes sur François Bacon, 1890.
 h) M. Victor Cousin sa vie et sa correspondance, 3 vols. 1895.

سيتا

Giuseppe Saitta

مؤرخ فلسفة إيطالي. ولد في ٧ / ١١ / ١٨٨١ في

- Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, 1825.

مراجع

- S. Charlety : Histoire du Saint - Simonisme , 1825 - 1864. Paris, 1931.
 - M. Emerit: Les Saint - Simonins en Angleterre, Paris, 1941.
 - G. Gurvitch: Les Fondateurs Français de la sociologie contemporaine: Saint- Simon et J. P. Proudhon. Paris, 1955.

سانت هيلير «بارتلمي»

Barthelemy- Saint- Hilaire

فيلسوف وسياسي فرنسي. ولد في باريس في ١٩ أغسطس سنة ١٨٠٥، وتوفي في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٩٥.

درس في ليسيه لوي لوجران وكولج بوريون. وبعد تخرجه عين في وزارة المالية (١٨٢٥ - ١٨٣٧) وكان يكتب مقالات في Le Globe (سنة ١٨٢٦ - ١٨٣٠) و Le National (سنة ١٨٣٠ - ١٨٣٤)، ثم عين معيداً في البوليتكنيك (١٨٣٤ - ٤٨). ثم أستاذاً للفلسفة اليونانية واللاتينية في «الكوليج دي فرانس» (١٨٣٨ - ١٨٥٢)، واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية (سنة ١٨٣٩) واشترك في السياسة منذ سنة ١٨٤٨ حتى آخر حياته، وصار وزيراً للخارجية في عامي ١٨٨٠ - ١٨٨١.

أهم إنتاجه هو ترجمة مؤلفات أرسطو إلى الفرنسية على النحو التالي:

- a) Politique, 2 vols, 1837.
 b) Logique, 4 vols., 1839, 43, 44
 c) Psychologie, 2 vols. 1846- 47
 d) Morale, 3 vols, 1856.
 e) Poétique, 1858.
 f) Physique, 2 vols. 1863.
 g) Météorologie, 1863.

b) *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica*, Genova, 1938

c) *La Libertà Umana e l'esistenza*. Firenze, 1940

d) *Il problema di Dio e l'immanenza*. Bologna, 1953.

وفيها أكد حرية الفردية الانسانية أمام النزعات اللاهوتية ، التي رأى فيها تضحية بالحرية الانسانية في سبيل اللاهوتية . لأنها تضحية بالذات في سبيل الموضوع ، وهذه أسوأ تضحية . وفي مقابل ذلك نادى بنزعة جديدة مفادها تمجيد الشخصية الانسانية الحديثة ووصفها بأنها خالقة ذاتها .

مراجع

- M. F. Sciacca: « Due parole al Prof . G. Saitta » in *Logos*, 1939, pp. 561 - 2.

- M. F. Sciacca: *Il secolo XX*, 1, pp. 416 - 23, Milano, 1947.

- F. Centineo: « Ricordo di G. Saitta » in *Giorn. Crit. Filos. it.*, 1961 pp. 171 - 78.

سدجوك

Henry Sidgwick

اخلاقي انكليزي ولد في سنة ١٨٣٨ في اسكبتون Skipton وتعلم في رجبى Rugby وكلية الثالوث في جامعة كامبردج ، وانتخب زميلا في هذه الكلية من سنة ١٨٥٩ الى سنة ١٨٦٩ ، ثم صار استاذاً للفلسفة الخلقية في نفس الكلية من سنة ١٨٧٥ حتى سنة ١٨٨٣ ، ثم صار Knightbridge Professor وتوفي في سنة ١٩٠٠

وشهرته تقوم أساساً على كتابه « مناهج الأخلاق » *Methods of Ethics* الذي ظهر سنة ١٨٧٤ . ومن كتبه الأخرى نذكر :

- *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, 1886.

- *Principles of Political Economy*, 1883.

Gagliano Costelferrato (Enna) وتوفي في بولونيا في ١٩٦٥/١٢/٢٠ . تتلمذ على جوفاني جنتيله في جامعة بليرمو (صقلية) . وبعد تخرجه قام بالتدريس في المدارس الثانوية . وفي سنة ١٩٣٢ حصل على كرسي الاستاذية للفلسفة الأخلاقية في جامعة بولونيا (شمالي ايطاليا) ثم تحول عنه الى كرسي الفلسفة النظرية وقد استمر فيه حتى سنة ١٩٥٢ .

وكان قد رسم كاهناً كاثوليكياً ، لكنه انفصل بعد ذلك عن الكنيسة .

وشملت أبحاثه في تاريخ الفلسفة العصر اليوناني ، وذلك بكتابه الجيد : *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, 1938. وفيه حاول رد اعتبار النزعة السوفسطائية ونظر إليها على أنها حركة عظيمة التأثير ، صادقة التعبير عن الروح اليونانية (راجع كتابنا : « ربيع الفكر اليوناني » ص ١٧٠ - ١٧٦) .

كما شمل القرن التاسع عشر بكتابه عن جوبرتي *Il pensiero di V. Gioberti*. Messina 1917.

لكن أهم أبحاثه هي تلك المتعلقة بعصر النهضة ، وقد خصه بمؤلفات ممتازة هي :

a) *La filosofia di Marsilio Ficino*. Messina, 1923.

b) *Filosofia umana e umanesimo*. Venezia, 1928.

c) *L'educatione dell'umanesimo in Italia*. Venezia, 1928.

d) *La teoria dell'amore e L'educazione del Rinascimento*. Bologna, 1947

e) *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 voll. Bologna 1940 - 1951 (2^e ed. Firenze, 1960 - 61)

f) *Nicolo Cusano e L'Umanesimo italiano*. Bologna, 1957.

وتودها جميعاً روح واحدة هي النظر الى النزعة الانسانية وعصر النهضة الأوروبية - خصوصاً في ايطاليا - على أن النزعة السائدة فيها هي المحايثة *immanentismo*

وهذه النزعة هي التي دافع عنها في كتبه الخاصة التي عرض فيها آرائه ، ونذكر منها :

a) *Lo spirito come eticità*. Bolognà, 1921.

الخير العام بالقدر الذي أستطيع تحقيق ذلك بمجهودي . ومن هذا ينتج المبدأ التالي ، وهو مبدأ الأحسان ، ويقول : « كل انسان ملزم بأن ينظر الى خير أي فرد آخر كما ينظر الى خيره هو ، إلا في الأحوال التي يحكم فيها بأن تحصيل خير الغير أعسر أو مجهول » .

وهكذا يحاول سدجوك في هذه المبادئ الجمع بين نشدان السعادة الشخصية ، وتحقيق السعادة العامة بشروط معينة ، على أساس أن خير الفرد عنصر في خير المجموع ، وخير المجموع يسهم في خير الفرد .

ويستعرض سدجوك في كتابه «مناهج الأخلاق» المناهج أو الطرق التي سلكها الأخلاقيون في العصر الحديث ، وهي في نظره ثلاثة : الأنانية ، العيانية ، والمنفعة .

وهو يأخذ على مذهب الأنانية أنه لا يستطيع وضع معيار للتمييز بين اللذات .

ويأخذ على مذهب العيانية انه شكلي صوري ، لا يستطيع تحديد مضمون للواجبات الأخلاقية التي يدعو إلى أدائها .

ويأخذ على مذهب المنفعة أنه وان أقرّ بمبدأي العدالة (النزاهة) والاحسان ، فإنه يصعب عليه التوفيق بين الأنانية والمنفعة .

مراجع

- Arthur Sidgwick and Eleanor Balfour : Life of Henry Sidgwick, 1906.

- C. D. Broad: Ethics and the history of philosophy , 1952.

- Practical Ethics, 1898.

- Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau, 1902 نشر بعد موته .

يقول سدجوك عن نفسه (في مقدمة الطبعة السادسة من « مناهج الأخلاق » ، التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٩٠١) : « أول مذهب اخلاقي اعتنقته هو مذهب المنفعة عند مل » (« مناهج الأخلاق » ط ٦ ص XV) ، لكنه ما لبث أن تبين التعارض بين المذهب التفسي للسعادة ، والمذهب الأخلاقي للسعادة : إذ الأول يقوم على دعوى ان كل انسان ينشد لذته الخاصة ، بينما الثاني يقرر أن على كل انسان أن ينشد السعادة العامة ، سعادة مجموع الناس . فارق هائل بين ما هو كائن ، وبين ما يجب ان يكون ، ولهذا لا يمكن أن نستنتج ما يجب ان يكون مما هو كائن ، وهو الخطأ الذي وقع فيه المذهب النفساني للسعادة . فكون كل انسان ينشد في الواقع سعادته الخاصة لا يمكن أن يستنتج منه أن على كل انسان أن ينشد سعادة الجميع . فاذا كنا نريد أن نجعل من الايثار قاعدة ، فلا بد أن نبحث عن ذلك في غير علم النفس .

وتأدى سدجوك من هذا الى هذه النتيجة وهي أن القاعدة الفلسفية للأخلاق انما تنشأ في عيان بعض المبادئ الأخلاقية . فانصرف عن مذهب المنفعة عند بنثام وجون استورت مل الى مذهب العيان الأخلاقي intuitionism

لكن تبين له بعد ذلك ان المبادئ الأخلاقية عند الادراك العام common sense تتضمن دائماً مذهب المنفعة . فعاد من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن مع تحوير عياني . يقول : هنالك عدت من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن على أساس عياني (الكتاب نفسه ص CXX) وانتهى الى توكيد المبادئ الأخلاقية التالية :

١ - يجب علينا أن نفضل خيراً أكبر في المستقبل ، على خير أقل في الحاضر . وهذا هو مبدأ الفطنة Prudence .

٢ - بوصفنا كائنات عاقلة ، ينبغي علينا أن نعامل الآخرين بما نحب أن يعاملنا به الآخرون ، إلا اذا كان هناك فارق « يمكن أن يعدّ أساساً معقولاً للتفريق في المعاملة » . وهذا هو مبدأ العدالة .

٣ - لما كان من البين بنفسه أنه من وجهة نظر العالم ، خير أي فرد ليس أهم من خير أي فرد آخر ، يجب علي أن أسعى الى

السرمدية ، القدم

Eternité

والاصطلاح الشائع عند الفلاسفة المسلمين للتعبير عن السرمدية هو : القدم ، فيقولون عادة : قدم العالم وحدوثه .

فالفارابي يقول : « وما يظن بأرسطو طالس أنه يرى أن

وعند أفلوطين نجد تصور أفلاطون للسرمدية ، وعنده أن للسرمدية خاصيتين : الوحدة ، وعدم قابلية الانقسام . ان السرمدية ثبات اجتماع المعقولات في لحظة وحيدة . ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل ، فيما يتعلق بالسرمدية . ان السرمدية حاضراً أبداً . ومن ثم يقول : « السرمدية ليست موضوع substratum المقولات ، بل هي - على نحو ما - الاشعاع الصادر عنها بفضل هويتها مع نفسها فيها هو كائن دائماً . والسرمدية - عنده كما عند أفلاطون - أساس الزمانية والزمان صورة للسرمدية .

وعلى نحو مشابه تماماً لأفلوطين ، يرى أوغسطين أن السرمدية ليس فيها شيء يمر : بل كل شيء فيها حاضر ، وهذا أمر لا يحدث للزمان ، اذ الزمان لا يمكنه أبداً أن يبقى حاضراً باستمراره . ولهذا فإن السرمدية تنتسب الى الله ، كما كانت عند أفلوطين تنتسب الى « الواحد » .

وفي العصر الحديث نجد لوك (« بحث في الفهم الانساني ») يقرر أن فكرة السرمدية مستمدة من نفس الانطباع الأصلي الذي انبثقت عنه فكرة الزمان (أي فكرة التوالي والاستمرار) لكن مع الاستمرار الى غير نهاية . ومن هنا انتهى لوك الى ان السرمدية هي تصور زمان لا بداية له ولا نهاية .

ونفس هذا المعنى للسرمدية هو الذي نجده بعد ذلك عند كنت (مثلاً راجع مجموع مؤلفاته ، طبعة الأكاديمية ، ج ١ ، ص ٣٠٩ وما يتلوها) .

لكن مع هيجل يعود المعنى الأفلاطوني للسرمدية اذ هو يرى أن « التصور » Begriff بوصفه المشكل للواقع هو سرمدية ، اذ الزمان خاضع لسيطرة السرمدية (راجع werke hg.Glockner, 6, 154 f.) والزمان عنده هو تجريد السرمدية .

ثم يتعقد معنى السرمدية عند كيركجور (راجع كتابه « المرض حتى الموت » ترجمة هوش الى الألمانية ص ٨ ، سنة ١٩٥٤) ، إذ أراد المزج بين السرمدية والزمان .

مراجع

- H. Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus, 1913.

- F. Bellmann: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, 1914.

العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث (« كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ١٠٠ ، بيروت سنة ١٩٦٨ ، المطبعة الكاثوليكية) .

والكندي (راجع مادة : ابدي - أزلي) يستعمل : « أزلي » بمعنى يتسع ليشمل معنى « القديم » اي الأزلي - الأبدي معاً .

واذا رجعنا الى الكلمة اليونانية « αἰών » التي تترجم بالسرمدية لوجدنا أن معناها الأصلي مخالف تماماً للمعنى الذي صار لها اصطلاحياً في الفلسفة فيما بعد . فإنها تدل في أصلها على معنيين : (١) الحياة ، (٢) العمر . بحيث كانت تطلق على عمر الانسان وهو محدود البداية والنهاية ، إذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية « vayu = حياة » .

وفي مرحلة تالية نجدها عند بندار مثلاً تدل على « القوة المسيطرة على الحياة » .

وابتداء من أفلاطون نراها تتخذ المعنى الذي صار لها فيما بعد : أي مدة لا بدء لها ولا انتهاء . ويقول أفلاطون في « طيمائوس » اننا أحياناً نقول عن الماهية السرمدية انها كانت ، أو ستكون ، فهذا غير ملائم ، والصحيح ان نقول : « انها كائنة فقط ، لأن ما يتغير ، لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة . ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول عن السرمدية انها اسقاط projection للزمان في اللانهائي . بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية ، أي صورة باقية للسرمدية الذي يتحرك وفقاً للعدد . لكن القول بأن السرمدية ليست مجرد الاستمرار اللامتناهي للزمان لا يعني أنها تضاد الزمان . ان السرمدية لا تنفي الزمان ، بل تتلقاه في حضنها ان صح هذا التعبير . اذ الزمان يتحرك في السرمدية التي هي نموذج .

أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر : اذ فهمها انها الزمان الذي يستمر دائماً . ونراه في الوقت نفسه يأخذ بالمفهوم القديم للسرمدية على انها قوة عالية تسيطر على الزمان ، وأنها غاية الزمان ، وتحيط بالاستمرار الذاتي وأنها حاضرة باستمرار (« في السماء » م ١ ف ٩ ص ٢٧٩ .)

وحوالي سنة ٢٠٠ قبل الميلاد وجدت في الاسكندرية عبادة لإله اسرار يدعى « السرمدية » « αἰών » (راجع Sasse, I, 198) .

- J. Guiton: Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin, Paris, 1933.

سقراط

Socrates

فيلسوف يوناني.

١- حياته: ولد حوالي سنة ٤٧٠ ق. م. في أثينا، وكان أبوه سوفرونيسقوس Sophroniscus وأمه فيناريت Phaenarete، وهي من قبيلة أنطوجند ومن ديم Deméa ألوپيكه Alopecae وكان أبوه حجاراً فيها تروي بعض الأخبار (ذيوجانس اللاثريسي) أونحاتاً. وقد نسب إلى سقراط أنه نحت مجموعة من الحسن Graces على الأكروبول، لكن يبدو أن صانعها كان أسبق من سقراط. وعلى كل حال فإن من الثابت أنه لم يكن من أسرة فقيرة جداً، بل دليل أنه كان هو بلياً تام التسليح وهو أمر يقتضي أن يكون المرء على قدر من الثراء. أما أمه فيناريت فكانت قابلة (مولدة) كما تشير إلى ذلك محاوره «ثيثاتوس» لأفلاطون (١٤٩ أ).

وأمضى سقراط الشطر الأول من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، فإن اليونانيين كانوا قد هزموا الفرس في معركة بلاتيا في سنة ٤٧٩ وكان المؤلف المسرحي العظيم إسخيلوس قد أصدر مسرحيته «الفرس» Persae في سنة ٤٧٢، أما سوفقليس وبوريغيدس فكانا لا يزالان طفلين. وكانت أثينا قد صارت دولة بحرية قوية.

وفي محاوره «المأدبة» لأفلاطون (٢١٥ ب ٣ وما يليه) يقول القبيادس عن سقراط أن هيئته كهية الساتير Satyr أو سيلانوس، وأرسطوفان يقول أن سقراط كان يكردح وهو عثمسي، مثل طير الماء، ويدير عينيه «السحب» (٣٦٢). لكنه كان شديد الأسر قوي البنية عثمسي حافي القدمين صيفاً وشتاء، وحتى في حملات الشتاء. وكان يلبس نفس الثياب صيفاً وشتاء. وكان في غالب أمره مقللاً في الطعام والشراب، لكنه كان أحياناً يفرط في الشراب دون أن يتأثر.

وكان يرأوده هاتف على شكل صوت باطن ينهيه إلى الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه في بعض الأمور الخطيرة التي تعرض له في حياته. وهذا الصوت - وهو ما عرف باسم «جني سقراط» كان صوت نهي في أغلب الأحوال. وكان لا يأتيه إلا في الأحوال الخطيرة جداً في حياته. فأنه في أثناء محاكمته، وأناه في مطلع حياته، فنهاه

عن الاشتغال بالأمور العامة ودعاه إلى الاهتمام بالحكمة. وكانت تتباه أحياناً بنوبات صمت تستغرق أحياناً يوماً كاملاً بنهاره وليله، كما حدث له في إحدى الحملات الحربية.

ويبدو أن سقراط درس فلسفة أرخيلوس، وذيوجانس الأبولوني، وأنباذقليس وغيرهم. ويؤكد لنا ثيرافراسطس أن سقراط كان تلميذاً في مدرسة أرخيلوس الذي خلف انكساغورس في أثينا ولا شك أن سقراط أعجب أيما إعجاب يقول انكساغورس أن العقل هو علة النظام والقانون في العالم. فدعاه ذلك إلى التحلي عن الأبحاث الكونية والاتجاه إلى البحث في الإنسان. وإذا كان قد ورد على لسان سقراط في محاوره «الدفاع»، ولكن الحقيقة، أيها الأثينيون، هي أنه لا شأن لي بالنظريات الفيزيائية» (الدفاع ١٩) - فتفسير ذلك أنه حين تقوم هذه العبارة كان قد ترك الأبحاث الفيزيائية منذ زمان بعيد جداً.

ويذكر أيضاً، في أمر انصراف سقراط عن النظر في الطبيعة إلى النظر في الإنسان، أن ذلك كان تحت تأثير وحي دلف. اذ يروى أن خيروفون Chaerophon أحد تلاميذ سقراط، سأل الوحي في معبد دلف: هل يوجد بين الأحياء من هو أحكم من سقراط، وكان جواب الوحي: «لا». فيقال إن هذا دعاء سقراط إلى الاعتقاد أنه أحكم الناس، لأنه اعترف بجهله ثم تبين له أن مهمته هي البحث عن الحقيقة اليقينية، والحكمة الصحيحة ودعوة الناس إلى ذلك (الدفاع ٢٠ وما يتلوها).

ذلك هو ما ذكره أفلاطون في محاوره «الدفاع» ويحتمل أن تكون الحادثة صحيحة، لأن هذه المحاوره بالذات - وهي في الدفاع عن سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم - تحتوي أكثر عن سائر محاورات أفلاطون على حظ كبير من الحقيقة التاريخية.

وتزوج سقراط من امرأة تدعى اكسانتيب Xanthippe وأخبارها تصوّر أنها امرأة سليطة اللسان جافة الطبع شرسة، وما أكثر النوادر عن سوء معاملتها لزوجها! ومن المحتمل أن يكون زواج سقراط منها قد تم في أواخر السنوات العشر الأولى من حرب البلوونيز (بين أثينا وإسبرطة واستمرت من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٠٤ ق. م.). وفي هذه الحرب أبلى سقراط بلاءً عظيماً وأبدى شجاعة وتجلد أنادرين في حصار بوندياسنة ٤٣١ / ٤٣٠. كذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوندياسنة ٤٢٤ وفيها انهزم الأثينيون. وحضر الحرب خارج أمفيبولس سنة ٤٢٢.

٢ - مصادر معرفتنا بسقراط:

هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط، لأنه لم

التحقيق، أي أن العمل يقتضي العلم مقدماً.

وأثبت الثانية وهي أنه حيث يوجد علم يوجد قطعاً عمل بأن قال ان الانسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وان الانسان ليس شريراً بطبعه، وانما الشر، مصدره الجهل، ولهذا فإن الانسان اذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد، فإنه لا بد أن يعمل ولا يؤجله. وهذا العلم فوق كل الشهوات والاهواء التي يمكن أن تصطرع معه. ومعنى هذا أنه متى يوجد العلم يوجد العمل قطعاً. وهكذا اثبت سقراط المبدأ الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الاخلاق.

بل ان ابعد الفضائل، في الظاهر، عن ان تكون مرتكزة على العلم، وهي فضيلة الشجاعة، هي أيضاً تقوم على العلم. فإن أشجع الناس هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه، ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي الى درء هذا الخطر. واذن فضيلة الشجاعة تقتضي العلم هي الأخرى.

وما دام مرجع الفضائل الى العلم، فمن الممكن أن نقول بوجه عام ان كل فضيلة علم: فالتقوى، مثلاً، هي العلم بما يجب على الانسان نحو الله، والعدالة هي العلم بما يجب على الانسان نحو الآخرين، وضبط النفس هو العلم بما يجب على الانسان نحو نفسه. وهكذا باستمرار، نجد أن كل فضيلة هي علم. ولهذا كانت الفضيلة واحدة.

فاذا انتقلنا من هذا المبدأ العام الصوري وهو أن الفضيلة علم الى بيان ماهية هذا العلم، وجدنا سقراط يجب اجابة عامة أيضاً صورية فيقول ان الفضيلة هي الخير. لكن ما الخير في نظره؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء، كما هي في طبيعة الشيء، ولم يزد سقراط الأمر تحديداً.

ومع ذلك يمكن بيان بعض تفاصيل هذه الأخلاق:

أ- فسقراط يطلب الى الفرد كفاية له في الحياة أن يكون مكتفياً بذاته، والا يكون عبداً لشيء آخر.

ب- لكن ليس معنى هذا أن يتعكف الانسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ويستقل بذاته استقلالاً تاماً، بل لا بد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة. والصداقة كانت أمراً ضرورياً بالنسبة الى سقراط تبعاً لنظريته في العلم، لأنه مادام يقول ان العلم يتم عن طريق الحوار، أي باجتماع الناس للحوار، فهو يتم اذن بالصداقة. وهذه الصداقة تستلزم الحب، وهذا الحب - كما تصوره سقراط يجب أن

محاوره «السياسة» المعروفة خطأ باسم الجمهورية، حين يلتقي سقراط بثراسيما فوس الذي يدعي معرفة معنى العدل. فلما يأخذ في تعريفه يجادل سقراط في صحة التعريف ويتصل الحوار بينهما بحيث ينتهي كلاهما الى انهما معاً لا يعرفان المعنى الدقيق والتعريف الصحيح للعدل.

وهذا النهج هو الديالكتيك، أي الجدل والحوار المنهجي المنظم المهادف الى اخضاع المعاني ووضع الحدود (التعريفات) وهو في مقابل الطريقة السوفسطائية التي تلمي الرأي وتفرض المعرفة - كما يتوهمها السوفسطائيون. وميزة النهج الديالكتيكي، هذا أنه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين. ان الحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار، والنقد الذاتي، والتصحيح المتبادل بين المتحاورين.

٥ - التهكم السقراطي:

ولما كان سقراط حين يبدأ الكلام يصرح بأنه جاهل ويريد أن يتعلم من محاوره، لكن مجرى الحوار يؤذن على العكس من ذلك بأن سقراط اعلم من محاوره - فقد كان أسلوبه هذا في الحوار يبدو للمحاور كما لو كان سقراط يريد أن يسخر منه بهذه الطريقة غير المباشرة. وهذا هو ما عرف باسم التهكم السقراطي L'ironie socratique. لقد كان سقراط بهذا الحوار، يكشف لمحاوره عن جهل هذا الأخير على الرغم من أنه يدعي في بداية الأمر أنه من أهل الاختصاص والعلم بالموضوع الذي يدور حوله الحوار. ولما كان الناس يكرهون أن يوصفوا بالجهل أو أن يكشف لهم الآخرون جهلهم، فإن طريقة سقراط هذه آثرت عليه حقد الكثيرين وعداوتهم، وخصوصاً السوفسطائيون الذين كانوا يتكسبون من ادعاء العلم، والسياسيون لأنهم بطبعهم ادعاء في العلم وفي غير العلم.

٦ - الأخلاق:

بحث سقراط في الأخلاق بحثاً عاماً، بمعنى انه نظر الى الأخلاق من الناحية الصورية، فوضع المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه، وبعد ذلك لم يعن أولم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق. وهذا المبدأ هو قول سقراط أن الفضيلة هي العلم، وانه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، فأثبت القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون علم بأن قال ان الانسان لا يستطيع ان يصل الى الغاية التي ينبغي الوصول اليها إلا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي الى هذه الغاية. فتحقيق الغاية اذن - أي العمل - يقتضي أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي الى هذا

وانما الرأي الراجح في سبب هذا الاتهام لسقراط أنه جلب على نفسه عداوة عامة القوم، لما دأب عليه من بيانه لجهلهم. وليس أشد أثراً في إثارة حفيظة الانسان من أن يتهم بالجهل. يضاف الى هذا سبب سياسي هو العلاقة القوية بين سقراط وبين القبيادس الذي صار ديكتاتوراً وكذلك علاقته بأقريطيا الذي اخضع أثينا لحكم الديماغوجية اي حكم العامة. والسبب الثالث هو ما اشاعه أرسطوفانس وابرزه في مسرحية «السحب» من أن سقراط لم يكن يؤمن بالعقائد الشعبية.

مراجع

- T.Deman: Le Témoignage d'Aristote sur Socrate. Paris, 1942.
- O. Gigon: Sokrates. sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1947.
- N. Gulley: The philosophy of Socrates. London, New York, 1968.
- W. K. C. Guthrie: A history of Greek philosophy. The Fifth Century enlightenment. vol. IV. Cambridge, 1969.
- J. Humbert: Socrate et les petits socratiques. Paris, 1967.
- Galhaes - Vilhena: Le problème de Socrate. Paris, 1952.
- Galhaes - Vilhena: Socrate et la légende platonicienne. Paris, 1952.
- A. E. Taylor: Varia Socratica. Oxford, 1911.
- A. E. Taylor: Socrates. London, 1935
- وفي العربية راجع كتابنا: «أفلاطون» ط ١ سنة ١٩٤٣، ط ٥ سنة ١٩٧٩ وفيه ذكر المراجع الأقدم.

سنبلقيوس

Simplicius

من كبار شراح أرسطو، لكن اتجاهه الفلسفي كان أفلاطونياً محدثاً.
من قليقية (في آسيا الصغرى)، عاش في القرن

يكون الحب المتبادل المشترك، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمونه.

جـ- كذلك كان سقراط يطالب كل انسان بأن يؤدي واجبه نحو وطنه ونحو الدولة. ومن هنا دعا الى اطاعة القوانين بوصفها المقياس للفضيلة. وعليه أن يشترك في كل ما تطلبه الدولة منه.

٧ - الدين:

كان سقراط يؤمن بالهة اليونانيين، فكان اذن مشركاً. وينسب الى هؤلاء الالهة: العناية؛ لأنه يرى في الوحي دليلاً على العناية الإلهية، وهو كان يؤمن بالوحي، كما آمن بالدين الشعبي. إلا أنه، مع ذلك، كان يميل الى جعل إله فوق الالهة كلها، واليونانيون بعامة كانوا يفعلون ذلك فوضعوا زيوس فوق مرتبة سائر الالهة. كذلك قال سقراط بأن ثمة صانعاً ومدبراً فوق سائر الالهة، وان بقية الالهة هم أدوات يستعين بها في صنع الوجود.

٨ - نهاية سقراط:

استمر سقراط يعلم في أثينا حتى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض اعدائه فاتهموه بأنه ينكر الالهة الشعبية أولاً، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً. وكان على رأس من وجهوا هذه التهم الى سقراط رجل يدعى مليتوس وانضم اليه آخرون فقدم سقراط الى المحاكمة، وحكم عليه بتجرع السم فتوفي بهذه الوسيلة، وهي تجمع سم الشوكران.

وتلاميذ سقراط يؤكدون ان الدافع الذي دفع مليتوس الى توجيه الاتهام وتحريض غيره على مشاركته في هذا، هو دافع شخصي، كما يؤكدون أن مليتوس هذا هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أرسطوفانس إلى اتمام مسرحية «السحب» التي فيها تمجيد بالغ لسقراط. وأما ثاني رجل بعد مليتوس فهو أنيتوس وكان على صلة بالسوفسطائيين وهم خصوم سقراط الألداء لأنه سخر منهم ومن مهنتهم.

ويبدو أن دفاع تلاميذ سقراط هنا غير صحيح، لأن مليتوس كان شاباً حين مثلت رواية «السحب» لأرسطوفانس، فلا يمكن أن يكون هو الذي دفع أرسطوفانس الى إتمامها. كذلك ليس من المعقول أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس، المدعي الثاني، الى اتهام سقراط لأن السوفسطائيين لا قوا في ذلك الوقت عداة شديدة من عامة الناس، وكانوا هم مع سقراط في خندق واحد، ان صح هذا التعبير.

الأفلاطونية المحدثة في مسألة «الشر» وكان أفلوطين تعرّض لهذه المشكلة في «التساغات» ، لكن يبدو أن سنبليقيوس أقرب إلى رأي ابرقلس في هذا الموضوع (Simplicius In Enchiridion, 69 - 81 بنشرة دوبنر) ويتلخص هذا الرأي فيما يلي:

أ- الصورة تحقق في السيطرة على أهولي تماماً

ب- أهولي عديمة الصفات.

ج- الشر أمر ظاهري فقط، لأنه في إطار الكل ليس بشيء.

د- علة الشر هي النفس.

هـ- الله لا يفعل الشر أبداً.

وفي هذا الرأي مزيج من الأفكار الأفلاطونية والرواقية.

نشرات مؤلفاته

- H. Diels ed: Simplicius in physicorum Libros, I - IV, in **Commentaria in a Aristotelem Graeca**, vol. XI, Berlin 1882.
- H. Diels ed.:Simplicius in physicorum Libros, V, VIII- in **Com. Arist** vol. X, Berlin 1895.
- F. Dubner: Commentarius in Epicteti Enchiridion. in **Theophrasti characteres**. Paris. 1877.
- J.L. Heiberg: Simplicius in De Caelo, in **Arist. Comm. Gr.** Vol. VII, Berlin, 1894.

مراجع

- M. Jammer: Concepts of Space. Cambridge, Massach. 1954.
- K.Praechter, art. in Pauly-Wissowa's Realencyclopädie, s.v.
- S.Sambursky: Physical world of late antiquity. London, 1962.

السادس الميلادي ودرس في الاسكندرية على يدي أمونيوس Ammonius ، وفي اثينا على يدي دمسقيوس Damascius . وبعد اغلاق مدرسة اثينا في سنة ٥٢٩ بأمر من يوستنيان ، ارتحل سنبليقيوس مع دمسقيوس وغيره إلى بلاط كسرى في فارس بعد اغلاق مدرسة اثينا بعد عام أو عامين . ولما عاد سنبليقيوس ، لم يستطع القيام بالتدريس باعتباره وثنياً .

وقد قام سنبليقيوس بشرح بعض مؤلفات أرسطو ، شرحاً أولج فيه معلومات جيدة مفيدة عن الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، مما جعله مصدراً مهماً من مصادر معرفتنا بهذه الفلسفة . وقد بقي لنا من شروحه على أرسطو ما يلي:

١ - شرح على «المقولات» .

٢ - شرح على «السماع الطبيعي» .

٣ - شرح على «في السماء» .

٤ - شرح على «في النفس» .

وقد ترجم بعض شروحه إلى العربية، راجع تفصيل ذلك في كتابنا: La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

وفي ثانياً شروحه هذه يعرض بعض آرائه أو على الأقل الاتجاه الذي يميل اليه . ويتبين من شرحه على «في السماء» اعتناقه للأفلاطونية المحدثة كما كانت تدرس في مدرسة اثينا في القرن الخامس، ونراه متأثراً خصوصاً بأبامبليخوس (راجع شرحه على «في السماء» ص ٩٣ - ٩٤ نشرة هيرج) . وهو يؤكد الأقاليم الثلاثة التي قال بها أفلوطين ، ويرز تميزها أكثر مما يبرز وحدتها. وشرحه على كتاب «في النفس» يقوم على شرح أبامبليخوس لهذا الكتاب .

ومن الأمور التي اخذ سنبليقيوس على عاتقه القيام بها التوفيق بين أرسطو وأفلاطون ، وهو بهذا يواصل عمل أستاذه أمونيوس الذي كتب رسالة مفردة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ترجمت إلى العربية وعليها اعتمد الفارابي في رسالته: «الجمع بين رأيي الحكيمين» .

وبمناسبة عبارة (رقم ٢٧) وردت في «متن» إپكتاتوس، الفيلسوف الرواقي، عرض سنبليقيوس مذهب

سنتايانا

George Santayana

فيلسوف وشاعر وناثر ممتاز، اسباني المولد، اميركي التربية. ولد في مدريد لابوين اسبانيين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٨٦٣ ولم يتخل مطلقاً عن جنسيته الأسبانية طوال حياته. وعلى الرغم من أنه فائن الأسلوب في اللغة الانكليزية، فإنه لم يبدأ تعلم اللغة الانكليزية إلا وهو في سن التاسعة حين لحق بوالدته في بوسطن سنة ١٨٧٢ وعاش سنتايانا في نيوانجلند (شرقي اميركا) طوال اربعين سنة بعد ذلك. ودرس في كلية هارفرد وتخرج منها بتقدير ممتاز في سنة ١٨٨٦ وسافر بعد ذلك الى المانيا فأقام بها عامين، عاد بعدها الى هارفرد للحصول على الدكتوراه، فحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عن «رودلف لوتسه» Rudolf Lotze وفي أثر ذلك عين في هيئة التدريس في هارفرد واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٢، حين ورث ميراثاً بسيطاً كفل له المعاش فاستقال من هارفرد. ثم عاش في انجلترا، عدة سنوات وأقام فترة في باريس، وفي إيطاليا، وفي بلاد الشرق. وكان أستاذه في هارفرد الذي حضر معه الدكتوراه هو وليم جيمس. ولما عين في هارفرد كان هو وليم جيمس وجوسيا رويس Royce ثالثاً لأمعاً في الفلسفة بين الجامعات الأميركية كلها.

وقد كتب ترجمة ذاتية نشرها بعنوان: «أشخاص وأماكن» Persons and places في ثلاثة مجلدات ظهرت في السنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٥٣.

وتوفي سنتايانا في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢، قبيل بلوغه التاسعة والثمانين بأشهر قليلة في روما، ودفن في القسم المخصص للأسبان في مقبرة روما بناء على وصيته.

فلسفته

أ- ممالك الوجود:

كان سنتايانا واقعياً تجريبياً، ولكن من نوع خاص لأن واقعيته مشوبة بمثالية متعالية قوية. ولهذا ينعت بأنه «واقعي نقدي» A critical realist.

يشاهد سنتايانا هوة عميقة بين العقل بأفكاره، وبين العالم وأشياءه. ويقر بأنه عاجز عن سد هذه الفجوة، ولهذا

لا يمكن - منطقياً - الإفلات من الشك. ولكن المنطق ليس كل شيء، ذلك لأن كل فكرة يتصورها العقل ترتبط بدافع جسماني، وهناك أمور لا بد لنا - بوصفنا حيوانات - أن نؤمن بها. وهذا الايمان يسميه سنتايانا باسم «الايمان الحيواني» animal faith، وهو الأصل في اعتقاداتنا المتعلقة بالوجود. لكن الهوة لا تزال ماثلة ولا يحق لنا أن نتغافل عنها. ولقد تغافل عنها أفلاطون، وقال بأن الوجود الحق هو وجود الصور (المثل)، وديكارت تغافل عنها وأكد معقولة العالم المادي. وهيجل تغافل عنها ونسب الوجود الى المنطق العقلي. وهذه التغافلات، أو الأخطاء، هي مصدر ما يسميه سنتايانا باسم «المتافيزيقاء».

ان الشعور (الوعي) يدرك وجود عالم من الخصائص والطبائع مثل الحمرة، المثلية، قانون الجاذبية - من ناحية، وهذه يسميها سنتايانا باسم: الماهيات essences. ومن ناحية أخرى يدرك موضوعاً substratum لها تجري عليه كل هذه الماهيات، وهو المادة.

ولكن سنتايانا يقرر أن المادة والماهية لا يستفدان كل الموجودات بل يوجد أيضاً الحق والروح. ولهذا فإن ممالك الوجود realms of being أربع: الماهية، المادة، الحقيقة، والروح. ولكن هذه الممالك الأربع تؤلف في الحقيقة وحدة، انها «مجرد مقولات موجزة لمنطق قصد بها الى وصف عملية ديناميكية طبيعية واحدة». فلنأخذ في بيان هذه الممالك الأربع:

١ - مملكة الماهية:

يقصد سنتايانا بالماهية خصائص الشيء بعامة. لكن إلى جانب الماهيات المتحققة، يوجد ما لا نهاية له من الخصائص غير المتحققة بالفعل. وكل واحدة منها مفردة، عينية concrete، ومستقلة استقلالاً مطلقاً عن غيرها من الماهيات. فهي اذن لا تندرج بعضها في بعض مثل الأنواع والأجناس. ولهذا يجب ألا ننظر إلى مملكة الماهيات على أنها تكون بناءً هرمياً تتوقف درجاته بعضها على بعض؛ وليس يسودها «لوغوس» يسري فيها جميعاً كما في الصور الأفلاطونية وما شاكلها. ذلك أنه لا يوجد «عقل سرمدي» لا في السماء ولا على الأرض.

٢ - مملكة المادة:

المادة تمثل الطرف المقابل للماهية. ونحن لا نعرف حقيقة المادة، وحين نتكلم عنها ينبغي أن نميز بينها وبين

تنظم سلوك الجهاز العضوي في الجسم الانساني، وفقاً لمبادئ الميكانيكا. وارتباط الروح بالنفس psyche يؤمن، في المقام الأول، دوافع الجسم واشباعاته وعدم اشباعاته. لكن للروح تلقائية خاصة بها تجعلها تتجاوز الحاضر متطلعة الى المستقبل. والروح spirit هي الوعي الطبيعي لدى الحيوان، الذي يكشف له عن ذاته. «انها ليست شيئاً أو جوهرًا، انما معطى، أنها حالة تعرضها المادة في بعض الظروف. كما أن الروح ليست قوة power بأي معنى من المعاني، كما أنها ليست فاعلاً agent. وهي لا توجه ولا تؤثر في عمليات الجسم بأي حال من الأحوال. أنها فقط مجرد ملاحظة الجسم لنفسه ولتركيبه، وللدوافع والقوى الطبيعية فيه. وبالحمله الروح هي مجرد وعي، أما الجسم فهو وحده الفعّال ذو القوة والنفوذ».

ب- حياة العقل أو فلسفة التاريخ:

وفي كتابه «حياة العقل» يقدم لنا ستايانا فلسفة في التاريخ تقوم على تفسير ماضي الانسان على ضوء تطوره المثالي. ذلك أن حياة العقل، وهي التي تعطي للتاريخ معناه، هي الوحدة المعطاة للوجود بواسطة عقل يجب الخبر. وباستعمال الانسان لعقله يميز بين الروح والمادة، ويصل الى فهم حاجاته وكيف يشبعها. والغريزة، التي تجلت أولاً في الدوافع الحيوانية فقط، تتخذ معبراً مثالياً وتقود الانسان الى خدمة المجتمع وعبادة الله. وتبلغ حياة العقل ذروتها في الفن - وهو يقوم في فرض أشكال وصور على المادة - وفي العلوم وهي تمتحن مطالب العقل بمعايير الواقع.

وفلسفة التاريخ عند ستايانا لا تتضمن أي فكرة عن عناية إلهية أو خلاص للبشرية بل هي مجرد تفسير للماضي على ضوء التطور المثالي للانسان. وفيها يحاول أن يجد تفسيراً علمياً لأحداث التاريخ. صحيح أن الناس يحاولون أن يجدوا للتاريخ معنى واتجاهاً معيناً، لكن الحقيقة هي أنه ليس لمجرى التاريخ معنى ولا مقصود. لكن هذه المحاولة لها فائدتها مع ذلك، وهي أن نتعرف ماذا يؤمل الناس من مجرى الأحداث وما هي الأغراض التي يمتنون أن تكون للتاريخ. وتبعاً لذلك يمكن من تدريس التاريخ الذي جرى فعلاً أن نعرف الى أي مدى حقق الانسان أهدافه، وماذا بقي عليه أن يفعله ابتغاء تحقيق هذه الأهداف الباقية.

فكرة تقليدية لدينا عنها، - مثل فكرة أرسطو أو ديكارت أو ديمقريطس أو الفيزيائيين المحدثين. أما ستايانا فيرى أن المادة هي «سيال الوجود» flux of existence انها ليست لها خاصية محددة، بل تتخذ أولاً هذه الماهية، وبعد ذلك ماهية أخرى، وهكذا. ونحن لا ندركها مباشرة ولا بالاستدلال، بل بنوع من «التأمل المتعالي». من ذلك النوع الذي أشار اليه امانويل كنت، بمعنى أنه كيف نجعل التجربة معقولة يجب علينا افتراض مادة لجعل الماهية موجودة بالفعل ونستخلص بعد ذلك صفات المادة وهي أنها تبقى ولا تفنى، وتبقى كميتها كما هي، وأن كل حالة من احوالها تتحدد بالحالة السابقة عليها. ان المادة سيال في تغير مستمر، متخذاً هذه الماهية، ثم نابذاً إياها وقابلاً ماهية أخرى.

٣- مملكة الحقيقة:

وكلما ارتدت المادة ثوب ماهية، أوجدت «حقيقة»، وعن هذه تتكون مملكة الحقيقة. والحقيقة لا تنتسب الى العالم المادي وينبغي ألا يخلط بينها وبين الأحداث، بل الحقيقة تنتسب الى مملكة الماهية، وتؤلف قطاعاً منها. ولهذا فإنه في بداية الأمر لم يفرد للحقيقة مملكة خاصة بها وإنما الذي دعاه الى فصلها مملكة قائمة بذاتها هو ضرورة التمييز بين التحديدات المنطقية للماهيات وتحديداتها المادية.

ونظرة ستايانا الى الحقيقة هي نظرة الادراك العام common sense فهو يقرر أن وقائع (حقائق) العالم مستقلة عن آرائنا الذاتية. والماهية المتحققة بالفعل هي «حقيقة» ومملكة الحقيقة مطلقة وسرمدية، وتشمل كل تفاصيل العالم وتتعلق بكل حادث. ان الحقيقة ليست فكرة أو رأياً، وان كان هذان يشاركان في الحقيقة بمقدار ما يناظران أموراً في الواقع. ولما كانت الحقيقة مرتبطة بواقع، فإنه لا يوجد حقائق منطقية، محضة. ولهذا فإن الرياضيات وهي تتناول فقط العلاقات بين الماهيات، هي ملزمة شكلاً Formally cogent، ولكنها ليست حقيقية. وفقط حين تطبق الرياضيات على عالم الوجود فلإنها تدرج ضمن الحقائق.

٤ - ملكوت الروح:

المقصود بالروح عنده هو العقل أو الشعور. وهو يرى أن النفس مجرد تعبير مجازي trope عن المادة. انها

٣- العقل في الدين:

يرى ستايانا أن الدين محطة وسطى على الطريق بين الخيال غير المسؤول وبين الحقيقة الحقة. وليس لنا - في نظره - أن ننبد الدين بوصفه خرافة، ولا أن نؤوله تأويلاً عقلياً ليتفق مع العلم. ان الدين يلعب في تاريخ التقدم الانساني دوراً حضارياً ووظيفة التمدين، لكن وسط ظروف معرّقة، لأنه يعتمد على الخيال بدلاً من أن يعتمد على العقل والمنطق والتجربة. وقد زوّد الدين الانسان بنظرات عميقة في الاخلاق كان من شأنها الوفاء ببعض حاجات الإنسان، لكن هذا المكسب قابلته خسارة ناجمة عن اصراره العنيد على التعلق بنظرة في الطبيعة تشبهها بالانسان مما كان من شأنه أن يعوق التقدم. ويفحص ستايانا اليهودية والمسيحية وفقاً لنظرته هذه.

٤ - العقل في الفن:

النشاط الفني يقوم في فرض الشكل على المادة. والفن مثل الدين يستند الى الخيال، لكنه يمتاز عن الدين في هذه الناحية بأنه يسعى الى صياغة المثل الأعلى في العمل الفني الذي يبده. ولهذا فإن كل عمل فني هو خطوة في الطريق الى تحقيق الغرض من الحياة العقلية. بيد أن تقدم الحضارة ليس دائماً مشجعاً على الخلق الفني الحر، لأن الأعراف اذا تحولت الى غرائز خنقت الابداع الفني.

٥ - العقل في العلم:

والعقل في العلم يبلغ حياة العقل الى نتيجتها المنطقية، لأن العلم هو ذروة المثل الأعلى العقلي، وعلى ضوء العلم تفسر سائر أوجه الحياة الانسانية.

ج- معنى الجمال:

وقد اهتم ستايانا بعلم الجمال، وكّرّس له واحداً من أوائل كتبه، وعنوانه «معنى الجمال» (سنة ١٨٩٦).

وقد كسره على أربعة أقسام:

في القسم الأول تناول تحديد مفهوم «الجمال»، فقال ان الاستاطيقا aesthetics تعني في الأصل اللغوي: «الادراك الحسي» perception، وربط الاستعمال بينه وبين موضوع خاص للادراك الحسي هو الذي نصفه بأنه «جميل». فما هو الجمال؟

يجيب ستايانا بأن الجمال هو اللذة اذا تجسدت

والموضوع الذي يتخذه ستايانا معياراً لامتحان معنى التاريخ هو تطور العقل الانساني، أو على حد تعبيره نشأة العقل وغوّه. والعقل، عنده، نشأ في مرحلة متأخرة من التطور؛ وفي مرحلته الأولى لم يكن العقل إلا الغريزة، ثم أصبحت الغريزة على وعي بأغراضها ومتصورة لأحوالها. ذلك ان الحياة كانت قد حلت في المعامل المنظمة للطبيعة أعسر مشكلة، وهي مشكلة حياة الجسم، ولم تترك لطفلها الغريب - العقل - شيئاً يعمل به غير أن يتسلل بالصور التي تراءى في العقل بينما الجسم يستمر في أداء وظيفته. وانما يسمى العقل عقلاً بمعنى الكلمة بعد أن يميز بين هذه الصور وبين الموضوعات، ويدرك كيف يجري عمل الجهاز العضوي. عندئذ يبدأ العقل في القيام بدوره. فبينما الغريزة تعتمد على الأمور الحاضرة، يستطيع العقل أن يدعو الأفكار من بعيد، وأن يقترح تسهيلات في العمل ويوازن بين مختلف الاحتمالات. صحيح ان الكثير من اقتراحات العقل، الصادرة عنه بحسن نية، يؤدي الى الدمار، لكن احياناً يقدم نصائح ثمينة تتحول الى عادات وأعراف. و عن هذا الطريق تصبح للعقل حياته الخاصة به.

وهذا المعنى يكون العقل خادماً للإرادة أو المصلحة. ويستقرى ستايانا حياة العقل خلال خمس مراحل، يسير عليها تقسيم كتابه هذا: «حياة العقل».

١- العقل في الادراك العام:

في هذه المرحلة يتعلم العقل الانساني كيف يميز الطبيعة الثابتة القابلة للتنبؤ بها، فيدرك فيها الانتظام والنظام regularity and order ويلاحظ ما يتكرر وما هنالك من عادات.

٢ - العقل في المجتمع:

والعقل في المجتمع يتابع مجرى ارتباطات الانسان ابتداء من حب رجل لامرأة، مروراً بخيالات رجل ذواق، وانتهاء بعبادة القديسين. والغريزة التي تربط بين الجنسين، وتصل ما بين الآباء والأبناء، وتتنزع المتوحدين من عزلتهم ليتجمعوا في شعوب وقبائل ومدن - هذه الغريزة اذا استنارت اتخذت بعداً جديداً وولدت الحب والاخلاص والايمان. وعلامة الحب أنه يجمع بين الدوافع والتصور ومن أحب حباً صادقاً لن يكون في أذنه وقرع عن سماع صوت العقل.

بعد الميلاد، وكان فيلسوفاً رومانياً، وسياسياً. ولد في قرطبة بأسبانيا، وتعلم المحاماة في روما. وأكّـب على دراسة الفلسفة والخطابة، وصار عضواً في مجلس الشيوخ. وفي سنة ٤١ بعد الميلاد فقد رعاية الإمبراطور كلوديوس، بعد أن تورط في قضية خاصة بالدولة، وحكم عليه بالنفي إلى قورسقة، فأقام منفياً فيها ثماني سنوات. بعدها عاد إلى روما، وولدت إليه أجرينيا Agrippina تربية ابنها نيرون Neron، فانتفع هذا بحكمة سنكا. ولما صار نيرون إمبراطوراً عينه قنصلاً في سنة ٥٧ بعد الميلاد. لكن طبيعة نيرون الشريرة ما لبثت أن انطلقت من عقابها، فضاق ذرعاً بنصائح وحكمة سنكا، فغضب عليه، واضطر سنكا إلى الانسحاب من الحياة العامة. وحاول نيرون قتله بالسم، فأخفقت المحاولة. لكن سنكا اتهم في مؤامرة بيسو Piso وحكم عليه بالموت مع ترك الحرية له في اختيار طريقة موته، فاختار أن يفتح شرايينه فنزف منه الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

أفكاره

كان سنكا رواقياً النزعة. لكنه استفاد كثيراً من تجاربه في الحياة العاصفة التي حينها فأعمل فيها فكره واستخرج منها العبر. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الأخلاقي، وخصوصاً الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل. وكان ينشد من الفلسفة أن تكون وسيلة لتحصيل الفضائل. والغاية من الفلسفة ليست المعرفة، بل اقتناء الفضائل العملية. وإذا كان قد أولى بعض الاهتمام لدراسة الفيزياء، فإنه يقرر في نفس الوقت أن ضبط الشهوات هو الأمر المهم حقاً وهو الذي يجعلنا نتشبه بالآلهة. («الرسائل» ٧١ : ٦). وكثيراً ما يتخذ من موضوعات الفيزياء مجاًلاً للبحث في الأخلاق واستنباط العبر الأخلاقية، فمثلاً حين يتناول موضوع الزلزال الذي وقع في كمبانيا سنة ٦١ بعد الميلاد يتحول بحثه إلى فصل من الأخلاق (الرسالة: ٦٦ : ١٢، ٥٧ : ٨، ١١٧ : ٢). وحين يدعو إلى دراسة الطبيعة، يمزج هذه الدراسة باعتباريات أخلاقية وإنسانية.

ولما كان من أتباع الرواقية القديمة، فإنه كان مادياً خالصاً، يرى أن الروح هي الأخرى مادية. لكنه في بعض الأحيان ينسى هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون.

ويرى أن السعادة لا تقوم في الثراء والمظاهر الخارجية لأن

موضوعاً Pleasure objectified فحينها يرى المشاهد أن لذته هي صفة في الموضوع الذي يشاهده فإنه يقول عنه انه جميل.

وللجمال خصائص ذاتية تجعلنا نميزه عن غيره من اللذات. ومعظم اللذات التي نستشعرها يمكن تمييزها من الموضوع المدرك. ففي الأكل والشرب تجري عملية ويتلوها اللذة. لكن هناك لذات تستشعر أثناء عملية الإدراك نفسها. وفي هذه الحالة ندرك اللذة على أنها صفة كائنة في الموضوع نفسه. وهذا النوع من اللذة هو اللذة التي تستشعرها في الجمال. ان الجمال، كما يقول سنتايانا، لذة إيجابية ذاتية متمثلة في الموضوع الجميل أو هو اللذة منظوراً إليها على أنها صفة في الشيء.

مؤلفاته

- Life of Reason, 1905.
- The sense of beauty, 1892.
- Character and opinions in the United States, 1924.
- Dialogues in Limbo, 1925.
- The Genteel tradition at Bay, 1931.
- Interpretations of poetry and religion, 1905.
- Three philosophic poets, 1935.
- Scepticism and animal Faith, 1923.
- The Realms of Being.

مراجع

- The Philosophy of Santayana, ed. by P. Schilpp, 1940.
- G. W. HOWGATE, *George Santayana*, 1938.
- Special number of: *Journal of Philosophy*, 1954.
- Special number of: *Revue internationale de philosophie*, 1953.
- D. L. MURRAY: «A modern Materialist», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911.

سنكا

Lucius Annaeus Seneca

ويسمى سنكا الأصغر تمييزاً له من والده سنكا الأكبر (حوالي ٥٥ ق. م - ٤٠ بعد الميلاد) الذي كان أستاذاً للخطابة وألف تاريخاً لروما (فقد الآن).

ولد لوقيوس سنكا حوالي سنة ٥ ق. م، وتوفي سنة ٦٥

ويؤكد سنكا ما ذهبت إليه الرواقية بعامّة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا. فهو يدعوننا إلى مساعدة بعضنا بعضاً، وإلى العفو عما ينالنا من إساءة يرتكبها الآخرون. ويطالب بالإحسان العملي النشيط إلى الناس. ويقول: «إن الطبيعة تأمرنا بأن نفيد الناس، سواء كانوا أحراراً أو عبيداً، موالى أو مولودين أحراراً وحيثما وجد كائن إنساني، فثم مجال للإحسان» (في الحياة السعيدة «٢٤: ٣»).

وقال هذه الجملة الرائعة: «اعمل على أن تكون محبوباً من الجميع وأنت حيّ، وأن يأسف عليك الناس وأنت ميت» أو بعبارة أوجز: «كن محبوباً من الجميع حياً، ومأسوفاً عليه ميتاً». وعقاب المذنب ضروري، بشرط ألا يكون ذلك في ساعة الغضب أو بدافع من الرغبة في الانتقام (راجع: «في الغضب والحلم»).

وقد ألف مآسي كان لها تأثير كبير على المسرح الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

مؤلفاته

مؤلفات سنكا تشتمل على:

- ١ - عشر محاورات
- ٢ - مائة وأربع وعشرون رسالة أخلاقية موجهة إلى Lucilius
- ٣ - مقالات أخلاقية، منها: «في النعم» De Beneficiis
- ٤ - المسائل الطبيعية Naturales Questiones.
- ٥ - تسع مسرحيات تراجيدية.

وتوجد نشرة كاملة لمؤلفاته قام بها F. Hasse سنة ١٨٩٨ وتوجد ترجمة انجليزية مع النص اللاتيني لكل مؤلفاته - ما عدا المحاورات - في مجموعة Loeb Library في لندن، في ٩ مجلدات.

وتوجد ترجمة فرنسية مع النص اللاتيني في مجموعة Les Belles Lettres (في باريس) للكتب التسالية:

- Des Bienfaits, 2 vols. Par F. Préchac.
- Questions naturelles I- VIII, par P. Oltramare.
- Dialogues. De la colère. Par A. Bourgerly.
- Théâtre; Par L. Herrmann.

هذه أمور زائلة يمنحها الحظ، والحظ متقلب الأهواء، ولكن حياته وسلوكه لم يكونا على وفق مذهبه هذا: فقد كان منافقاً متملقاً في حاشية كاليجولا، الطاغية القاسي المستحل لأبشع أنواع الاستبداد، وكان في البداية ذا حظوة هائلة عند نيرون، الطاغية المجنون، كما كان محظياً عند كلوديوس، الأمبراطور الخبيث الفاسد الأخلاق. لهذا ينبغي أن نفرّق بين سنكا في مؤلفاته، وسنكا في حياته اليومية، فلربما كانا على طرفي نقيض وقد لُذّ لديون كاسيوس أن يروي الكثير من الأخبار والنوادر التي تبينّ فساد سلوك سنكا في الحياة (Dion Cassius 61: 10).

وعلى الرغم من أن الرواقية، بوجه عام، تقول بالجبرية وعدم حرية إرادة الإنسان، فإن سنكا يؤكد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة إذا توافرت لديه الإرادة لذلك. لكن تجاربه في الحياة ومعرفته بالناس جعلته يدرك أن من الصعب جداً على الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة لكثرة ما هناك من إغراءات على الرذيلة وعلى الطمع وعلى حب السلطة والمال والنفوذ.

ولهذا نراه يميز بين ثلاثة أصناف من الأفاضل Proficientes :

- ١ - أولئك الذين تخلّوا عن بعض الخطايا، لا عن كل الخطايا،
 - ٢ - أولئك الذين صمموا على تجنّب الشهوات الخسيسة بوجه عام، وإن كانوا لا يزالون معرضين (أو مستعدين) للوقوع في بعضها،
 - ٣ - أولئك الذين تجاوزوا نطاق إمكان السقوط في الرذائل، لكن تعوزهم الثقة في أنفسهم والشعور بحكمتهم. فهم يقتربون إذن من الفضيلة والحكمة («الرسالة» ٧٥: ٨).
- كذلك يؤكد سنكا أن الخيرات الخارجية، مثل الثروة، يمكن أن تفيد في تحقيق الخير. والحكيم هو من يملك المال، لا من يملكه المال.

وهو ينصح بأن يحاسب المرء نفسه كل يوم، وكان هو يمارس هذه المحاسبة بانتظام (راجع: في الغضب ٣: ٦، ٣: ٣).

ويرى أن العزلة لا تفيد، لأنك إذا كنت لا تستطيع تغيير نفسك، فبالأحرى لا يستطيع تغيير المكان أن يغيّرَكَ، وأينما ذهبت فلا مناص لك من الصراع مع نفسك.

مراجع

- S. Dill: Roman society from Nero to Marcus Aurelius, 1904.
- F. L. Lucas: Seneca and Elizabethan tragedy, 1952.

سوريانس

Syrianus

من رجال الأفلاطونية المحدثنة. خلف فلوطرخس في مدرسة أثينا سنة ٤٣١ - ٤٣٢ بعد الميلاد. وكان شديد التأثر بالتيارات الشرقية الثيوصوفية واعتمد منهج التأويل الرمزي في إطار الأفلاطونية المحدثنة والنحلة الأورفية، وحاول التوفيق بين الأورفية وفيثاغورس وأفلاطون. وقد شرح كتب «الوحي الكلداني» وفي مدرسته تخرج هرمياس السكندري، وأبرقلس.

وقد وصلنا من مؤلفاته:

- ١ - شرح على المقالات: بيتا، جما، مو، نوم من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. وقد نشره Usener في برلين سنة ١٨٧٠ ضمن مجموعة Aristotelis opera ج ٥، وفي الطبعة الجديدة التي قام بها Gigon أصبح في ج ٤، برلين سنة ١٩٦١، ونشره Kroll في مجموعة Comm. in Arist.
٢ - شرح على هرموجين in Hermogenen نشره H. Rabe في مجلدين، ليبستسك سنة ١٩٠٢.

مراجع

- T. Bach: De Syriano philosopho neoplatonico. Lauban, 1862.
- W. Jaeger: Nemesios ven Emesa. Berlin, 1923.
- K. Praechter, S.V. in Pauly- Wissowa, IV, A. coll. 1729- 75.
- E. Zeller- R. Mandolfo (tr. it al.) vol. VI, 3, pp. 101- 118.

السوفسطائية

الاختلاف في تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي. وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق، لا على آرائهم العلمية. والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتاتوس» عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاغوراس زعيمهم. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة. واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هناك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة» وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان. لكن المؤرخين الذين تلو هيجل، حتى نهاية القرن التاسع عشر، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح، فخلط بينها وبين نزعة الشكاك، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك. واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم، هي صفة التنوير. Aufklärung وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً قوياً. فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري. وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش. ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية. حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنرييجر في كتاب «بيديا» وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها - ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً - فنقول إنها وجدت في جوزيه ستيثا الذي وضع كتاباً بعنوان: «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨، أكبر مدافع عنها.

والواقع أنه لا بد لنا إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية، أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من

المواطن على فضائل الدولة. لكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكي يؤدي كل مواطن ما عليه، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة.

أجل، إنه لا يطلب من السوفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والإقدام، وهي الصفات التي تطلبها ثيوكلیديس من السياسي، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية، وليس للسوفسطائي، أو لأي كائن من كان أن يخلقها في نفس الرجل. ولكن الشيء الذي يمكن بل ويجب أن يربى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس، أي الناحية الشكلية في الروح الإنسانية. لذا سيكون الغرض الأصلي للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل. فهي إذن مبدأ صوري في الشخص الذي تكون فيه.

وعلى هذا فالحال السياسية كانت تقتضي أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً. ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس، أي أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية.

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان. ولذا كان لا بد للفلسفة، التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية، وهذه الفردية تقتضي العقلية أو النزعة العقلية، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية، والشخصية أساس الفردية.

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين. فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب - أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل - أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والآخر في النظر إلى الأشياء. وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

الروحي عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور. ولبيان هذا نقول أولاً: إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب. فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية، هو الإمبراطورية في عهد بركليس. هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس. وكان لا بد، تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن. ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرسطراطياً، وأن تكون هذه الأرستقراطية أرسطقراطية دم، لأن الحياة حياة أسرية، تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل، هذا إلى أن القوة الجسدية والصفات اللازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات؛ فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر. أما الحياة في القرن الخامس، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازاته. وحينئذ ستتقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع - تجوزاً - أن نسميها أرستقراطية أيضاً، ولكنها من نوع آخر، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية.

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها، بل جزءاً من كل - نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية، لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين فنتمو إذن روح الاستقلال لديه ما دام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته. انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة - كما بينا - فلم يعد القادة نبلاء، من نوع نبلاء الدم، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعني بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي. هذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العصر أن يربي

إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فلهذه الأسباب الثلاثة كلها، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزويود، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس، وهو التيار الذي كان يمثله الشعراء ابتداء من هوميروس ثم هزويود، ووجد صورة واضحة عند بندار، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكديدس. فكان هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور، واستمر بنمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد. ولهذه الأسباب عُدَّت النزعة السوفسطائية معبرة عن خصائص الروح اليونانية.

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها شيتا في هذا الصدد. فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح. ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة؛ فهي نسبية إلى الأفراد. ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح عقلية. وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس، ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد. وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية. ما دامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية.

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تميل إلى النضال، وميلها إلى النضال يظهر أولاً في الحياة الجسمانية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان.

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي إذن إيجاد النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية. وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسينوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية. ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الإيلية التي هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان، فكاننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان. وأنكساغورس قد قال عبداً عقلياً روحياً، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق. وأنبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هي عند الأورفين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والانسان وما يتعلق به من ناحية أخرى. ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا - ولو أن هذا التأكيد غير صريح - ثبات الروح الإنسانية أو الذات، من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية.

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، وكان لا بد لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة، فيرتفعوا بالانسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، مختلف عن الوجود الخارجي. ومن هنا كان من الضروري من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاه كبيراً أو أن تجعله محور التفكير.

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات: فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار. ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة

الصحيح، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ - كما سنرى فيما بعد - أن بروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقلطس بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا.

أما في الدين، فإننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها. ويرى شيئاً أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر في أساطيرهم، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه: أعني نحو استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً. وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأن الطبيعة والإنسانية، خصوصاً عند السوفسطائية، شيء واحد. ومن هنا كان على السوفسطائيين - وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلاً تمثيل - أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود. وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة - نقول إن هذه النزعة العقلية كانت من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية، وبالتالي، على الدين كما تتصوره عامة الشعب. وهم في هذا كانوا يسرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين، هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين. فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استثناف أو استمرار للحملة التي قام بها هرقلطس وديموقريطس من بين الفلاسفة، ويسوربيدس وأرسطوفان من بين الشعراء، وهيرودوتس وتيوكليديس من بين المؤرخين.

فلما انتقلت، في القرن الخامس، المنافسة من الميدان الجسماني المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكري، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية.

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز النزعة السوفسطائية أجلاً تميز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناوها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقين لعلم الخطابة. ولقد كان هذا العلم، العلم الذي يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقي لروح ذلك العصر. وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئاً متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة. هذا إلى أن الروح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر في الروح اليونانية كلها بوجه عام، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة.

ثم إن روح النضال التي هي خاصة من خصائص الروح اليونانية تجدد مجالاً لظهورها في الخطابة، وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لا بد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة. فكان البيان - أو الخطابة - يعبر من الناحية الأولى، أي من ناحية قول بروتاجوراس، عن الحقيقة، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقي. ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقي. فجورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي، وليست أداة للتأثير فحسب. وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير. وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك المثلة في الخطابة. وعند ترازيمachus تصبح الخطابة نظرة في الوجود ونظرة في السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس، والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً. وعند هيباس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان. والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة *φύσις* وبين القانون *νόμος*. وقول بروتاجوراس: إن الإنسان مقياس كل شيء، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجه النظر إلى هذه التفرقة. لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً. وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني بروتاجوراس نفسه. فبرتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والنزعة الفردية تجذب ما يكبح جاحها في القانون. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج، وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية. إنما هذا القانون هو ما يمليه الحس العام. ففيه إذن تتمثل الفردية، من ناحية، على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضيق الفردية، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هيباس الذي قال بأن الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يجمله الإنسان، ويجب أن يتخلص منه. وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنتيفون، الذي أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة، أو على الأقل لا يجعل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين. أما الرأي الثاني، وهو المتطرف، فقد مثله في أحد صورة له رجلان: كلكتس وترازيماخوس. فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر، والطبيعة هي الخير. والسير على الطبيعة هو الأساس. وذلك لأن النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعف. ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، وبها يمكن أن يبرر كل شيء.

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التي قال بها السوفسطائيون في الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة

في الفلسفة، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة، فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين، فيقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين لكي يصلوا إلى نتيجة واحدة: فيعضهم قد بدأ من مذهب هرقلطس، والبعض الآخر إبتدأ من مذهب برمنيدس. ويجب علينا أن نتساءل الآن، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين؟ فنقول أولاً إن السير الدلالي الكتيقي يقتضي أن يتم ذلك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن يعني السوفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو، لأنه لم يكن يعينهم شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان. فلهذين السببين إذاً كان طبيعياً أن يبتدىء السوفسطائيون من هذين الإبتداءين المتناقضين.

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقلطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلا، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أعداد، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير. وهذا التغير على نوعين: فهناك فعل، وهناك انفعال. فهذا الشيء يفعل في الشيء الآخر، والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول. ولما كان هذان اللفظان متضايين، أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر، فمعنى هذا أنها يوجدان معا باستمرار. والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشئتين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل - فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم. ومن هنا قال بروتاجوراس قوله المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود.

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي: ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا؟ أي يقصد به كل فرد على حدة، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendental أي مذهب كنت.

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة؛ ومن أنصار هذا الرأي اتسلر وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين. أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذي جاءوا بعد اتسلر، كما أنه رأى جوزبه سثيا. ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرأيين.

نتنقل بعد هذا إلى جورجياس. فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة، أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث: الأولى أنه لا شيء، والثانية أنه حتى لو وجد شيء، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير. ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيلين وخصوصاً بطريقة زينون في المحاجة. أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فيثبتها كما يلي: إذا كان هناك شيء ما، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً، وإما أن يكون الاثنين معاً. فإن كان لا موجوداً، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها، وهذا محال: وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى - ما دمتا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا موجود - أن اللاوجود موجود، وعلى هذا فستتصف الشيء بصفة ونقيضها، وهذا محال. ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للاوجود، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود، وإذا فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً.

وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً: لأنه إذا

كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً. فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر. وهذا الشيء الآخر سيكون العدم، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم، وهذا مستحيل. هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود؛ أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى. هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود، وهذا اللاوجود موجود، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود. وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا ابتداء له وما ليس له ابتداء كما لاحظ مليسوس هو اللامتناهي، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره، وإلا لم يكن لا متناهياً، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمُحَوَّى، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً.

ثانياً: يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً. وبعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات، والوحدة كما قلنا لا شيء. وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة «لا شيء»، أي من لا شيء أيضاً.

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث: ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود - وتبعاً لهذا فلا شيء موجود.

والقضيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى. ويرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير معلوم، وإلا لكان كل معلوم موجوداً، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلاً؛ ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً، فمعنى هذا أن الموجود غير معلوم، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنين مختلفين كل الاختلاف؟

بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل، ولهذا نراهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة والنثر؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين. كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعرياً، فإن أمثال بترزركه (١٣٠٤ - ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثلاً أو نظيراً في حركة السوفسطائية. ومن هذانرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين. وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشاذة في بلاد اليونان، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشاذة في الحضارة الأوروبية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة. فكلا العصرين، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية. نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تلخص في كلمة واحدة هي: التنوير. فإن خصائص نزعة التنوير Aufklärung هي أولاً: الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء. وثالثاً: إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حرته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين، وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتواقتين، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية. أما التوافق الحقيقي من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي.

نصوص ومراجع

انظر مادة «إيونية».

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا أن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر. هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله: أولاً: كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المراتب مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المراتب؟ وثانياً: حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول، وهو أن المراتب يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد، وذلك لأن السامع والقاتل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقي شيئاً إلى الأول، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القاتل، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد، فالفرض الأصلي باطل، وتبعاً لهذا فيبطل المعلومات إلى الغير مستحيل. وبهذا تثبت القضية الثالثة.

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من مباحكات جدلية لفظية، فإنه يلاحظ أنها قد ابتدأت - وخصوصاً في القضية الأولى - من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الإيليين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل، لا على العلم بوجه عام، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء، وليس شكاً هداماً من أجل الإفناء. وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة.

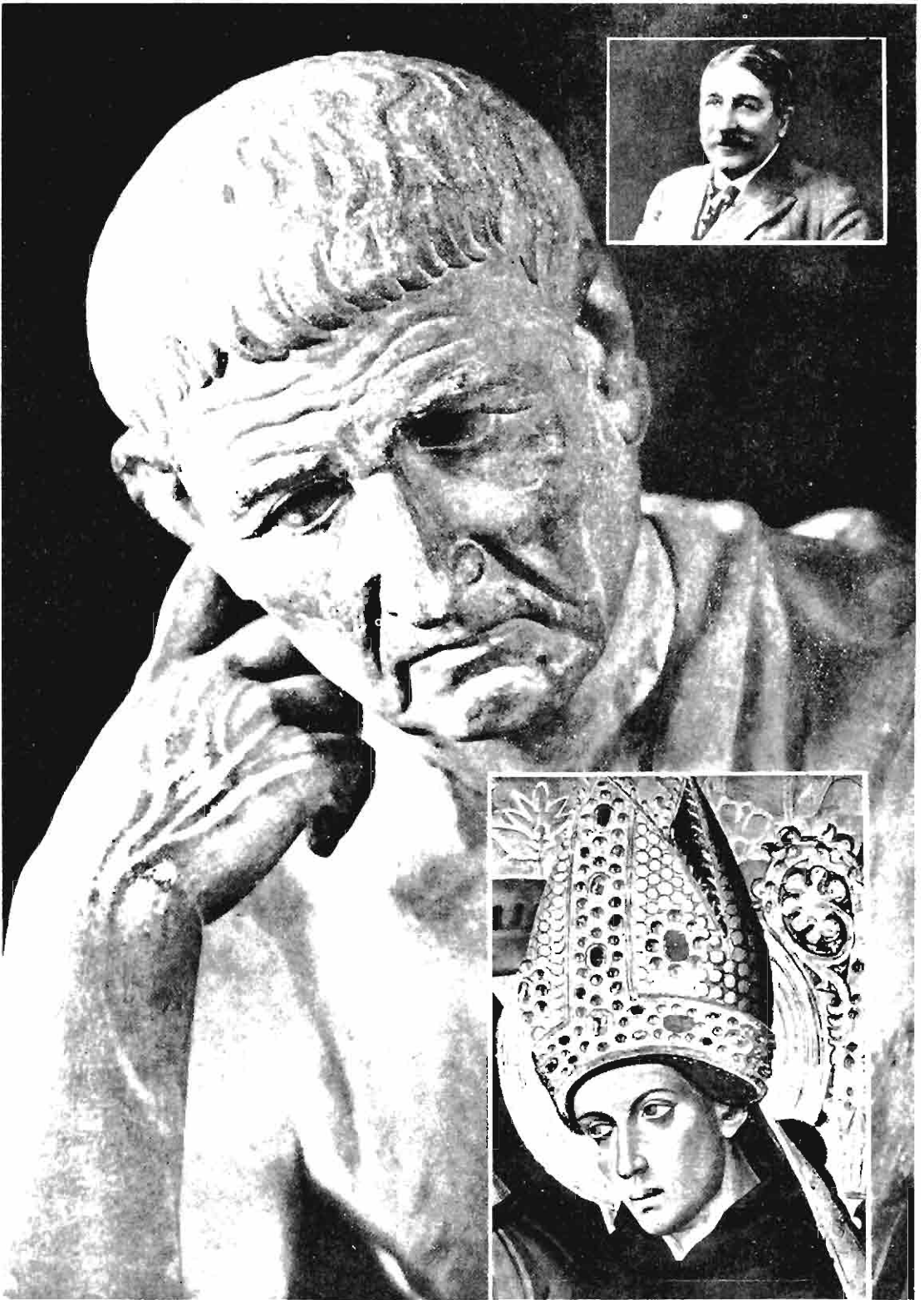
وقد نظرنا - في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية - نظرة عامة إلى هذا المذهب ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية وبين عصر النهضة. والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان - على حد تعبير اشبنجلر - في كل من الحضارتين اليونانية والأوروبية، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً. وكذلك فعل السوفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم - سواء ما كان من هذه القيم متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالجمال والخير - إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير. بل إن في عناية رجال عصر النهضة

Milano, Bocca , 1938.

يضاف إليها عن السوفسطائية بخاصة :

- W. Jaeger: Paideia, I. Berlin, 1933.

- G. Saitta: L'Illuminismo della Sofistica greca .





٢٧ ابن سینا



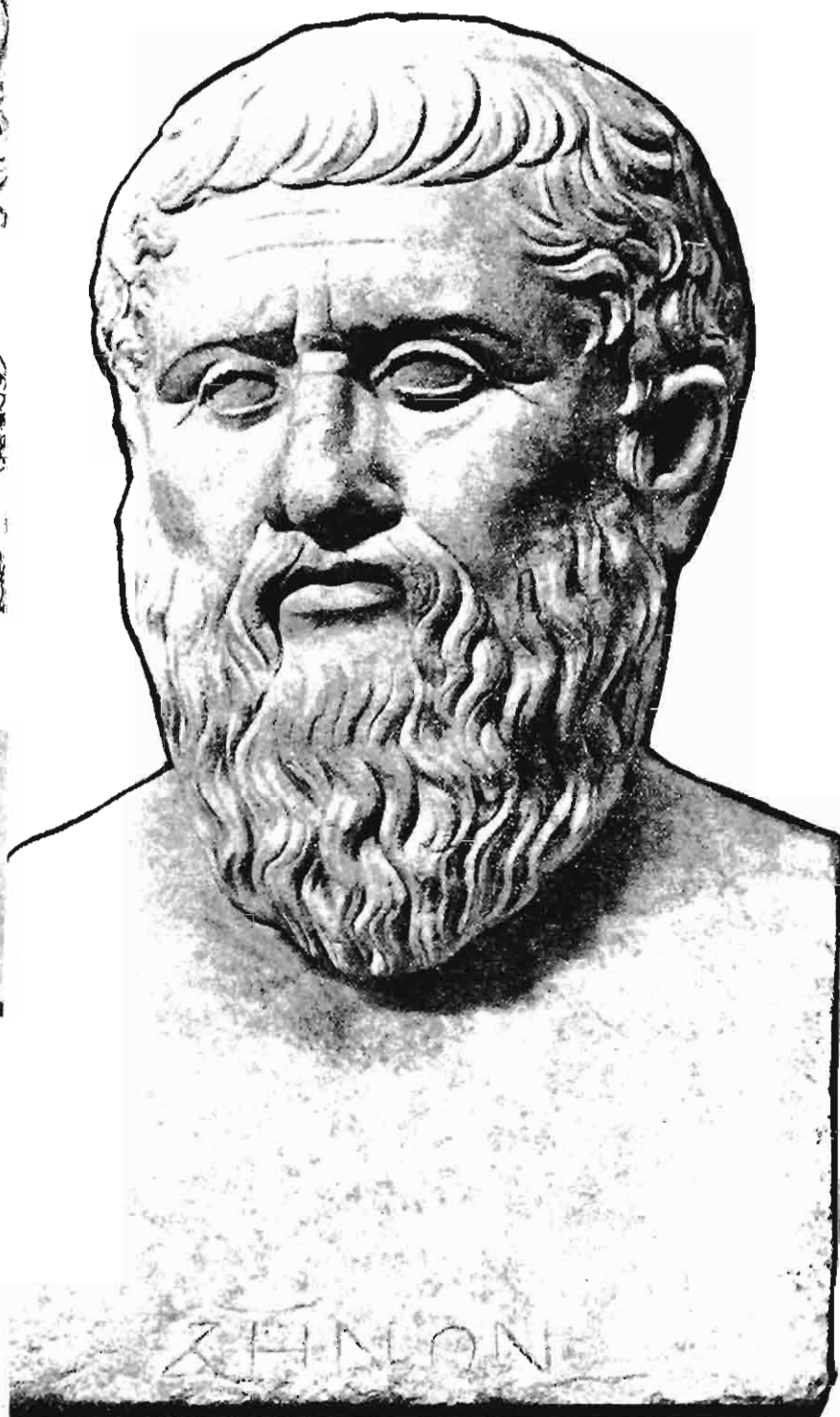
٢٧ ابن رشد



٤٩ أوغست کونت



٨٥ انجلو



٢٣٤ افلاطون





۳۲ بر جسون



۲۲۲ بسکال



۳۱ بر دیناف



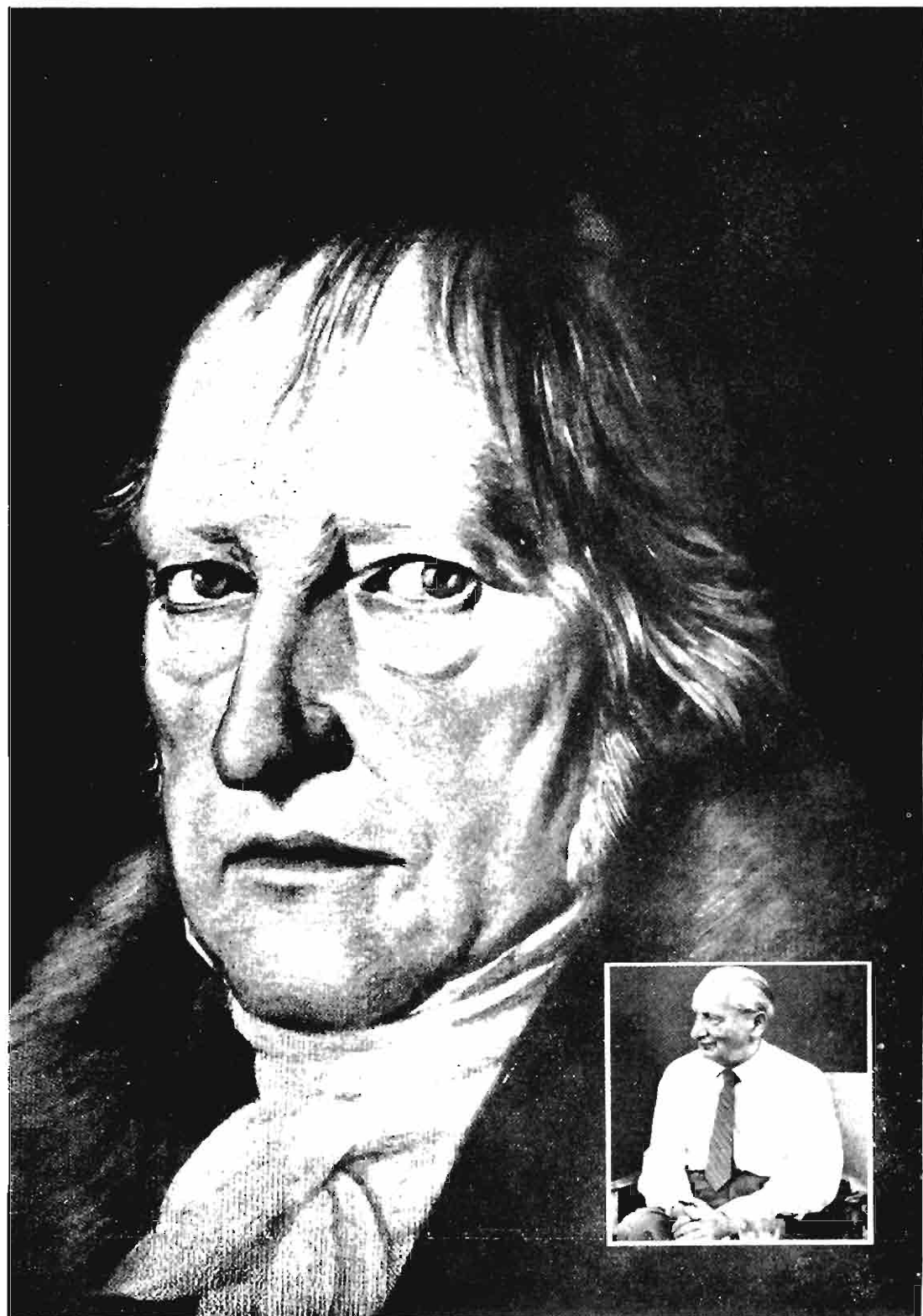
۱۰۳



۱۰۷ فریه

۱۰۸ فرید

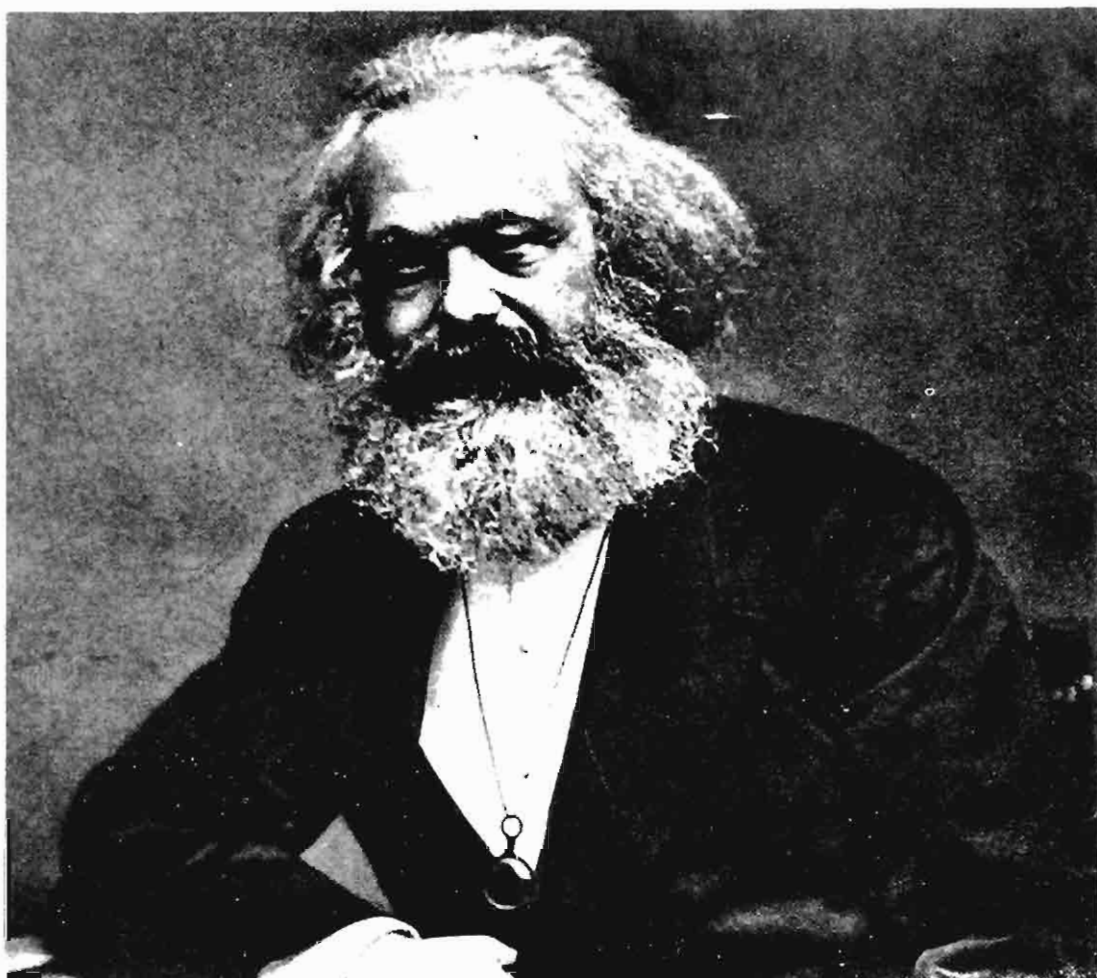




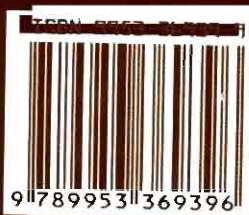
۱۵۴ کت



۱۵۴ کیر کجور



۱۷۴ کارز مار کس



الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلاسفة

الجزء الثاني

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

جميع الحقوق محفوظة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجوزير - ت ٨٧٩٠/١
برقياً: موكيال - بيروت - ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨٤

موسوعة الفلسفة

الجزء الثاني

ي

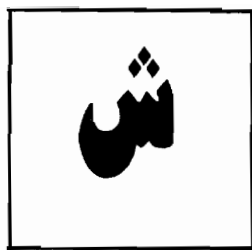
الله

ش

من

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر



شارتر (مدرسة)

L'Ecole de Chartres

كانت مدينة شارتر (في جنوب غربي باريس، على ٩١ كم) مركزاً عقلياً ممتازاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأول اسم مشهور في الفلسفة بين رجال مدارس شارتر هو برنار دي شارتر Bernard de Chartres (المتوفى بين سنة ١١٢٤، ١١٣٠) بيد أنه لم يصلنا شيء من كتاباته، وإنما نعرف طرفاً من نشاطه وآرائه عن طريق ما كتبه جان دي سالسبوري في كتابه Metalogicon. كان برنار مدرساً ممتازاً، وكان يشبه حال المحدثين تجاه القدماء بحال أقزام يقفون على أكتاف عمالقة، فتكون نظراتهم أوسع وأنفذ، لا بسبب طول قامتهم، وإنما لأنهم مرفوعون على كواهل عمالقة سبقوهم. ومن حيث المذهب، كان برنار يعدّ أعلى أنصار الأفلاطونية في عصره، لكننا لا ندري، بسبب افتقارنا إلى النصوص، أي نوع من الأفلاطونية كان يعتنق. بيد أننا نعلم أن أفلاطونيته استمدت من مصادر عديدة، بالإضافة إلى محاورات أفلاطون: مثل أوغسطين، وبوثيوس وسنكا.

وأهم منه تلميذه: جليبر دي لا بوريه Gilbert de la Porrée (١٠٧٦ - ١١٥٤) الذي خلفه رئيساً لمدارس شارتر، ودرّس في باريس سنة ١١٤١، وتوفى وهو أسقف على بواتيه. ويعد، هو وإبيلارد، أقوى عقليتين في القرن الثاني عشر، وإذا كان أبيلارد يتفوق عليه في المنطق، فهو يتفوق على إبيلارد في علم ما بعد الطبيعة. وينسب إليه كتاب «في المبادئ الستة De sex principiis» وهو تفسير ميتافيزيقي لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد قسّم المقولات العشر إلى

قسمين: في الأول جمع الجواهر والكم والكيف والإضافة، وفي الثاني جمع المقولات الست الباقية. وهو يسمى كل المقولات: صوراً لأنه أفلاطوني واقعي النزعة في مشكلة الكليات. ويعد القسم الأول من المقولات «صوراً محايثة» formae assistentes ويعني بها المبادئ التي هي إما الجواهر نفسه، أو محايثة في الجواهر بما هو جوهر، بصرف النظر عن علاقاتها مع غيرها. فالكم كم لجوهر، والكيف كيف لجوهر.

لكن آراءه الميتافيزيقية إنما توجد في شروحه على بوثيوس، خصوصاً في شرحه على رسالة «الثالث» De Trinitate وفيه يميّز بين الجواهر substances وبين القوائم substances: الأولى هي التي تحلّ فيها أعراض، أما الثانية فلا تحمل أعراضاً ولا تحتاج إلى أعراض لكي تبقى. فالأفراد جواهر، أما الأنواع والأجناس فهي قوائم.

ويميز بين الصور، بالمعنى الأفلاطوني، والصور بالمعنى الأرسطي: الأولى ليست في أجسام، بينما الثانية هي في أجسام، الأولى محضة سرمدية، والثانية مرتبطة بأجسام. إن الثانية نسخ وأشباح من الأولى.

وقد خلفه على رئاسة مدارس شارتر: تييري دي شارتر Thierry de Chartres وهو الأخ الأصغر لبرنار دي شارتر. وقد خلف لنا كتاباً عنوانه «الفنون السبعة» Heptateuchon وكان الأساس في تدريسه. ولا يعرف تاريخ وفاته بالدقة، لكنه توفي قبل سنة ١١٥٥.

وقد حاول تييري تفسير عملية الخلق في «الأيام الستة» التي خلق فيها الله السماء والأرض وما بينها فقال إن الله خلق المادة في اللحظة الأولى، واتخذ كل عنصر مكانه المناسب لطبيعته، وترتبت العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار على شكل كرات متداخلة بعضها في بعض. والنار، وهي أخفها، تحيط بساترها، وهي لا تستطيع التحرك إلى الأمام، ولهذا تدور

Review, t. XXX (1920), pp. 321- 342.

وعن سائر مفكري شارتر، راجع:

- Berthaud: Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
- J.M. Parent: La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Paris et Ottawa, 1938.
- H. Flatten: Die philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929.
- R. Demimind: Jean de Salisbury. Paris, 1873.

شبنجلر

Oswald Spengler

فيلسوف حضارة الماضي، احدث تأثيراً هائلاً بكتابه «انحلال الغرب».

ولد في بلاكنبورج (اقليم هارتس Harz في وسط ألمانيا)، في ٢٩ مايو سنة ١٨٨٠، وتوفي في ٨ مايو سنة ١٩٣٦ في منشن.

وكان ابوه يدعى برنهرد، اما امه فمن اسرة جرنترسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحياً بروتستنتياً. وامضى اوزفلد دراسته الثانوية في مدينة هله Halle. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد الى برلين ثم الى هله مرة اخرى. وكان الاساتذة الذين حضر دروسهم اساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشتين، ودورن، وارهرد، وهاميم، والويس ريل، وتيودور لپس Lipps، وهانز فاينجر.

وامضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعاً للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه «انحلال الغرب» مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وتوفي شبنجلر في مدينة منشن في ٨ مايو سنة ١٩٣٦.

فلسفة التاريخ

تمثل اشبنجلر التطور الهائل في النظر الى فلسفة التاريخ، الذي احدثه فلهمل دلتاي، وتأثر بفلسفة الحياة التي سادت ألمانيا في اوائل هذا القرن. فرأى ان يحدث في فلسفة التاريخ ثورة

حول نفسها. وحركتها الدائرية الأولى الكاملة كونت اليوم الأول، الذي فيه بدأت النار في إضاءة الهواء، ومن خلال الهواء، أضاءت الماء والتراب. هكذا حدث في اليوم الأول للخلق. ويستمر تيري في بيان ما تم في الأيام الخمسة الأخرى، محاولاً التوفيق بين تعاليم العلم الطبيعي (الفيزياء) وبين ما ورد في مطلع سفر «التكوين» من الكتاب المقدس معتمداً في فيزيائه على شرح خلقدديوس Chalcidius على محاوره «طيمائوس» لأفلاطون ويتجلى في تأويله لعملية الخلق تفسيرا ذو نزعة ميكانيكية جديدة بالتنويه.

ومن الشارترين أيضاً جيوم دى كونس Guillaume de Conches (١٠٨٠ - ١١٤٥). وله كتاب بعنوان: «فلسفة العالم» philosophia mundi وهو دائرة معارف فلسفية وعلمية، وله حواش على «طيمائوس» لأفلاطون وعلى «التعزية بالفلسفة» لبونتيوس.

لكن ربما كان أجدر هؤلاء الشارترين بالذكر هو جان دى سالسبوري Jean de Salisbury (حوالي ١١١٠ - ١١٨٠) وهو انجليزي لكنه تعلم في فرنسا، وتدرج في المناصب اللاهوتية فيها حتى صار أسقفاً لشارتر. وتوفي وهو في هذا المنصب. وله كتابان رئيسيان هما: Polycraticus و Metalogicon، وفيهما كشف عن ثقافة ممتازة عامرة بأوفى حب للوضوح الذهني، وكراهية للأسلوب الخطابي والتفخيم اللفظي.

ونراه لا ينساق وراء ظنطنات عصره: فهو في مشكلة الكليات يتوقف عن الحكم ويراه غير قابلة لأي حل.

مراجع

المصدر الرئيسي هو كتابات جان دى سالسبوري، وهي منشورة في مجموعة ميسي اللاتينية Migne: «الآباء اللاتين» Patrologia Latina ج ١٩٩. كذلك نشر C. G. Webb. كتابيه نشرة نقدية:

- a) Polycraticus, 2 vols. Oxford, 1909.
- b) Metalogicon, Oxford, 1909.

أما عن مجموع حركة شارتر، فراجع:

- A. Clerval: Les Ecoles de Chartres au moyen âge, du V^e au XVI^e siècle. Paris, 1895.
- R.L. Poole: «The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John of Salisbury's time» in Engl. Histor.

نفسى عما اذا كان هذا التحقيق يتم بالفعل او يمكن فقط ان يتم، فموقفي سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشتغل بالعلم البحث، ويتساوى دائماً بالنسبة الى الضرورة في العلية الطبيعية - ولا توجد علية غيرها - ان تظهر هذه الضرورة غالباً او ان لا تظهر على الاطلاق، اي ان هذه الضرورة مستقلة عن المصير. فان هناك آلاف وآلاف من التركيبات الكيميائية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوماً ما، ولكنه قد يُبرهن على انها ممكنة الوجود، وبالتالي توجد - بالنسبة الى نظام الطبيعة الثابت، لا الى سياء الكون المتغير. وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق، اما التاريخ فيقوم على وقائع والوقائع تتوالى، بينها الحقائق يستتب بعضها من بعض. وهكذا يختلف «متى» عن «كيف» ابرقت السماء: تلك واقعة يمكن ان يشار اليها بالبنان دون ما حاجة الى الكلام... اذا ابرقت اعدت: تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها الى قضية. وهكذا يمكن التجربة الحية ان تستغني عن الألفاظ، بينها المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللفظ. وفي هذا المعنى قال نيتشه: إن «القابل للتعريف هو وحده الذي لا تاريخ له». وبينما التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة الى الماضي، نرى الطبيعة من وراء كل زمان مطبوعة بطابع الامتداد دون الاتجاه، وفيها تسود الضرورة الرياضية، بينما، في التاريخ، تسود، الضرورة الاسيانية.

ثم يميز شبنجلر ثانياً بين التاريخ والتاريخ أي كتابة التاريخ. فالتاريخ غير التاريخ بل إن الواحد لا يكاد يقوم الا على اساس انكار الآخر. وذلك لان التاريخ صيرورة خالصة، بينما التاريخ لا يمكن ان يقوم الا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة الى ثبات. وكلما كان الجزء المتحول من التاريخ اكبر، كانت عملية التاريخ ايسر.

واكد شبنجلر التعارض بين فكرة الصيرورة وبين مبدأ العلية والحق في هذا التوكيد، واخذ على السابقين انهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافاً قوياً واضحاً بكل ما يحتويه من ضرورة عميقة.

ذلك ان الحياة - في نظر شبنجلر - هي الصورة التي عليها يتم تحقيق الممكن. واذا كانت الحياة كذلك، فيجب ان تعتبر كأنها كائن مُوجَّه غير قابل للنقص في اية لحظة من ملاحظته، وانه مُتَقَلِّبٌ بالمصير.

ان العلية هي المعقول والقانون وما يمكن التعبير عنه، وهي علامة وجودنا الواعي العقلي كله. اما المصير فاسم لهذا

كوبرنيكية، وذلك باطراح النظرة التقليدية الى التاريخ كتاريخ مستمر متواصل من العصر القديم فالعصور الوسطى فالعصر الحديث، وان ينظر الى التاريخ بدلا من ذلك على اساس انه مؤلف من دوائر حضارة مقفلة. يقول شبنجلر: «لم يبق اذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبرنيكوس من قبل، حين حرر النظر باسم المكان اللامتناهي. ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون كما تصوره بطليموس الى نظام الكون كما نتصوره اليوم صحيحاً وحده بالنسبة الينا. فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الأساس للصورة التي عليها يتصور الكون.

إن التاريخ العام قادر، بل في حاجة الى التحرر من الوضع الذي تصادف ووجد المؤرخ نفسه فيه، وهو «العصر الحديث». فالقرن التاسع عشر يبدو لنا اغنى واهم بكثير جدا من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد. ولكن القمر يبدو لنا ايضا اكبر من المشتري ومن زحل. وبينما نجد ان زمانا طويلا قد مضى منذ ان تخلص الفيزيائي من فكرة الابتعاد النسبي، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان: فريسة لهذه الفكرة السابقة المتسلطة على وهمه.

الا فليتححر المؤرخ من هذا الوهم، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لان تجعله ينظر الى هذا التاريخ باعتباره «شيئا بعيداً كل البعد، غريباً كل الغرابة، وباعتباره مدة من الزمان ليس لها وزن اكبر مما لغيرها من مدد الزمان، دون ان يخضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الاعلى او ذاك مما يشوهه ويزور في طبيعته، ودون ان يرجعه الى نفسه ويدخل فيه رغباته وهوموه وعواطفه الشخصية التي تمليها عليه حياته العملية، مسافة اقرب - على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك ان يحققها تمام التحقيق - تسمح بادراك الواقع الانساني من بُعد شاسع جدا، بالقاء نظرة غير الحضارات كلها بما فيها الحضارة التي ينتسب اليها، وكأنه ينظر فيما وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد في الافق البعيد».

ويبدأ شبنجلر ثورته الجديدة هذه بوضع تمييز بين «التاريخ» وبين «الطبيعة». ويلخص شبنجلر الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً عاماً فيقول: «إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، اما الطبيعة فمطبوعة بطابع الامكان باستمرار. فطالما كنت انظر صورة الكون المحيط بي كي اعرف تبعاً لاية قوانين يجب ان تتحقق هذه الصورة، دون ان اسائل

اليقين الباطن الذي يجب على الانسان ان لا يصفه وان لا يعبر عنه .

فلسفة الحضارة

وقد وصف اشبنجلر الصورة التي يتجل عليها التاريخ العالمي بعبارات جميلة فقال: «فيض لا نهائي من الصور اللاهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع ثم من جديد تغوص، وخليط هائل فيه ترف آلاف الالوان والاضواء يبدو فريسة لاشد انواع الاتفاق والصدفة نزاء وسورة. تلك هي الصورة الاولى للتاريخ العالمي كما تتراءى منتشرة على شكل كل واحد امام اعيننا الباطنة. ولكن العين المرهفة النفاذة الى اعماق اعماق الاشياء لا تلبث ان تميز في هذه الفوضى المطلقة صوراً ظاهرة ران عليها غشاء ثقيل لا تريد التخلص منه الا بعناء، صوراً يفيض من ينبوعها كل صيرورة وكل تطور انساني».

وهذه الصور هي الظواهر الاولى لتاريخ الانسانية.

وقد اخذ اشبنجلر فكرة الصورة الاولى (او الظاهرة الاولى) هذه عن جيته.

وقد تجلّت الصورة الاولى للرجل الاوروي اول ما تجلّت على شكل «كتلة هائلة لا يحصرها المدى من الكائنات الحية الانسانية، وسيل جارف ينبع من هاوية الماضي السحيق حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم، وحيث قذف بنا الخيال الجامح - او الجزع - في شيء يشبه السحر، إلى صور العصور الجيولوجية الارضية كي يخفي من ورائها سرّاً لا يمكن النفوذ اليه، وتيار زاهر يضل في ببداء مستقبل مظلم كهذا الاظلام ليس فيه ثمة مجال للزمان ، - وامواج من الاجيال العديدة راتبة الحركة تهدر صاحبة على السطح الهائل، ونصال براق تمر منتشرة في الفضاء المحيط، واضواء خاطفة تترجع وترقص من فوقها، محدثة تشويشا واضطرابا في المرأة الصافية، تحول وتستحيل، وتبرق ثم تختفي. ثم حاول ان ينظمها فتصورها منقسمة الى ثلاثة اقسام سماها: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة. فأخذ من حضارته محوراً ثابتاً من حوله يدور التاريخ. ولم لا، وحضارته هي المركز الذي منه ينظر، والاتق الذي يحد، في الواقع، بصره، والشمس المركزية التي منها ينتشر الضوء على كل الوجود! أي أن الذي يتحدث هنا هو الغرور الذي تملك الرجل الاوروي، فلم يردعه شك ولا تواضع، بل اندفع يلوك في عقله هذا الشبح، شبح «التاريخ العام» - واي «تاريخ عام»! إنّه ذلك التاريخ

الذي يوهنا بان تاريخاً بعيداً حافلاً بالأحداث ممتداً الى عدة آلاف من السنين، كتاريخ مصر أو الصين، يركّز ويضغط. في بضعة حوادث عارضة مشتتة، بيننا تاريخ قريب ناه الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين، كتاريخ عصر نابليون، ينتفخ ويتضخم كما تتضخم الأشباح فيبدو أحفل من التاريخ الأول بمرات ومرات! وبيننا لم نعد نتوهم أن السحابة البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة، وأن القطار يزحف بطيئاً وهو يخترق منطقة بعيدة، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل ونؤمن بأن سرعة التاريخ القديم: من هندي وبابلي ومصري - أقل في الواقع من سرعة ماضيها القريب» هذا هو الوهم الاول الذي كشف عنه اشبنجلر لدى المؤرخين الاورويين المحدثين.

وهم ثان لا يقل أثراً في تشويه صورة التاريخ عن الوهم الاول، وهو ذلك الوهم الذي يُخَيّل الينا ان التاريخ العام يسير على خط افقي ممتد يمثل «انسانية» واحدة تتقدم باستمرار. وفي تيار هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا فيه تحقيقاً وتأبيداً ومعيناً على تصور ما يحلمون به من مثل عليا.

فعلينا ان نتخلص من هذين الوهمين. هنالك سئرى ان التاريخ يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الانسان او الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات.

وعلينا ان نعين سياق الحضارات، لنذكر كيف تنبثق فجأة، وتمتد في خطوط رائعة، وتنصل، واخيراً تختفي وتغوص من جديد في الوحدة والنوم.

وهاك بيان كيف تولد حضارة من الحضارات:

يقول اشبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الاولى للطفولة الانسانية الابدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللاعدهود والبقاء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها. وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم. ومن ثم تعود الى الحال الروحية الاولى».

في اواخر القرن الثامن عشر بأوروبا. وتشعر الروح حينئذ بالحنين، في شيء من الحزن، الى طفولتها الاولى - كما هو واضح في النزعة الرومنتيكية.

واخيراً، وبعد ان اصبحت منهوكة القوى، خالية من العصارة، قد نضب منها دم الحياة، تفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتطمح، كما هي الحال في ايام الرومان بالنسبة الى الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) - الى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين، الى حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكشف حياة الارواح الاولى وفي بطن امها الاولى التي فيها نشأت، في القبر. فهي روح اوشكت على الفناء، فلا تحمّ الا لما هو تعبير عن الموت والفناء، الى الظلال الحزينة الشاحبة، والى الليل المظلم المشرف على الهاوية، والى الاحلام التي تملئها الكهوف المعتمة الفاترة، فتستهويها حينئذ نزعة دينية صوفية غامضة، شابهة شيء من الجزع العقيم والقشعريرة الجوفاء - كما كانت حال الروح القديمة (اليونانية - الرومانية) في اواخر ايامها حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس، فاندفعت تنشد السلوى والراحة في ظلالها الزرقاء، وتشعر بالنشوة تغمرها من فيض الحانها الخافتة خفوت الموت.

ولكل حضارة اسلوبها المتمايز من اسلوب غيرها تمام التمايز، اسلوب نستطيع ان نتلمسه في كل مظهر من مظاهرها فنجد واضحاً فيه كل الوضوح: من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي.

ويستعمل شينجلر منهج التماثل، المستخدم في علم الحياة، ليبين ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية «متعاصرة» بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، - وان التركيب الباطن لاية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات، بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون ان يوجد ما يانظرها تماماً في غيرها من الحضارات ولهذا الأمر نتيجتان على جانب كبير من الأهمية: الأولى انه سيصبح في وسعنا ان نتجاوز حدود الحاضر وان نتنبأ تنبؤاً دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الادوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد، من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسباق تطورها، ومعناها، ونتائجها، كما يستطيع الكيميائي ان يجد سابقاً بالدقة ما سيحدث لمركب من المركبات لو اجريت عليه كذا وكذا من العمليات، او كما يعرف الفيزيائي ما سيجري للجسام ابتداءً من نقطة معلومة.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الادوار التي يمر بها هذا الكائن الحي ابان تطوره: فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، او ان شئت فمثل ادوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ ان لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاءها.

ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، او ما لأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات. فحضارة كالحضارة الغربية (او الأوروبية الأميركية) تبدو لأول مرة على الاضواء الخافتة الاولى في فجر العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ميلادية، تبدو طفلة لم تشعر بعد بقواها. فتقدمت الى النور في خوف واستحياء. ولكن كانت تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كامنة زاحرة في باطنها، مؤذنة بنمو قد سريع، وسرعان ما اهتزت تربة بيتها وهي تشمل اقلها يمتد من بروفانس التروبادور حتى كاتدرائية الاسقف ونفرد في هيلدسهايم Hildesheim فزكت وترعرعت وبدت الحضارة في كل مكان وهكذا رقت روح الربيع على هذه البيئة، فاشاعت فيها قشعريرة الخلق والحياة المليئة، فأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديدة، روح استيقظ حينئذ شعورها، في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع، فبدات «تنازل كل العناصر الشيطانية المظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية، وكأنها تنازل خطيئة، كي تسعى قليلاً قليلاً في نضوج مستمر الى التعبير الواضح المضيء عن وجود استطاعت اخيراً ان تظهر به وان تدركه». وكلما نمت واقتربت شيئاً فشيئاً من صيفها تحددت ملامحها واستقرت اللغة التي تعبر بها عن نفسها، وتمايز الطابع الخاص بها في الاوضاع التي تحققها، واصبحت كل لحظة من لحاتها مختارة دقيقة، فيها خفة وفيها وضوح، كما نراه واضحاً في الآثار الفنية التي تعبّر عن هذه الفترة من تطور الحضارة، مثل رأس امينمحتع الثالث (في التمثال المنسوب الى الهكسوس بتانيس) في الحضارة المصرية، وكاتدرائية ايا صوفيا في الحضارة العربية، ولوحات تسيانو في الحضارة الغربية.

فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحققت كل ما فيها من امكانيات واستنفدت قواها الخالقة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمعناها الدقيق الى حالة المدينة، فينطفئ النور الذي كان متوهجاً بها من قبل، شيئاً فشيئاً، ولا يرسل الا شعاعاً فيه من القوة الحقيقية اقل مما يدل عليه المظهر، يحاول ان يخلق اثرأ عظيماً - كما هي الحال في النزعة الكلاسيكية

والنتيجة الثانية هي انه سيكون في مقدورنا ان نكوّن من جديد عصوراً بأكملها قد مضت منذ امد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً، بل وان نعرف احوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق.

دوائر الحضارة

الحضارات اذن كائنات عضوية. وتبعاً لذلك فانها تمتاز بتلك الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي. فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات. ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً ووجوداً حقيقياً، تكوّن وحدة مغلقة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، او بين تشابه في اسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، انما هو وهمٌ فحسب. انه تشابه في الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر، لان كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الاخرى تمام الاختلاف في جوهرها واسلوبها وممكنات وجودها.

ولهذا لا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض، ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الاخر. واذا تتبعنا الحضارات المتوالية، وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير اشياء ضئيلة جداً، ولم ترتبط وياها الا بطائفة لا تذكر من الروابط.

لكن قد يحدث بين حضارة وحضارة تالية ما يسميه اشبنجلر بظاهرة «التشكل الكاذب» وذلك حين تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشاراً قوياً يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنمو الطبيعي، فلا تستطيع الحضارة الجديدة ان تنمي صور تعبيرها الخالصة، بل يحال بينها وبين نفوج شعورها بذاتها. فان «كل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن ينصب في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الاجنبية عنها. وانواع الشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الاثار الهرمة الفاتية، وبدلاً عن ان تصاعد بفضل مالها من قدرة ذاتية على النمو بنفسها، لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الاجنبية.

ويضرب اشبنجلر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات مثلين: الحضارة العربية، والحضارة الروسية.

الحضارة العربية قد نشأت في بيئة لها ماضٍ موغل في

القدم هي بيئة الحضارة البابلية القديمة، التي أصبحت منذ ألف سنة مسرحاً لكثير من الغزاة حتى سادها الشعب الفارسي، وهو شعب فطري، فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة بقطة هائلة لدى الشعوب الشابة، التي تقطن فيها بين سينا وجبال ايران، وتكلم باللغة الآرامية، حينئذ قامت صلة جديدة بين الله والانسان وشعور كوني جديد نحو كل الأديان القائمة، أديان أهرمن ويزدان، وبعل، واليهودية، ودفع إلى الخلق والتجديد. لكن حدث في هذه اللحظة أن ظهر المقدونيون، وهم طائفة من المغامرين، فغزوا هذه المنطقة؛ وتكونت حينئذ طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه البقعة كلها حتى الهند والتركستان. وهنا حدث التشكل الكاذب: فقد جاءت موقعة اكتوبر بين انطونيرو واوكتافيوس، وكان الواجب أن ينتصر انطونيرو، لا اوكتافيوس. وعلى كل حال فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة «بين الروح الأبلونية (اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو السحرية كما يسميها شبنجلر)، بين الآلهة المتعددة وبين الله الواحد، بين الإمارة وبين الخلافة.

ولكل حضارة رمز أولي يطبع بكامله جميع مظاهر هذه الحضارة. ولنذكر الآن الرموز الأولية لأشهر الحضارات.

وهنا يتحدث اشبنجلر عن اشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ ومتى ظهرت، وفي أية بيئة ولدت.

وشبنجلر في تأمله للتاريخ العام قد اكتشف وجود ثماني حضارات عليا رئيسية هي:

- (١) الحضارة المصرية، (٢) الحضارة البابلية، (٣) الحضارة الهندية، (٤) الحضارة الصينية، (٥) الحضارة القديمة (اليونانية - الرومانية) (٦) الحضارة العربية، (٧) الحضارة المكسيكية، (٨) الحضارة الغربية (الأوروبية الأميركية).

فحوالي سنة ٣٠٠٠ ق. م. قامت على شاطئ نهرين في بقعة صغيرة حضارتان: إحداهما على شاطئ النيل هي الحضارة المصرية، والأخرى على شاطئ الفرات هي الحضارة البابلية.

وحوالي سنة ١٥٠٠ ق. م. ولدت ثلاث حضارات جديدة: أولاها الحضارة الهندية في بنجاب العليا، والثانية

يجعلونها منها وحدة شعورية تامة، وأن يكونوا منها امبراطورية محددة، وأن يبلغوا بها أعلى درجة قدر لها الوصول إليها.

ولمّت حضارة أخرى، توسّطت في الزمن بين الحضارة العربية والحضارة الغربية، وتلك هي الحضارة المكسيكية، وهي حضارة سيئة الحظ، قد عانت موتاً مبكراً قاسياً على يد الحضارة الغربية، فلم يقدر لها أن تكشف عن كل إمكانياتها.

واخيراً جاءت الحضارة الغربية، أو الأوروبية الأميركية، ابتداءً من عهد أوتو الأكبر. فحوالي سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد شعرت الشعوب الأوروبية بجنسيتهما: هذا الماني، وذاك إيطالي، وآخر فرنسي الخ. بعد أن كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسيتهما باعتبارها فرنجة أو لمباردين أو قوطاً.

أما الرموز الأولية لهذه الحضارات العليا فهي كما يلي بالنسبة إلى أربع منها:

١- الحضارة الأوروبية الأميركية رمزها: المكان اللامتناهي الخالص؛

٢- الحضارة العربية رمزها: الكهف أو السرداب أو التجويف الداخلي؛

٣- الحضارة المصرية رمزها: الطريق.

٤- الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) ورمزها: الجسم المتكامل.

ويتابع شبنجلر- في تحليل أوفى على الغاية من العمق والبراعة - تحليّ هذا الرمز الأولي في مختلف مظاهر كل حضارة من هذه الحضارات الأربع.

مؤلفاته

١٩٠٤: «هيرقليطس. دراسة في الأفكار الرئيسية الديناميكية في فلسفته» Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. وقد طبع أولاً في هله على الزالة عند الناشر كيمرر C. A. Kaemmerer. ثم طبع مرة أخرى في مجموع خطبه ومقالاته التي ظهرت سنة ١٩٣٧ عند الناشر بك C. H. Beck

هي الحضارة الصينية على نهر هونجهاو الأوسط حوالي سنة ١٤٠٠ ق. م. ؛ والثالثة هي الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) على بحر إيجه حوالي سنة ١١٠٠ ق.

٢٤

ولكن الاكتشاف الخطير الذي قام به شبنجلر في ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزعة بعض التوزع، حدّها الشمالي مدينة الرها، والجنوبي سوريا وفلسطين وهما موطن «العهد الجديد» (من «الكتاب المقدس») وكتاب «المشاة» عند اليهود، وتقوم لها الاسكندرية بمثابة الطليعة. وتحد من الشرق بتلك المنطقة التي سيطرت عليها الديانة المزدكية بعد يقظتها، تلك اليقظة التي تشهد عليها بقايا الآثار الأفيستية (الابستاقية)، والتي ولدت فيها الديانة المانوية، وفيها كُتب «التلمود». وفي أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الاسلام في المستقبل والتي مرّت بعصر فروسية بلغ أوجه من النضوج. ولا نزال نجد حتى اليوم في هذه البيئة أطلال القصور والحصون التي فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة بين دولة «أكسوم المسيحية على الشاطئ الأفريقي، ودولة الحميريين اليهودية على الساحل العربي المقابل، وهي حروب زاد أوارها السلاح السياسي الذي استخدمته كل من روما وفارس- وأخيراً نجد في أقصى الشمال مدينة بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) المتأخرة، والفروسية القديمة التي لا نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي.

هذا العالم المختلط المشتت المتشعب الأطراف لم يستطع أن يشعر بوحدة إلا على يد الاسلام. وهذا هو سرّ نجاحه الهائل السريع، فإن العلة في هذا النجاح هي ان الاسلام هو وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، وهي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في ذلك الزمان.

وعن الاسلام، نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوج نضوجها الروحي حينها أغار المتبربرون الأوروبيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس: فالمدنية الاسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة، التي سمّاها شبنجلر باسم «الحضارة العربية». ولعل السبب في تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها أن العرب هم الذين استطاعوا، على يد الاسلام، أن

في منشئ بعنوان: «خطب ومقالات لأوزفلد شبنجلر» Oswald Spengler: Reden und Aufsätze من ص ١ - ص ٤٧.

١٩١٠: «الظافر». صورة إجمالية. وهي قصة صغيرة، والوحيدة الكاملة بين المشروعات القصصية والأدبية التي فكر فيها شبنجلر.

١٩٢٠: «انحلال الغرب»: صورة إجمالية لهيئة تاريخ العالم. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠ عند الناشر بك C. H. Beck في منشئ في ٦١٥ + به صفحة. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه كل فلسفته.

١٩٢٢: وظهر الجزء الثاني منه في ٦٣٥ + ز صفحة عند نفس الناشر.

١٩٢٠: «أفكار حول الشعر الغنائي» Gedanken zur lyrischen Dichtung. وقد كتب هذه المقالة كمقدمة لديوان شعر أرنست دريم Ernst Droem بعنوان «أغاني» Gesangen؛ وظهرت عند نفس الناشر، ثم طبعت عند نفس الناشر، ثم طبعت مرة أخرى في مجموع «خطبه ومقالاته» الذي أشرنا إليه آنفاً من ص ٥٤ - ص ٦٣.

١٩٢١: «تشاؤم؟» Pessimismus. وقد نشرت هذه المقالة في «الحواليات البروسية» Preussische Jahrbücher سنة ١٩٢١ ج ١٨٤ الكراسة رقم ١، ثم في «سلسلة كتب الحوالب البروسية»، رقم ٤، عند الناشر جيورج اشتلكه Georg Stilke في برلين. ثم أعيد نشرها في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٦٣ - ص ٧٩، وقد قصد منها إلى الدفاع عن الجزء الأول من «انحلال الغرب» ضد سوء التأويل السياسي الذي عاناه هذا الكتاب.

١٩٢٢: «البروسية والإشتراكية» Preussentum und Sozialismus في د + ٩٩ صفحة، ويحتوي على: مقدمة؛ ثورة سنة ١٩١٨؛ الإشتراكية كصورة للحياة؛ الإنجليز والبروسيون؛ ماركس؛ الدولية

الإشتراكية. وظهر عند نفس الناشر بك Beck.

١٩٢٤: «البناء الجديد للريش الألماني» Neubau des deutschen Reich

عند نفس الناشر بك في ١٠٤ صفحة، ويتضمن: الفوضى؛ خدمة الدولة والشخصية؛ الحق كنتيجة للمواجبات؛ التربية - نظام أم تعليم؟؛ البقاء الألماني؛ ضد بلسفية الضرائب؛ العمل والملكية؛ الموقف العالمي.

«الاقتصاد» Die Wirtschaft عند نفس الناشر في د + ٤٩ صفحة. ويحتوي على: (١) النقد؛ الزراعة والتجارة؛ الطبقة الاجتماعية والطبقة الاقتصادية؛ وتعبئة الأموال بواسطة النقد؛ النقد والعمل؛ الرأسمالية؛ التنظيم الاقتصادي. (٢) الآلة: روح الصناعة الفنية؛ الصناعة الفنية في الحضارة القديمة؛ الصناعة الفنية الفارسية؛ الإنسان كعبد للآلة؛ صاحب العمل والعمال والمهندس؛ الصراع بين النقد والصناعة؛ الكفاح النهائي بين النقد والسياسة؛

«واجبات الشباب الألماني السياسية» Politische Pflichten der deutschen Jugend. وهي محاضرة أقيمت في ١٩٢٤/٢/٢٦ في جماعة المدارس العليا للفن الألماني في فرتسبرج، عند نفس الناشر في ٣٢ صفحة.

«فرنسا وأوروبا» Frankreich und Europa. مقالة ظهرت في «مجلة كيلن (كولونيا)» Kölnische Zeitung في ٢٦ / ١ / سنة ١٩٢٤. ثم ظهرت في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٨٠ - ص ٨٨.

«واجبات النبالة» Aufgaben des Adels. محاضرة أقيمت في ١٩٢٤/٥/١٦ في يوم النبالة الألماني في برسلو، وظهرت في «مجلة النبالة الألمانية» Deutsche Adelsblatt، السنة الثانية والأربعين، رقم ١٣. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته» ص ٨٩ - ص ٩٥.

«مشروع أطلس قديم» Plan eines neuen Atlas antiquus. محاضرة أقيمت في ١٩٢٤/١٠/٣ في يوم المستشرقين في منشئ.

وتحتوي: الصناعة الفنية كأسلوب للعمل (تكتيك) في الحياة؛ آكلوا النبات والحيوانات المفترسة؛ نشأة الإنسان؛ اليد والآلة. الدور الثاني: الكلام والنهوض بالأعمال. النهاية: علو الحضارة الآلية وانحدارها.

١٩٣٣: «السنوات الحاسمة. ألمانيا وتطور التاريخ العالمي» Jahre der Entscheidung, في يد + ١٦٥ صفحة. وفيه يعرض آراءه التطبيقية في السياسة، ويحلل ثورة الشعوب الملونة، ومصير الشعوب البيضاء.

«عمر الحضارات الأميركية» Das Alter der Amerikanischen Kulturen. وقد نشرت هذه المقالة في - Festnummer des Ibero - amerikanischen Archivs, ج ٧، عدد ٢، سنة ١٩٣٣، عند الناشر فردند ديملر Dümmler في برلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٨ - ص ١٤٧.

١٩٣٤: «عربة القتال ومدلولها بالنسبة الى سير تاريخ العالم» Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte القيت في ١٩٣٤/٢/٦ في جماعة أصدقاء الفن الآسيوي والحضارة في منشن، ونشرت في «أبحاث جماعة فن شرقي آسيا» السنة التاسعة رقم ١/٢. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٤٨ - ص ١٥٢.

١٩٣٥: «قصيدة ورسالة» Gedicht und Brief, لذكرى فلي اشמיד، كلمة ملحقة بكتاب «سمفونية لم تتم» لفلي اشמיד Willy Schmid, عند الناشر أولدنبرج في منشن وبرلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٦٣ - ص ١٥٧.

«في التاريخ العالمي للألف سنة الثاني قبل الميلاد» Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends نشر في مجلة «العالم كتاريخ» السنة الأولى سنة ١٩٣٥، الكراسة ١ - ٥، الناشر كوهمر، في اشتوتجرت. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٥٨ - ص ٢٩١.

ونشرت في مجلة «العالم كتاريخ» Die Welle Als Geschichte, السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤، الناشر: ف. كوهمر، W. Kohlhammer. في اشتوتجرت. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته»، ص ٩٤ - ١٠٤.

«آسيا القديمة»، من مؤلفاته المتروكة، نشرت في مجلة «العالم كتاريخ»، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤. ونشرت ثانية في «خطبه ومقالاته»، ص ١٠٥ - ص ١٠٩.

«نيتشه وقرنه» Nietzsche und sein Jahrhundert, محاضرة القيت في ١٩٢٤/١٠/١٥، بمناسبة مرور ثمانين سنة على ميلاد نيتشه، في دار محفوظات نيتشه في فيمار. ونشر لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١١٠ - ص ١٢٤.

١٩٢٦: «في تاريخ تطور الصحافة الألمانية» Zur Entwicklung der deutschen Presse, مقال في «نشرة الصحف» سنة ١٩٢٦ رقم ٢٥. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٥ - ص ١٢٨.

١٩٢٧: «مشروع لإجراء مسابقة بين رجال القضاء»، نشرت لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٩ - ١٣٠.

«طبيعة الشعب الألماني» Vom deutschen Volkscharakter مقال في المجلة السنوية الموسومة باسم «ألمانيا» Deutschland

«مقدمة لمقالة رثارد كورهر عن تناقص السكان» Einfuhrung zu einen Aufsatz Richard Korherr über den Geburtenrückgang, ظهر في «الكراسات الشهرية لجنوب ألمانيا» Suddeutsche Monatsheften, السنة ٢٥ رقم ٣، ديسمبر سنة ١٩٢٧. وأعيد نشره في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٥ - ص ١٣٧.

١٩٣١: «الإنسان والصناعة الفنية. مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة» Der Mensch und die Technik, في ز + ٧٩ صفحة عند الناشر بك في منشن،

الحقيقة، وفي مقابل رجال الاكاديمية الافلاطونية في عصرها الأوسط الذين يقررون أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الانسانية هو مذهب فورو (٣٦٥-٢٧٥ ق.م) Pyrrhon d'Elée وتلاميذه: نوسيفان Nausiphane استاذ أبيفور، وتيمون الفليونتي Timon de Philionte، ومينقلس Menecles. وإن كان من غير المعلوم يقيّن ما ادّلى به هؤلاء من حجج ضد إمكان المعرفة، ولا نستطيع ان ننسب اليهم ما ستره فيها بعد عند انسيداموس، وسكستوس من حجج.

وخير وسيلة لعرض آراء الشكاك اليونانيين دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها - ان نعرض هذه الحجج بحسب ما ذكره سكستوس امبريكوس في كتابه:

(١) «الجمل القورونية» Hypotyposes

(٢) «ضد المعلمين» Contra Mathematicos

لم يختلف الشكاك في شيء، فيما يتصل بالغاية، عن الرواقين والابيقوريين، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الانسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقين والابيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والابيقوريون سواء بسواء؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها: فالرواقيون والابيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقد المرء مما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون: إنه لكي يصل الانسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها. ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والابيقوريون، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة، واتجهوا إتجاهاً واحداً، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية، والمدرسة الابيقورية. بل وليس الشكاك في مذهبهم غير تطور منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإننا نجد أولاً أن المدرسة الميغارية قد عنيت

١٩٣٦: «هل السلم العالمي ممكن؟» Ist Weltfriede Möglich? رد بالتغراف على سؤال امبركي. نشر بالانكليزية في Hearst's International Cosmopolitain؛ يناير سنة ١٩٣٦ ونشر بالألمانية لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣.

مراجع

- عبد الرحمن بدوي: «اشبنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١.
- R.G. Collingwood: «Oswald Spengler and the theory of historical cycles». in *Antiquity*, sept. 1927.
- A. Fauconnet: *Un philosophe allemand contemporain Oswald Spengler (Le prophète du declin de l'Occident)*. Paris, 1925.
- Lucien Febvre: «De Spengler à Toynbee, quelques philosophes opportunistes de l'histoire.» *RMM*, oct. 1935.
- H.S. Hughes: *Oswald Spengler, a critical estimate*. New York, London, 1952.
- E Meyer: *Spenglers Untergang des Abendlandes* Berlin 1925.
- M. Schroter: *Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturelle Studie über Oswald Spengler*. München, 1949.
- P. A. Sorokin: *Social philosophy of an age of crisis*. Boston, 1950.
- *Spenglerstudien*. Festgabe für Manfred Schröter München, 1966.

الشك والشكاك

Scepticisme et Sceptiques

كلمة «شكاك» $\sigma\chi\epsilon\pi\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ في اليونانية تطلق على «من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام» قبل ان يصدر حكماً على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

ولهذا نجد سكستوس امبريكوس يضع «الشكاك» $\sigma\chi\epsilon\pi\tau\iota\chi\omicron\iota$ بين الفرق الفلسفية بوصفهم «الذين يواصلون البحث والتحرّي»، في مقابل «الدوجمائيين» الذين هم مثل أرسطو والابيقوريين والرواقين يعتقدون أنهم اكتشفوا

للحياة قد مثل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك، وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون. يقول تيمون في عرضه لأراء المدرسة الفورية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بآزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكري.

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فإننا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إصالتها لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء. فسواء النظر العقلي والادراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يخذلنا دائماً، فنحن لا ندرک من الأشياء في الواقع إلا ما «يبدو» لنا، وكان كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها. وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحسّ فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعددت الوساطة، بعد الانسان عن الأصل، فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي. ولم يفضل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الانسان، وإنما الحجج المشهورة، وخصوصاً الحجج العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيديموس. ولهذا، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعل أن يكون قد قال بها فورون ومدرسته، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب، وكنا لا ندرک من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن

بالجدل وبرفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحللت وبحث كثيراً لدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلاً. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكل التي أثارها هذه الفلسفة لم تجد حلاً شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، لا تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، مع أن الحس قد رفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدي إلى العلم اليقيني، فكان نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون، مزوداً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتانوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين، وموقف الرواقين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبين أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق: فكيف نوفق بين النظرة الذرية والنظرية الكلية الكونية؛ وكيف نوفق بين العلو وبين وحدة الوجود، وكيف نوفق بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الانسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك: الأولى مدرسة فورون، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة.

مدرسة فورون: فورون من مدينة إيليس، وقد رحل مع الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بالفقراء الهنود. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية: أولاً لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضي أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكية عند الهنود. ولما عاد إلى بلاد اليونان، كون مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلاً ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد، هو تيمون.

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عده مفكراً بمعنى الكلمة. فهو في طريقة أخذه

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يميون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري.

الأكاديمية الجديدة: وإنما قام الشك على أسس فلسفية، وغما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخذته الأكاديمية ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه إتجاهاً علمياً، وأصبحت ابعدها ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسوسيبوس وإسينوقراط، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لاسينوقراط، فأصبحوا لا يفترون في شيء، من حيث الهدف الأصلي الذي ترمي إليه الفلسفة، عن الأبيقورية والرواقية. هذا إلى إنهم وإن عتوا عناية كبيرة بالناحية العلمية، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن، وإنما اتجهوا بها إتجاهاً أميل إلى الشك، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية. وزاد هذا الاتجاه وتوطد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يجاربوا كل التيارات اليقينية، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الآخرين، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية، على الأخص في نظرية المعرفة. أما فيما يتصل بالناحية العلمية والأخلاق، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف، ولهذا، نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر، فمهما قيل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشرين زينون الرواقي وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد، حتى لنرى أن ما بقي لنا من عرض لمذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية إلى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقيين). ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية - كما سيظهر فيما بعد - في الطور الثالث للأكاديمية أي في الأكاديمية الثالثة، وهو الطور الذي يتزعمه كرنيداس، حتى إن كرنيداس يقول: إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيداس.

بدأ أرسيزيلاس بأن بين أن كل المذاهب السابقة إنما

الذاتي، لأن كل شيء سينحل بعد ذلك إلى أن يقول الإنسان: وهكذا يبدو لي شيء من الأشياء». وهذا القول يدل أولاً على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكان اليقين - إن كان ثمت مجال للتحدث عن اليقين - إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا - وبهذا، ولكي يكون الإنسان آمناً من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقاً في النفس - والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس - لا يمكن إذن إلا أن يرجع الإنسان على نفسه وينحصر في داخلها، وإذا طلب إليه أن يحكم، أو إذا طلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم «تعليق الحكم» أو التوقف *εποχή* لأن الإنسان إذا ما حكم على شيء، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً، وإذا كان لكل رأي ما يعارضه، وبنفس الدرجة من الاحتمال، فلن يخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أو حينما يحكم أيًا ما كان هذا الحكم، لم يكن أمام الحكم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم، وهذا هو تعليق الحكم. وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الإنسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت طلق، مما يسميه الشكاك *ἀπαραξία* فما النتيجة العملية التي يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا ولكن، هل يستطيع الإنسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟ هنا نجد أن فورون وأتباع مدرسته يميلون إلى نوع من «الفعالية» (برجماتزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس. فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية، بل يستطيع أن يكتفي، من أجل الحاجة العملية، بالأقوال المحتملة والظنيات، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.

انجهد دائماً إلى عدم التيقن، بعكس الرواقية. وهو هنا يهيب ببرميندس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقدمين، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميالين إلى عدم التيقن من شيء، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة. ويعني خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقيين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقيين يفرقون أولاً بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الإدراك الحسي أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسي أو التصور؟ فإما أن يكون الإدراك الحسي علماً فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقيين للإدراك الحسي تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسي إنه الاقتناع بتصور ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعني أن الإدراك الحسي سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعلى هذا لا يستطيع الرواقي إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسي ممكن بحسبان مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسي تمام الإنكار كما ينكر التصور الذي ينشأ عن الإدراك الحسي، أي الصورة التي تنطبع في الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التي نجدها ستستمر في نقد الإدراك الحسي والصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكارت، وهي حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث في الأشباح التي تترأى أمام الإنسان في الظلام

ولا وجود لها في الواقع. وكذلك ما يراه الإنسان في الأحلام والألهامات والنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خداع وأن الإدراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبين طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه - وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات، لأنه لم يكتب شيئاً - تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده للرواقيين أو للتوكيديين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المنطق باسم «القياس المركب مفصول النتائج» - مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم «كومة القمح» أو «تعريف الأصلع» -، ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد. هل يقصد أرسيزيلاس من ورائه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للإدراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الإدراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الإدراك الحسي، فما يصيب الأساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للإدراك الحسي أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو المعرفة النظرية.

كرنيادس يعد بحق المؤسس الفلسفي الحقيقي للشك في الأكاديمية.

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً في طريقة عرض مذهب كرنيا داس الشكي: فالبعض من الأقدمين، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس، يذكرون أن كرنيا داس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي، وهو تعليق الحكم، ولكننا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيا داس أنه قد تخلّى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية «الاحتمال» وبدرجات المعرفة، لكي لا يرفض نهائياً أن يحكم على شيء. وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرنيا داس، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيا داس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقين. فلم يكن غريباً إذن، وهم يعرضون مذهب كرنيا داس، أن يقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد، أي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرنيا داس. فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس.

وأيّ ما كان الأمر فإن أبحاث كرنيا داس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة: ذلك أن كرنيا داس ينكر أولاً الإدراك الحسي، كما ينكر النظر العقلي، ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس، فما يجري على الحواس يجري بالتالي على المعرفة التقليدية. وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرنيا داس بشيء جديد، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول: إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجي، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة. ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إن على الإنسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل. وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع. ثم يقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل، وأنه لا عمل، أو لا إرادة، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم. أما أرسيزيلاس فينكر عليهم هذا القول، ويقول بل لعل العكس أن يكون دائماً الصحيح، فنحن نعمل أولاً، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل. والفعل الخير هو هذا الذي يفعله الإنسان أولاً، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.

كرنيادس: ولا بد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا الممثل بعد أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به كرنيا داس الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي هذا القرن وفي القرن السابق عليه مباشرة، أي في الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنيا داس، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً في الحياة اليونانية عموماً، وأثرت كذلك في تطور الفلسفة وانطباعاتها بطابع خاص، لأن السيادة الرومانية قد بدأت في القرن الثاني، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق.م، وقد صادفت الأكاديمية في هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيا داس، الذي لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩. إلا أن كرنيا داس لم يكتب شيئاً! وكل ما نعرفه عن مذهبه، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذي رأس الأكاديمية بعده، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس نفسه، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب استاذة كرنيا داس، وذلك في كلام سكستوس أمبريكوس، وفي كلام شيشرون خصوصاً في كتابه المسمى «الأكاديميات: الأولى والثانية». بل إن العرض الكامل الذي وضعه شيشرون في الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيا داس، قد فقد هو الآخر، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص في خلال كتاب شيشرون هذا. وعلى كل حال فإن

الكومة أو حجة الكذاب، وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عائمة، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستخدمها من بعد في العمل. ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيداس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس. والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن يعنيها خصوصاً فيما يتصل بالطبيعات نقد كرنيداس للنظريات الرئيسية للرواقين في الطبيعات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت، ولذا سنعي بأن نذكر نقد كرنيداس لفكرة الله عند الرواقين.

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة، فيقول كرنيداس اعتماداً على مبادئ الرواقين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض. لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولاً أن الله يتصف بالحياة، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالاحساس، لأن كل حي حساس، ويكون لله من الاحساسات ما للإنسان على الأقل، أعني أن الله مثلاً حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يحدث الألم. فمن هذا يتبين أن الله، ما دام متصفاً بالحياة، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحاسة، أي أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً، فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلي وهو أنه أزلي أبدي. والنتيجة عنها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة- وتبعاً لمبدأ الرواقين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل- نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلًا على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أي مقاومة الشر، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا

بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف، أعني أن الامتثال بوصفه امتثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجي، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته، ومن هنا لا نستطيع أن نقول هناك اتفاق أم اختلاف، أي صحة أو بطلان، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجي. وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة، فلدينا الطرفان هنا حاضران، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتي إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الإنسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي. فكان المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون- قبل أن تعلم شيئاً- جاهلة بهذا الشيء والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه- لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم، أو الحكم كما قلنا من قبل، هو التيقن- نقول إن التيقن سيقوم على الجهل، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة، ليس فقط بحقيقة الأشياء، بل ما تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة.

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف، إذ يفرق كرنيداس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة، هما اليقين المطلق والجهل المطلق. فالهم إذن فيما أتى به كرنيداس في مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها، أعني أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب.

ثم نراه يستخدم، من أجل هذا، تلك الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين

والحرية أو الجبر والحرية، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناقض بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال كرينيادس بأنه إذا كان ثمت قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية. كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية، فإن الرواقين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق، فإننا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلا دقيقا عليا كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئا من الاتفاق. ولكن كرينيادس يقول لهم: قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب. أي أنه، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء عليا.

وهذا كل ما يعيننا من مذهب كرينيادس. ومنه نرى أن كرينيادس كان دافعا إلى تحديد صفات الله تحديدا دقيقا، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم، كالعلية، على النحو الصحيح! أما تلميذه كليتماخوس، فلم يفعل شيئا أكثر من أنه عرض أقوال استاذة؛ ولم يأت بشيء جديد مطلقا، فلا داعي إلى الكلام عنه.

الشكاك المحدثون: أخذ الشك عند اليونان في القرن الثاني بعد الميلاد وجهها جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذي كان عليه الشك القديم. فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التي يقوم عليها موقفهم هذا في نظرية المعرفة. وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيديموس، ولحسن الحظ بقي لنا كتاب «الأقوال الفورية». فقد أبقاه لنا فوتيوس البيزنطي في مجموعة كتبه، تحت رقم ٢١٢. وفي هذا الكتاب يحاول أنسيديموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذي يؤدي إلى الحياة المطمئنة السعيدة التي ينشدها كل إنسان. والحجج المشهورة التي قيلت ضد إمكان المعرفة، تكاد ترجع إلى الحجج التي صاغها أنسيديموس. ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التي قدمها في هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية

إلا إذا كان قابلا للتغير أي للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشر، أعني أن الله سيكون إذن قابلا للتغير وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حينئذ أزليا أبديا، وهذا يتناقض مع جوهر الله. وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي ننسبها إلى الله، فمثلا لا يمكن أن ننسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي، فلا يمكن أن يكون لا متناهيا، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح، وإذا كان متناهيا فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له، أي لن يكون إلها. كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي. إذ لا يمكن أن يكون لا جسميا، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادئ الرواقين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل)، فهو إذن لن يفعل، وهذا يتناقض مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل. كما أنه لا يمكن أن يكون جسما لأن الجسم فاني، والله غير قابل للفناء كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يمكن أن تضاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعا بالوحي، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعي استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة، أعني أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً، وهذا يتناقض مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرينيادس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر، فكأنه كان مبشراً إذن، عن طريق هذا النقد، بمنهج اللاهوت السلبي الذي سيأتي فيما بعد سواء في المسيحية وفي الاسلام، وهو منهج إضافة صفات كلها سلوب، إلى الله.

وكذلك نجد كرينيادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصا مذهبهم في العرافة، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند الرواقين، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان. فنجد كرينيادس يرد عليهم فيقول: إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقيا فلا يمكن تحديده ومعرفة ابتداء، وإما أن يكون ضروريا فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى العرافة والمفالة. الخ.

ثم ينقدهم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة، لا عند أنسيدااموس بل عند أجربا وكل من أنسيدااموس وأجربا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد. فقد صاغ أجربا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال: الحجة الأولى: إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى باسم التعارض، أو التناقض. والحجة الثانية: أننا لو قلنا إن المبادئ يمكن أن تعرف، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادر، أعني أن كل قول يتصف بصفة «الافتراضية». والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سننتهي إلى تسلسل غير منقطع. والحجة الرابعة: أنه لكي يبرهن على شيء، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم «الدور». والحجة الخامسة والأخيرة، هي المعروفة باسم «حجة الدائرة المقفلة»، ومعناها أن كل إثبات لامكان المعرفة، يتطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني أثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة، وما أتى بعد هذا من شكاك في القرون التالية، خصوصاً في القرن الثاني بعد الميلاد، لم يضيفوا شيئاً جديداً، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون. ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس امبريكوس. ففي كتابه «ضد التوكيديين»، وكتابه «ضد المعلمين» نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض. وقد أصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور. ولهذا فإن أهمية سكستوس امبريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد، وإنما فيما خلفه لنا من عرض، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم.

المعرفة عموماً. ففياً يتصل بفكرة العلة، نراه يوجه نقده في هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين، وهو يقول من أجل هذا، أولاً: هل يمكن أن تتصور العلة بوصفها خفية؟ إذ كان الأمر على هذا النحو، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلاً على علل خفية؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، فالعلامة الواحدة قد تدل، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم عدة. فالأطباء مثلاً، الذين يحسّون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيها يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات يُسلم بأنها هي العلل لشيء ما، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلل لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد. ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة.

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام، وهي الحجج العشر المعروفة باسم «المواقف الشككية». فالحجة الأولى تقول أولاً بأن الإنسان يختلف عن الحيوان، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الإنساني، وبالتالي يختلف الاحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان. وهنا نجد أن سكستوس امبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان!

والحجة الثانية هي أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن والحجة الثالثة أن الاحساسات في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر. والحجة الرابعة، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الاحساسات التي من نوع واحد، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس. والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الاحساس صحيحاً في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد، أو صلة شيء بشيء، أو مقداره... الخ. ففي هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب. والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية، التي يأخذها الخلف عن السلف

شعر، الفيلسوف البرجماتي

Ferdinand Canning Scott Schiller

فيلسوف برجماتي انجليزي. ولد في شلزفج هولشتين (شمال ألمانيا) سنة ١٨٦٤. وتعلم في رجبى (انجلترا) وفي كلية باليول بجامعة اكسفورد (انجلترا). ثم قام بتدريس اللغة الألمانية في مدرسة ايتون Eton. وفي سنة ١٨٩٣، عين مدرساً في جامعة كورنل. ثم عاد إلى كلية جسد المسيح في جامعة اكسفورد حيث تقلب في مناصب هيئة التدريس، وفي أثناء ذلك حصل على دكتوراه في العلوم D. Sc. من نفس الجامعة في سنة ١٩٠٦. وصار زميلاً في الأكاديمية البريطانية سنة ١٩٢٦. وإبتداء من هذه السنة صار يتردد أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، وإبتداء من سنة ١٩٣٥ صار فيها أستاذاً دائماً. وتوفي سنة ١٩٣٧.

نعت شعر اتجاهاه الفلسفي بأنه نزعة إرادية إنسانية humanistic voluntarism: إرادية لأنها تغلب جانب الإرادة على جانب العقل النظري في الإنسان، وإنسانية لأنها جعلت من عبارة بروتاجوراس المشهورة «الإنسان مقياس كل شيء» المبدأ الأساسي. إن هذه النزعة «تفضل أن تأخذ العقل بحسب ما هو في التجربة الواقعية، وأن تدرسه في الحياة الفعالة الحرة، لا كما هو محفوظ في قارورة» ومغزون في أرواح. وبالمثل لا تعني بـ «الإرادة» أي معنى ميتافيزيقي (على نحو ما فعل شوبنهاور) ولا تلزم نفسها بأي توهم لوجود «ملكة مستقلة» (هي ملكة الإرادة) وإنما تستخدم اللفظ «إرادة» Will للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، وأعني بها الجانب الفعال الموجود في طبيعتنا، والذي أغفل ظلياً وعلى نحو مخرب للأسباب التي ذكرناها (في البنود من ٢ إلى ٦). وتعتقد (هذه النزعة) أن في الاعتراف «بالإرادة» نتائج مفيدة وموضحة في كثير من المشاكل الفلسفية التي تحدت الحل حتى الآن. (ولذا النزعة الإنسانية؟) في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» ص ٣٩٦. لندن سنة ١٩٦٥).

ذلك أن شعر كان يعتقد أن كل الأفعال والأفكار هي من نتاج الإنسان وتتعلق جوهرياً بالإنسان وحاجاته. وكل ما يسمى «بديهييات» أو «حقائق» أو «قوانين» إنما هي فروض لتيسير فعل الإنسان. وينتهي شعر إلى رفض فكرة «الحقيقة المطلقة» لأنه يرى فيها مجرد وهم وسراب. وبدلاً منها، ينبغي على الإنسان أن ينظر إلى الحقيقة والبطلان على أنها وجهان

لشيء واحد: واحدهما إيجابي والآخر سلبي. ولكن ليس لنا أن نقر بصحة شيء إلا إذا ثبتت لنا صحته بالفحص النقدي. ومعيار هذا الفحص هو النتائج العملية. ولهذا فإن «الحق» يتوقف على النتائج» (الكتاب نفسه، ص ٤٠١). وهكذا تفضي نزعة الإنسانية إلى نزعة برجمانية. والخطأ إذن هو الاخفاق، أعني اخفاق النظرية أو المبدأ والحكم في أن يحقق عملياً النتائج المقصودة منه.

ويرى شعر أن نظريته هذه ذات فوائد عديدة: (١) أولها أنها تتمشى مع منهج العلم الوضعي، والثانية أنها تفسر الخطأ كما تفسر الصواب وتضعهما على نفس المستوى العقلي: «فالخطأ ينظر إليه على أنه موضوع حكمي تقويمي يُبَيِّلُ اخفاقاً (نسبياً) لمجهود في المعرفة، وأنه قبول لقيمة دنيا في الوقت الذي يتيسر فيه الحصول على قيمة عليا. وهكذا يصبح «الصواب» و«الخطأ» كلاهما أمرين عارضين في غو للمعرفة متقدم ولم يعودا بعد متقابلين في عداوة مستحكمة. ولربما صار «الخطأ» بهذا هو أفضل نال لما هو حق، وخطوة نحو بلوغ الحق.

لكن - هكذا يدافع شعر عن نفسه - لا يقصد من قوله إن الحق هو النافع truth must be useful أن الحقيقة ترد إلى النفع usefulness. بل يجب فهم كلمة «النافع» useful فهماً جيداً، وذلك بتفسيرها في نطاق مقولة «الوسائل والغايات»: «فكل وسيلة لغاية تكون مفيدة لتلك الغاية. فما هو مفيد هو أولاً مسألة واقعة نفسية. إنه يتوقف على الغاية المنشودة والوسائل المختارة. لكن لما كان يوجد دائماً الكثير من النقد الاجتماعي والمراقبة على نشاط الفرد وذوقه فإن غاياته ووسائله لا تلقى دائماً استحساناً. ولهذا فإن ما يراه الفرد جديراً بالفعل من أجل غاية منشودة يمكن أن يدان اجتماعياً بوصفه غير مفيد، بل ومضر. ولهذا ينبغي، حين مناقشة معنى «النفع»، الانتباه إلى هذا الاشتراك والغموض وإيضاح ليس فقط من أجل ماذا، بل وأيضاً من أجل من تطلب هذه الصفة، صفة النفع» (الكتاب نفسه، ص ٤٠٥).

وكان من نتائج هذه الفكرة الأساسية في اتجاه شعر الفلسفي أن نظر إلى المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة على أنها تعبيرات أخلاقية - بل وجمالية - عن أمزجة شخصية لدى الذين أبدعوها.

كذلك نجده في كتابه «المنطق المفيد» Logic for use يميز بين سبعة أنواع من دعاوى اليقين، هي:

شلنج

Friedrich Wilhelm Schelling

فيلسوف مثالي ألماني.

ولد في ليونبرج بمقاطعة فورتمبيرج بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير سنة ١٧٧٥. وكان أبوه شماساً وعلى علم باللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، وصار أستاذاً في بينهاوزن بالقرب من توبنجن. فالحق ابنه فريدرش بمعهد ديراني لإعداد الطلاب للالتحاق بجامعة توبنجن لدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي أكتوبر سنة ١٧٩٠ التحق فريدرش بجامعة توبنجن، فأمضى خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥: القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت. هنا في توبنجن تعرف إلى شخصين سيكون لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما: الشاعر هيلدرن، والفيلسوف هيجل وكانا يكبرانّه بخمس سنوات. وتأثير أبيه ولع بدراسة اللغات الشرقية، وخصوصاً السامية والعبرية على وجه الخصوص.

وفي سبتمبر سنة ١٧٩٢ حصل على درجة ماجستر Magister في الفلسفة، وفي يوليو سنة ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت.

وبعد أن أتم دراسته في جامعة توبنجن، أمضى صيف سنة ١٧٩٥ في بيت أهله. لكنه طمح إلى التنقل، وهو أمر لا يتبعاً لمثله إلا بأن يكون معلماً ومرافقاً لأبناء النبلاء الذين يسافرون إلى الخارج كجزء من تثقيفهم. وسنحت له الفرصة في نوفمبر سنة ١٧٩٥، أن صار مرافقاً لولدين لأحد النبلاء لكن للظروف السياسية، اقتضت الرحلة على مختلف بلاطات ألمانيا. فسافر إلى ليتسك في مارس سنة ١٧٩٦ وبقي فيها حتى أغسطس سنة ١٧٩٨. وكان لهذه الإقامة أثر كبير في تطوره الروحي، إذ تحول من نظرية العلم عند فشته إلى نظرية الطبيعة، وهذا بدأ طريقه الخاص.

فبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، أي أن يكون أستاذاً في إحدى الجامعات وسنحت الفرصة بأن عين في جامعة ينا، وكانت بينا آنذاك مركز الفلسفة في ألمانيا كلها. فارتحل إليها شلنج في شهر أغسطس سنة ١٧٩٨، وبلغها في أكتوبر وأمضى فيها تسعة فصول دراسية، وبقي في ينا أربع سنوات. وفي جو ينا وفيما هو الروحي، استطاع شلنج أن يلتقي بحبيته وخصوصاً

١ - المصادرة قول مرغوب فيه إن كان صحيحاً، ونحن نحاول إثبات صحته.

٢ - المصادرة التي تتحقق تماماً على أساس الوقائع تعد بديهية.

٣ - الفرض المنهجي (مثل فرض الحتمية في العلوم الفيزيائية) هو المبدأ المرشد لنا والمفيد في تفسير مجرى الظواهر والأحداث.

٤ - الفرض المحدود الفائدة، مثل الهندسة الإقليدية فيما يتعلق برسم الخرائط، هو فرض وهمي fiction.

٥ - دعاوى الحقيقة اما أن تكون أوهاماً اصطلاحية fictions

٦ - أو أنواعاً من المزاح jokes.

٧ - أو أكاذيب. والأكاذيب قد تفيد، كما هي الحال في الدعاية propaganda

ويتقد شلر المنطق الصوري على أساس أنه كان تلاعباً بالألفاظ ولأنه ارتبط بالميتافيزيقيا بدلاً من الارتباط بالعلوم الفيزيائية ويعلم النفس. إذ إنه كان يرى، كما يرى جون ديوي، أن للمنطق أساساً بيولوجياً، بمعنى أنه مرتبط بالحياة، بالأغراض، بالفائدة، بالحاجيات الإنسانية.

وفي الدين نظر إلى العقائد الدينية على أنها مجرد مصادرات postulates. والله - في نظره - هو مبدأ الخير السائد، وهو متناه.

مؤلفاته

- Riddles of the Sphinx. Revised edition, 1910, London
- Axioms as Postulates in Personal Idealism, 1902.
- Humanism, 2nd edition, 1912, London.
- Studies in Humanism, 2nd ed. 1912, London.
- Formal Logic, 1912, London.
- Problems of Belief, 1924, London.
- Must philosophers disagree? 1934, London.
- Our human truths. New York, 1939.
- Logic for use. London, 1929.

مراجع

- Reuben Abel: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York, 1955.

الموضوع الأساسي في محاضراته في جامعة برلين يدور حول فلسفة الأساطير والروحي. ولقي نجاحاً عظيماً، كان هو السبب فيما لقيه من هجوم وعت من حساده ومنافسيه، كما هو الشأن دائماً! فاضطر إلى ترك عمله، وألقى آخر محاضراته شتاء سنة ١٨٤٥/١٨٤٦.

وبعد سنة ١٨٤٦ عاد شُلنْج إلى حياة العزلة، وكانت قد تجمعت حوله في برلين دائرة حميمية من الأصدقاء.

وأمضى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، ثم توفي في رجنس Ragaz في سويسرة في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٥٤.

فلسفته

١ - مهمة الفلسفة:

يقول شُلنْج في تحديده لموضوع الفلسفة ومهمتها: «ليس للفلسفة أساساً موضوع مختلف عن موضوعات سائر العلوم. كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم، مثلاً النظام الكوني، عالم النبات والحيوان، الدولة، تاريخ العالم، الفن - على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد أحد يرتفع من هاوية الطبيعة - التي يمتد فيها بجذوره - إلى عالم الأرواح،» (مؤلفات شُلنْج، ج ٩ ص ٢٦١).

ومن هنا كان على الفلسفة أن تطلع على آخر وأحدث اكتشافات علوم الطبيعة، وعلوم الروح، وأن تنظر في علاقاتها العليا، وتصل إلى المبادئ الأولى ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة تتلقى موضوعها من العلوم الأخرى، كلا. إنها تعطي لنفسها موضوعها، وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمد من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر أعلى منها.

والفلسفة كلها من عمل الحرية. ولهذا فإنها في أصلها إرادة. «ولهذا فإن البرهان هو فقط برهان من أجل أصحاب الإرادة السائرين قدماً المواصلين التفكير». «والفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة حقاً». والإرادة هي أصل الفلسفة. فالإنسان خلق للفعل وللأمل.

ويرى شُلنْج أن الفلسفة السابقة عليه كانت كلها فلسفة سلبية. ولا يرى بذوراً للفلسفة الإيجابية إلا عند أفلاطون في محاوره «طيمائوس»، وفي الأفلاطونية المحدثة، وعند الثيوصوفيين ولدى اسبينوزا.

بأقطاب الحركة الرومنتيكية: الأخوين اشليجل، وكارولينا التي تزوجها فيما بعد. كما استطاع في هذا الجو الروحي العظيم أن يضع أساس مذهبه الفلسفي، يضعه من خلال محاضراته في جامعة بينا.

وانتهت فترة تعيينه أستاذاً في جامعة بينا في ربيع سنة ١٨٠٣. فدعته حكومة بايرن ليكون أستاذاً في جامعة فورتسبورج، فعين فيها وبدأ محاضراته في الفصل الشتوي سنة ١٨٠٣، واستمر فيها حتى أبريل سنة ١٨٠٦، حيث عين في منصب مزدوج: كان عضواً في أكاديمية العلوم، وأميناً عاماً لأكاديمية الفنون التشكيلية. وبعد ذلك بعشر سنوات عين أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم، ومنح لقب فارس، وصار من طبقة النبلاء. وعاش هنا هادئاً في مركز مرموق، ولم يشغل نفسه بالقاء المحاضرات.

لكنه ما لبث أن اشتاق إلى التدريس والعودة إلى كرسي الأستاذية. فدعته جامعة إيرلنجن في أواخر خريف سنة ١٨٢٠ فأقام في إيرلنجن سبع سنوات محوطاً بالتقدير.

وحدث أن تولى عرش بافاريا ملك مستنير جديد هو لودفيج، وكان محباً للعلوم والآداب والفنون، وكان ذلك في ١٣ أكتوبر سنة ١٨٢٥. فأراد أن يجعل منش (ميونخ) كعبة العلوم والآداب والفنون، فأنشأ جامعة منش التي افتتحت في خريف سنة ١٨٢٦ وكان طبعياً أن يفكر في شُلنْج خصوصاً وأن هذا كائناً لا يزال موظفاً في حكومة بافاريا، ولم يكن في إيرلنجن إلا على سبيل الإعاره. فعينه الملك الجديد في ١١ مايو سنة ١٩٢٧ محافظاً عاماً لمجموعة الدولة العلمية، واختارته أكاديمية بافاريا رئيساً لها، إلى جانب تعيينه أستاذاً في الجامعة الجديدة، جامعة منش. وكان نشاطه الرئيسي في الجامعة، فكان يلقي المحاضرات في بيان مذهبه، خصوصاً في فلسفة الأساطير وفلسفة الروحي ولاقت محاضراته نجاحاً منقطع النظير على الرغم من عمقها وصعوبتها. وقد توزعت موضوعات ثلاثة تاريخ الفلسفة الحديثة، والتجريبية الفلسفية، وفلسفته هو في الأساطير والروحي.

وحدث أن توفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١، فنطلعت أنظار كبار القوم في برلين إلى دعوة شُلنْج ليملا الفراغ الذي تركه هيجل. وعين شُلنْج في جامعة برلين، وبدأ محاضراته في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٤١، بعد أن ذلت العراقيل التي حالت دون تعيينه طوال هذه السنوات العشر. وكان

للاغتائية إلى الطبيعة يرغم الطبيعة على الوقوع تحت سلطان فكرة غريبة عنها، وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغتائية هو وحدة الطبيعة والروح. إن الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين، بل هما جوهر واحد.

ووحدة الطبيعة والروح (العقل) معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء، ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي. وشلنج في دراسته للطبيعة اللاعضوية، اهتم خصوصاً ببيان وحدة القوى الفيزيائية، ووحدة القوة بوجه عام. ورأى في هذا البحث الغائية التي يجب أن تسعى الفيزياء إلى بلوغها.

أما في الطبيعة العضوية فنجد التقابل بين النبات والحيوان، بين أنواع النبات بعضها وبعض، بين أنواع الحيوان بعضها وبعض. وحلّ هذه المتقابلات يقتضي القول بالتطور التدريجي المتواصل، ونشأة الأشكال العضوية من شكل أولي بطريقة طبيعية تدريجية. وكان شلنج يمين أكدوا - وبكل وضوح ولأسباب فلسفية - مبدأ التطور العضوي الذي أصبح فيما بعد أساساً للدارونية.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضي رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية كليهما من مبدأ واحد. ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوي أي النظرية القائلة بقوة الحياة، ويريد أن يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً. ويؤكد أن السلسلة المتدرجة لكل الكائنات العضوية قد تكونت تدريجياً خلال تطور نظام عضوي واحد.

ومذهب شلنج في فلسفة الطبيعة موزع بين مجموعة من الكتب والأبحاث التي ألفها في السنوات من ١٧٩٧ إلى ١٨٠٦. لكنها لا تؤلف كلا متدرجاً أو متصلاً، بل ويكرر بعضها بعضاً أحياناً، وتتغير أوجه النظر أحياناً أخرى، بحيث لا تؤلف نظاماً مشيداً محكم البناء.

وكان عام ١٨٠١ فاصلاً بين عهدين في فلسفة الطبيعة عند شلنج.

ويختلف كلا العهدين من حيث الروح العامة في مذهب فلسفة الطبيعة. فالعهد الأول يغلب فيه على فلسفة الطبيعة النزعة «الطبيعية»، والعهد الثاني تغلب عليه النزعة «الدينية»

ما هي الفلسفة الإيجابية في نظر شلنج؟ إنها تنطوي على عدة أمور، هي: إرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به هو ضد فشته بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الفن، حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي، ثم فلسفة التاريخ، كذلك تنطوي الفلسفة الإيجابية على إرادة الحرية، وعلى إرادة إيجاد دين جديد حق، دين فلسفي.

إن الفلسفة السلبية هي فلسفة ماهية، أما الفلسفة الإيجابية فهي فلسفة وجود. الفلسفة السلبية تتطلع إلى المثل الأعلى - أما الإيجابية فتتطلع إلى الواقع. الفلسفة الإيجابية تعنى بالحرية، أما السلبية فتعنى بالضرورة.

والمبدأ الأول عند شلنج هو الهوية Identität المطلقة. والوجود الأول هو العقل، أي السوية التامة بين الذاتي والموضوعي وكل ما هو موجود هو في العقل. ولا شيء خارج العقل. إن العقل هو المطلق.

٢ - فلسفة الطبيعة:

والطبيعة هي إذن من نتاج العقل، وهي أول ما يتأمله. والطبيعة هي سلسلة تطورية ضرورية في تاريخ الشعور بالذات. ولهذا ينبغي أن تكون فلسفة الطبيعة جزءاً ضرورياً من المثالية المتعالية.

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلنج، هي أن نستبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسسة على التجربة.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عنده هي القول بوحدة الطبيعة والعقل وقد اعتمد في ذلك على كنت وليبتس معاً. كنت من حيث فكرة الغائية، وليبتس من حيث فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

وهذه الفكرة بدورها تقوم على ثلاثة معان رئيسية: (١) الغائية الباطنة في الطبيعة، أو التنظيم، (٢) حياة الطبيعة، أو التطور، (٣) إمكان معرفة الطبيعة.

والغائية الباطنة في الطبيعة تستند إلى وحدة الطبيعة والروح، والمادة والعقل. إذ لو فصلنا بينهما، فلا يمكن تصور غاية الطبيعة إلا على نحوين: إما بواسطة الانسجام بين عالين مستقلين: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو أن ننقل إلى الطبيعة تصورنا للغائية. لكن الانسجام بين الطبيعة والروح ليس إلا تعبيراً آخر عن غائية الطبيعة. فهذا الانسجام إذن لا يفسر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. ونقلنا تصورنا

وكما أن فلسفة الطبيعة تسمى بكل وسيلة لمنع تدخل الذاتي في معارفها، كذلك الفلسفة المتعالية لا تخشى شيئاً قدر خشيتها من نفوذ الموضوعي في المبدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارفها هي. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يمتصون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضاً الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يسند سائر الأحكام السابقة Vorurteile والذي يجرّ القضاء عليه إلى القضاء على سائرها.

والحكم السابق الأساسي الذي تستند إليه سائر الأحكام السابقة هو الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجاً عنا. وهو حكم سابق لا يستند إلى أي سبب أو برهان، إذ لا يوجد دليل عليه لا يقبل التفنيد. ولكنه أيضاً لا يفند برهان مضاد.

والفلسفة المتعالية تختلف عن المعرفة العادية في نقطتين:

الأولى: المعرفة المتعالية ترى أن اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية هو مجرد حكم سابق بسيط تحاول هي أن تتجاوزه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف المتعالي سعى، لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نعلم بواقعية الأمور الخارجية.

الثانية: المعرفة المتعالية تفصل بين القضيتين التاليتين وهما: «أنا موجود»، «ثم أشياء خارجاً عنا»، اللتين تختلطان في الشعور المعتاد. وذلك من أجل بيان هويتها وربطتها المباشرتين اللتين لا توجدان في الشعور المعتاد إلا على هيئة عاطفة. وهذا الفصل، حين يكون كاملاً، يؤلف شروط طريقة النظر المتعالية التي ليست أبداً طبيعية، بل صناعية فقط.

ولما كان الذاتي هو وحده الذي له حقيقة مباشرة عند الفيلسوف المتعالي فإن الذاتي هو الذي سيكون الموضوع المباشر لمعرفته. أما الموضوعي فلن يجعل منه إلا موضوعاً غير مباشر. وبينما في المعرفة العادية يخفي فعل المعرفة أمام الموضوع، فإنه في المعرفة المتعالية الموضوع، بما هو موضوع يخفي أمام فعل المعرفة. إن المعرفة المتعالية ليست إذن معرفة المعرفة، بقدر ما هي ذاتية خالصة.

وتتلخص مميزات الفلسفة المتعالية فيما يلي:

١ - أن موضوعها هو الذاتي وحده.

٢ - المعرفة المتعالية هي «علم العلم» والفكر المتعالي هو «تصور التصور».

لكن كليهما معاً يتسم بنزعة وحدة الوجود.

والسبب في هذا الاختلاف بين العهدين يرجع إلى الفارق في طريق التأسيس: ففي العهد الأول وحد بين الطبيعة وبين الحياة الإلهية، وفي الثاني ساد تجلّي عالم الصور الإلهي. في الأول كان الله بمثابة الطبيعة الطابعة (الفاطرة)، وفي الثاني الله هو المطلق، وهو إرادة تجلّي ذاته بذاته. في العهد الأول كانت الطبيعة بمثابة حياة الله وتطوره، وفي العهد الثاني عدل عن هذا التصور، لأنه يرى أن الله كائن وليس صائراً، ولهذا نظر إلى الطبيعة على أنها تجلّي الله، وصيرورة معرفة الله، وعيان الله، الذي تتحد فيه كل العلوم، وتجتمع فيه الفلسفة مع الدين والفن، وتكتمل فيه حياة العالم الروحي. ولما كان نظام العالم صورة من عالم الصور، فلا بد أن يكون عالم الصور.

والفلسفة الطبيعية الحقّة، التي تجمع بين العلم والدين والفن، وحدة ورابطة بين الأرواح والصورة الصادقة لوحدة العالم الروحية. وصار شلتج ينظر إلى التطور على أنه تطور مراد منذ الأزل، وأن وحدته وانسجامه هما منذ الأزل، وأن ثمت انسجاماً أزلياً.

٣ - الفلسفة المتعالية:

«الطبيعة» هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأنا» أو «العقل» هو مجموع ما هو «ذاتي» فيها. وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. فالعقل ينظر إليه على أنه هو ما يُعْتَمَل، والطبيعة على أنها ما يُعْتَمَل. والأول ينظر إليه على أنه الوعي، والثاني على أنها ما لا وعي له. ولكن كل معرفة تقتضي تداخلاً بين الوعي والملاوعي. وكل معرفة تقوم على اتفاق بين الذاتي والموضوعي، لأننا لا نعرف غير الحق، والحق يقوم على الاتفاق بين الامتثالات وبين موضوعاتها.

ونحن في المعرفة بين أمرين: (أ) فإما أن نعطي الأولوية للموضوعي على الذاتي - وهذا ما تفعله فلسفة الطبيعة، (ب) أو نعطي الأولوية للذاتي على الموضوعي، وهذا ما تفعله الفلسفة المتعالية Transcendentalphilosophie. وهما متعارضان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنها مع ذلك يسعيان للتلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن تبدأ بالشك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

٣ - ان الذات تفعل وتترك نفسها في هذا الفعل .

٤ - الفلسفة المتعالية ينبغي عليها ألا تدع الفعل يختفي في الموضوع، بل عليها أن تجعل فعلها نفسه موضوعاً .

٥ - ونظراً إلى هذا الازدواج المستمر بين العمل والفكر، فإن تطور الفلسفة المتعالية هو تاريخ مستمر للوعي الذاتي .

٦ - وهذا التطور يتم على ثلاث مراحل : والمرحلتان الأولى والثانية تتحددان باليقين النظري والعملي . ولما كان اليقين النظري يتحقق باتفاق الامتثالات مع الموضوعات، ويمكن بذلك تأسيس «إمكان التجربة» فإن اليقين العملي يقتضي «إمكان كل فعل حر» .

ولهذا ينبغي حل هذا النزاع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية في مرحلة ثالثة، وبهذا تتحدد المهمة العليا للفلسفة المتعالية .

ومهمة المثالية المتعالية هي أن تبين كيف أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق وإياها . وهذا التوافق مزدوج لأن صلة الامتثالات بالموضوعات (الأشياء) اما أن تكون صلة النسخ بالأصل، أو صلة الأصل بالنسخ . وفي الحالة الأولى تكون الامتثالات وفقاً للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس .

ومهمة الفلسفة المتعالية أن تفسّر هذين النوعين من التوافق .

ولهذا تنقسم إلى نوعين : فلسفة نظرية، وفلسفة عملية .

والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» التي في العقل .

والمهمة العليا للفلسفة العلمية هي الوصول إلى تصور التاريخ . فكما أن فلسفة الطبيعة تأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية . وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ .

٤ - فلسفة التاريخ :

ويرى شُلنَج أن التاريخ ليس موضوعاً نظرياً، ولا يوجد - بالمعنى المحدود الدقيق - نظرية في التاريخ، لأن النظرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى موضوعات يمكن خضوعها لقانون، بحيث يمكن مقدماً ووفقاً لهذا القانون، أن تتنبأ بمجرى

الأحداث، كما تتنبأ بالظواهر الفلكية من كسوف وخسوف . ولكن مثل هذه القانونية مفقودة في التاريخ . ودعوى وجود قانون بمقتضاه يسير التاريخ هي دعوى يدحضها أدنى تأمل في مجرى التاريخ . والسبب في هذا أن الحرية، لا الضرورة، هي التي تسود في التاريخ . ولهذا يقول شُلنَج ان «الهُوى هورب التاريخ» . ولكن التاريخ موضوعاً للفلسفة لا بد له ألا يكون ألعوبة في يد الهوى، بل لا بد أن تجمع بين القانونية والهوى . فهل هذا الجمع موجود، وبالتالي هل يمكن إيجاد فلسفة للتاريخ ؟

إن التطور في التاريخ يختلف عن التطور في الطبيعة من حيث أن الأول ليست له مراحل ثابتة، ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية . إنه في تقدم متواصل . الأفراد والأجيال تمضي وتتغير، ولكن النوع الإنساني باق، وهو الذي يتقدم ويتخذ من كل مرحلة نكّاة للارتفاع إلى مرحلة أعلى . فالنوع هو الذي يتقدم قدماً في تواصل الأجيال، واللاحق يقوم على السابق، ويتسلم نتائج أفعاله ويجعل منها سنة وتقاليد . فالتاريخ يتميز بالتقدم، ويكون النوع هو الذي يقوم على استمرار هذا التقدم .

لكن هذا التقدم لا يعني استمرار اكتمال الإنسان إلى غير نهاية - فهذا أمر لا نستطيع أن نقرره .

ويرى شُلنَج أن المميز للتقدم في التاريخ هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من دستور واحد ونظام قانوني واحد للعالم بأسره . يقول : «إن الشئ التدريجي للدستور عالمي هو الأساس الأوحد للتاريخ، والموضوع الحق الوحيد للتاريخ» (مذهب المثالية المتعالية ص ٥٩) .

وموضوع التاريخ هو الحرية التي تريد أن تكون مؤمنة عن طريق النظام بحيث يظل راسخاً رسوخ الطبيعة . وبدون هذا التأمين تكون الحرية مزعزعة . ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام .

وكلما تقدم التطور، اتضح التوفيق بين القانونية والحرية، وصارت الحرية أكثر سيرة بمقتضى القانون، وصار عالم الإنسان أكثر نظاماً وقلت الانحرافات والاضطرابات الناشئة عن الأهواء الفردية .

والوعي الانساني يقف من تحلي القوة الإلهية في العالم ثلاثة مواقف . فهو اما أن يؤكد هذه القوة في الطبيعة والعالم الموضوعي ويجعل الإلهي مساوياً للقدّر - وهذا موقف الجبرية -

ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حي، وتطور ذاتي للعقل. وأساس العالم هو العقل.

وشلنج ينظر إلى العالم على أنه عمل فني إلهي، وكان في هذا متأثراً بجوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠). وقد ألف شلنج محاضرة بعنوان «برونو» تدور حول وحدة العالم. وخلاصة الحوار الجاري فيها هي أن المعرفة الحققة هي المعرفة المستقلة عن الزمان، أي تلك التي تكون موضوعاتها أزلية أبدية، ثابتة، مساوية لنفسها، غير خاضعة لتغير زمني ولا لقانون الآلية. وهذه صفات لا تنطبق إلا على التصورات الأزلية الأبدية، أي المثل Ideen، بالمعنى الأفلاطوني. فهي الموجودات حقاً، الفعالة حقاً، وما عداها ظواهر. إن الصور هي النماذج السرمدية، وما الظواهر إلا نسخ عنها وهذه النماذج هي موضوعات المعرفة الحققة. ولهذا فإن الحق والجمال شيء واحد بالضرورة، لأن الجمال منشؤه التطابق بين الأشياء المحاكية وبين النماذج (الصور) التي تحاكيها هذه الأشياء.

مؤلفاته

- Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.
- Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1, 1797.
- Von der Weltseele, 1798.
- Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie, 1797.
- System des transzendentalen Idealismus, 1800.
- Bruno. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802.
- Philosophie und Religion, 1804.
- Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen F reiheit, 1809.
- Einleitung in die Mythologie,

وقد نشر ابنه مجموع مؤلفاته في اشتوتجرت وأوجسبرج بين سنة ١٨٥٦ وسنة ١٨٦١ في قسمين الأول في عشرة مجلدات، والثاني في أربعة مجلدات. والأول يشمل ما نشر إبان حياة أبيه.

مراجع

- Rosenkranz: Schelling, 1843.
- Ed. von Hartmann: Schellings philosophisches System, 1897.

أو ينكر هذه القوة العليا، على أساس شعوره بحريته الذاتية وأهوائه، فلا يرى غير الصدفة والبخت. وهذا موقف الإلحاد. ولكن كلا الموقفين - في نظر شلنج - فاسد، وكلاهما ناشئ عن تفكير واحد محدود. والموقف الصحيح في نظره هو الموقف الثالث الجامع بين الأضداد والذي يرى في الإلهي الهوية بين الضرورة والحرية، ويعترف بوجود قوة تكشف عن تطور منظم وفق خطة لهذا العالم. فالمطلق عندها ليس هو القدر أو المصير، بل هو العناية. وهذا موقف الدين. وفي التاريخ، بوصفه التجلي التدريجي للذات الإلهية يمكن أن يميز ثلاثة عصور: في الأول يسود القدر، وفي الثاني يسود القانون، وفي الثالث تسود العناية. وسيادة القدر أسيانة، وسيادة القانون آلية، وسيادة العناية دينية. وينتسب إلى العصر الآسياني عالم الحضارة القديمة، وانهارت تلك الامبراطوريات العظيمة التي بقيت آثارها وأطلالها. وعصر سيادة القانون الآلية يبدأ باتساع الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث ستتضح العناية كقوة سائدة. متى يبدأ هذا العصر الثالث؟ هذا أمر لا نعلمه. ولكن حين يأتي هذا العصر، يكون ثم الله أيضاً.

٥ - مذهب الهوية المطلق:

يرى شلنج أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد. وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شلنج. فإن سميت وحدة الأشياء هوية، فإن المذهب الفلسفي سيكون «مذهب الهوية المطلق»، وإن سمي القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة: مثالية، فقد تقررت المثالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو الهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وإن العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم، أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تعبيره الضروري وصورته. والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه. إن المطلق واحد أحد، ماهية واحدة هي هي عينها. ولهذا ينعته أحياناً بقوله إنه هوية الهوية Identität der Identität.

والأشياء تكون سلسلة من القوى، أساسها الثابت هو الهوية المطلقة في وقت معاً وفي مجموعها. وكل شيء يعبر عن الشمول Totalität. وهذا هو ما ينعته شلنج باسم «الكلية النسبية» في مقابل «الكلية المطلقة» التي تؤلف مجموع القوى. والخلاصة هي أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم

العظيم كلويستوك أبي الشعر الألماني الحديث، والرسام تشين Tishbein، وريمارس. وازدان هذا النادي في فيمار بفضل جيته وأعلام الفكر والأدب الذين كانوا في فيمار.

ولم يشأ شوبنهاور الاستمرار في الأعمال التجارية. وبعد كثير من التشكي ترك التجارة ودخل المدرسة الثانوية في جوتا Gotha.

وفي سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتينجن Göttingen، فبني بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يدي الفيلسوف الشاك جوتلوب ارنت شولتسه Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما، ونصح به بعدم قراءة أي فيلسوف غيرهما، خصوصا أرسطو واسبينوزا، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت، وهي نصيحة لم يندم شوبنهاور على العمل بها.

وفي سنة ١٨١٠ ذهب إلى جامعة برلين، وقد جذبته إليها شهرة الفيلسوف فشته Fichte لكنه سرعان ما تبرم بمحاضراته وتبدل الإعجاب به إلى سخرية واحتقار.

وفي سنة ١٨١٣ حاول تحضير الدكتوراه في جامعة برلين، لكن الحرب حالت دون ذلك. فارتحل إلى جينا Jena، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسالته الموسومة باسم: «الجذر الرباعي لبدا العلة الكافية».

وفي الشتاء التالي عاد إلى فيمار وتوثقت صلاته بجيته، وتأثر به في نظرية الألوان. وهنا أيضا عرف فريدريش ماير، المستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي. فعني بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

وفيما بين سنة ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في درسدن، وعكف على المتاحف والمكاتب ودور الفن لدراسة الآثار الفنية فيها.

وهنا كتب أولاً «نظرية الابصار والألوان» الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن. كذلك كتب وهو في درسدن كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وإمتثال» الذي نشره سنة ١٨١٩ غير أن الكتاب لم يلق نجاحاً يذكر.

وأقصى في إيطاليا عامين بين سنة ١٨١٨ و١٨٢٠ وتنقل في ربوعها، خصوصا في روما ونابلي والبندقية.

وفي سنة ١٨٢٠ عاد إلى برلين، ونال من جامعتها دكتوراه التأهيل للتدريس. ثم صار مدرّسا، لكنه لم يلق أي

— Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl. 1928.

— Nicolai Hartmann: Die philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1923.

— J. Gibelin: Esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art. Paris 1934.

— V. Jankelevitch: L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris, 1933.

— Susanna de Bocca: La filosofia di Schelling, Firenze, 1848.

— Karl Jaspers: Schelling: Grosse und Verhängnis. München, 1955.

شوبنهاور

Arthur Schopenhauer

فيلسوف ألماني متشائم.

ولد في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج Dantzig، من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة. ووالدته هي حنة شوبنهاور، بنت المستشار تروزينر Trosiener وقد عرفت كاتبة مشهورة، ألقت قصصا وأوصاف رحلات.

وبعد أن فقدت دانتسج حريتها في سنة ١٧٩٣، لم تشأ الأسرة البقاء في المدينة فغادرتها إلى همبورج في تلك السنة.

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الهافر طوال سنتين عند أحد أصدقائه التجار في المدينة. ثم عاد إلى همبورج في سنة ١٧٩٩ وبقي بها حتى سنة ١٨٠٣.

وفي عامي ١٨٠٢ و١٨٠٤ قام برحلة إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا وإنجلترا، وبقي في لندن ستة أشهر، عرف فيها من طباع الانجليز ما بغضهم إليه.

وفي سنة ١٨٠٤ عاد إلى همبورج فوضعه أبوه في عمل تجاري يملكه ينش Jenisch. لكنه لم يظهر أي ميل إلى الأعمال التجارية، بل صرف كل همّه إلى الدراسة النظرية.

وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفي والده فغادرت الأسرة همبورج إلى فيمار. وهنا استأنفت والدته ناديا الأدبي الذي كان يضم في همبورج نخبة من الأدباء والفنانين الممتازين مثل الشاعر

وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليبتيك مسابقة حول فلسفته.

وذاعت شهرته في كل أصقاع أوروبا، وصار له العديد من المتحمسين والمعجبين به والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ توفي شوبنهاور محاطاً بأكاليل الشهرة بعد إنكار طويل، توفي إثر سكتة رئوية، وهو في سن الثانية والسبعين.

فلسفته

١ - العالم امتثال:

تأثر شوبنهاور في فلسفته بثلاثة مصادر: كنت، أفلاطون، وكتاب الأوبانيشاد الهندي.

وتقوم فلسفة شوبنهاور كلها على قاعدتين: الأولى أن العالم امتثال، والثانية أن العالم إرادة.

وفيما يتصل بالقاعدة الأولى وهي أن «العالم من امتثالي» يقول شوبنهاور أن كل وجود خارجي مرده في الواقع إلى الذات. وتبعاً لذلك أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات. ويتساءل شوبنهاور هل العالم يسير على نظام؟ وجوابه عنه أن العالم يسير على قانون. ما هو هذا القانون؟ انه مبدأ «العلّة الكافية». فكل امتثالنا مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها مرتبطاً بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلاً بنفسه أو منفصلاً عن غيره. وهذا الارتباط ارتباط منتظم نستطيع أن نعيّنه قلياً، أعني قبل التجربة بوصفه مركزاً في طبيعة الذات ومع ذلك فإن من الأيسر علينا أن نعين هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية، أي بواسطة النظر في مضمون التجربة، وتمييز أنواع ما فيها من موضوعات، وما يخضع له كل نوع من مبادئ. وبعد تصنيفنا لكل هذه الموضوعات، أو الامتثالات نرتفع بطريقة قبلية إلى أصول هذه المبادئ، أعني الملكات العقلية التي تخضع لها الموضوعات وتستمد منها المبادئ.

إذاً اتبعنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات: التأثيرات الحسية، والتصورات، والعيانات المجردة (الزمان والمكان)، وأخيراً المشيئات. أما التأثيرات الحسية فيناظرها مبدأ «الصيرورة» أو المبدأ الفيزيائي، أي العلية بالمعنى العادي، والتصورات يناظرها «مبدأ المعوق»

نجاح في التدريس، حتى ان عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. ومع ذلك ظل - رسمياً - يدرس في جامعة برلين حتى سنة ١٨٣٢.

وفي ربيع سنة ١٨٢٢ بعد تجربة التدريس المرة هذه، عاد إلى إيطاليا وتوسع في دراساته في الجمال والأخلاق وبقي بها ثلاث سنوات.

ولما عاد من إيطاليا في سنة ١٨٢٥ حاول استئناف التدريس بجامعة برلين، عساه أن ينجح هذه المرة، لكنه لم ينجح أيضاً بخيبة الأمل والاخفاق، فكان اسمه مسجلاً في برنامج المحاضرات، لكنه لم يقيم بالقائها.

وعاش في مدينة برلين وحيداً لا يحفل به إنسان، فيما يرى حواله أُلوية الشهرة ومشاعل المجد تحوم على رؤوس من وصفهم بـ «الدجالين والمهرجين من المفكرين». فحمله هذا على التفكير في مغادرة هذه المدينة البغيضة إليه - برلين - فانتهاز فرصة انتشار مرض الكوليرا فيها سنة ١٨٣١ وأوى إلى مدينة فرانكفورت على نهر الماين حيث أمضى البقية الباقية من حياته.

وفي سنة ١٨٣٩ بدأ اسم شوبنهاور يشتهر بين الناس. فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في الترويج عن مسابقة في موضوع الحرية، فتقدم شوبنهاور برسالة بعنوان «حرية الإرادة» ففاز بالجائزة، وعين في أثر ذلك عضواً في هذه الأكاديمية.

وفي سنة ١٨٤٠ قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الداغمارك، بعنوان: «أساس الأخلاق»، لكنها لم تحصل على جائزة، لأن الأكاديمية جزعت من عنف الهجمات التي صبها على فشته وهيجل. لكن نجم شوبنهاور بدأ في التآلق.

وفي سنة ١٨٤٨ كانت الثورات تعم أوروبا كلها، ومدينة فرانكفورت نفسها. فلما كان شوبنهاور محباً للنظام، لا يريد أن يعكّر عليه صفو حياته الهادئة شيء، فقد أيد إخماد هذه الاضطرابات بكل قوة وعنّف، حتى أنه أوصى بثروته لصندوق مساعدة الذين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و١٨٤٩، لهم ولأبنائهم اليتامى، وهو الصندوق الذي أسس في برلين.

ومن سنة ١٨٥٣ بدأت شهرة شوبنهاور في الاستفاضة في أوروبا كلها، فنشرت «مجلة وستمنستر» مقالة عنه ترجمها لندنر Lindner إلى الألمانية ونشرها في مجلة فوس Voss.

وفي سنة ١٨٥٤ نشر فراونشتيت عرضاً كاملاً لمذهبه.

صنع العقل. والمادة من ناحية هي العلية، وبالتالي هي شكل من الشكول القبلية للعقل أو الشكل الوحيد القبلي له. ويقول عنها بصراحة انها «بالنسبة إلى العقل فحسب، وبواسطة العقل وحده ولا وجود لها إلا في العقل».

بيد أنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفيزيائي، فيصور لها وجودا مستقلا، وكأنها شيء في ذاته. ولهذا فإن في فكرة شوبهور عن المادة تناقضا واضحا.

٢ - العالم إرادة:

ويتجل هذا التناقض أوضح حين نرى شوبهور يقوم بطفرة فينتقل مباشرة من «الذات» باعتبارها عقلا يفكر ويمثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية، وبالتالي يصنع الوجود الخارجي بأكمله. نقول أنه ينتقل إلى «الموضوع» باعتباره «الإرادة» التي هي - في نظره - الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود. وما الوجود في الواقع إلا التحقق الموضوعي للإرادة.

ذلك أن الانسان ليس عقلا فحسب، بل هو فرد في هذا العالم يمتد بجذوره فيه على هيئة بدن (جسم).

والبدن هو «الإرادة» منظورا إليه من باطن، و«الإرادة» بدورها، البدن منظورا اليه من خارج. ولهذا فإن كل حركة للبدن هي حركة للإرادة، والعكس بالعكس. إن الإرادة والبدن سيان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الإرادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الإرادة هو بعينه فعل الجسم، أي أن الإرادة والفعل أمر واحد، وإنما النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما. لأن فعل البدن (أو الجسم) ليس إلا فعل الإرادة بعد أن تحقق موضوعا، أعني أصبح منظورا إليه من جانب الامتثال. وتبعاً لهذا فإنه ليس بين البدن والإرادة صلة العلية، لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمازين، وليست الحال ها هنا كذلك.

والإرادة هي جوهر وجود الانسان. ففيها يجد الانسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للانسان، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الانسان، وبالجملة، فإن الإرادة هي «الشيء في ذاته». والإرادة هي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الانسان، ومبدأ الحياة فيه.

والآن بأي معنى يفهم شوبهور «الإرادة»؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من الإرادة أنها قوة نفسية تأمر بالعقل وتصدر في

أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للذهن. والعيانات المجردة يانظرها مبدأ «الوجود»، أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والمكانية. والمشيئات يانظرها مبدأ «الفعل» أو المبدأ الأخلاقي، أي الباعث. وكل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة: فمبدأ الصيرورة له ملكة «الذهن»، ومبدأ المعرفة له ملكة «العقل»، ومبدأ الوجود له ملكة «الحساسية». ومبدأ الفعل له ملكة «الحس الباطن» أو «الوعي الذاتي».

لكن هذه المبادئ ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ العلة الكافية. ولهذا لا يسميها شوبهور باسم المبادئ الأربعة، بل يقول عنها: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية» وبهذا الاسم سمي رسالته للدكتوراه. فثم مبدأ - أو أصل واحد اذن، له أربعة فروع لكن أهم هذه المبادئ هو مبدأ الصيرورة (أو التغير). ولهذا كرس له كثيرا من التدقيق والنظر، فقال ان الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى ان كل شيء يتعين بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها. فكل تغير يحيل إلى آخر سابق عليه، وهكذا إلى غير نهاية، سلسلة العلل متصلة. ومعنى هذا أنها بالضرورة أزلية أبدية، أي لا بدء لها ولا نهاية. لهذا يسخر شوبهور من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة المتألهون مثل: العلة الأولى، علة ذاته، المطلق، وما شابه ذلك من عبارات فيها إنكار للتسلسل العلي المتصل.

وللعلية أنواع ثلاثة: علية لا عضوية، وعلية عضوية، وعلية حيوانية إنسانية. والأولى هي العلية بالمعنى الأصيل، والثانية هي المنهج أو المؤثر، والثالثة هي الباعث. وتمتاز العلية التي من النوع الأول بالتناسب بين العلة والمعلول في الدرجة، أعني أن العلة في حالة الأشياء اللاعضوية: من آلية وفيزيائية وكيميائية، تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في العلة من التغير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولذا يمكن قياس درجة التأثير بحسب درجة المؤثر، وبهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية. إن مقدار العلة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة العلة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج. ومن كلتا العليتين تتميز العلية الحيوانية الانسانية. ففي هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر.

ونظرة شوبهور إلى المادة نظرة مثالية، إذ يجعل المادة من

على نظرة العقليين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود، وهو قال عن «الشيء في ذاته» أنه «فكرة» أي مسألة نظرية فحسب.

وثمة خاصية أخرى للإرادة، إلى جانب اللامعقلية، هي الوحدة. وشوبنهاور يضي في تأكيد وحدة الإرادة في الوجود كله، إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والايالين واسبينوزا، ثم معاصريه من الألمان، خصوصاً شلنجر. وقد كانت مقدمات مذهب شوبنهاور تقضي بالضرورة إلى وحدة الوجود. إن الإرادة - عند شوبنهاور - وحدة، لكن لا بالمعنى العددي، ولكن بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق، لا نسبياً، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام، وهي الحضور في كل مكان ونسبة واحدة في الشيء الفضيل كما في الشيء العظيم، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة إليها، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان، والإرادة ليست ممتدة ولا متميزة فلا يمكن أن يقال إذن أن مقداراً صغيراً منها يوجد في الحجر، ومقداراً أكبر في الإنسان. وإنما هي حاضرة في كل جزء ونسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام.

فشوبنهاور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد ووحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التي يتحقق عليها موضوعياً. وهذا المبدأ هو الإرادة، الإرادة العمياء المندفعة. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحده المطلق. ويسوق البراهين التالية: (الأول) أن «الله» غير الشخص ليس بإله، بل هذا تناقض في الحدود غير معقول ولا مفهوم. ولهذا فإن وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوبنهاور «تعبير مؤدب» ولفظ مذهب لكلمة: «الحاد». (والثاني) لأن وحدة الوجود بالمعنى الديني تتناقض مع الكمال الواجب لله، وإلا فما هذا الإله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟! (والثالث) لأن الاخلاق لن يكون هناك مبرر لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسع شوبنهاور، واتجاهه الأصيل أخلاقياً، أن يقول يمثل هذا المذهب.

فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص.

أفعالها عن بواعث يملها العقل بأحكامه. ولكن «الإرادة» عند شوبنهاور غير غافلة، أو إن شئت فقل أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فما عسى هذه الإرادة العمياء إذن أن تكون؟.

هنا يجب أن نفرق بين الإرادة بالمعنى العام، وبين الإرادة المحدودة بالبواعث والتي يسمونها «الاختيار» - فهذه الأخيرة هي وحدها العاقلة، أما الأولى فليست عاقلة، لأن الإرادة المختارة تؤدي عملها تبعاً لبواعث والبواعث امتثالات، والامتثالات مركزها المخ، والأجزاء التي تتلقى أعصاباً من المخ هي وحدها إذن التي تخضع للبواعث. والحركة التي يقوم بها الإنسان على أساس هذه البواعث هي وحدها المنتسبة إلى الإرادة المختارة. أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى الإرادة بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف الإرادة، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، أعني أن في وسعنا التوسع في معنى الإرادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتبلور المعدن، والتي توجه الأبرة المغنطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتنافر، أو تنجذب إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الإرادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

ويؤكد شوبنهاور أولوية الإرادة على العقل لأسباب عديدة لا مجال هنا لحصرها (راجع كتابنا «شوبنهاور» ص ١٩٤ - ٢٠٣) ويقول عن نفسه أنه أول من قال بالنزعة الإرادية، أي تلك التي تجعل من الإرادة، لا من العقل والمعرفة، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية. وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هو الجوهر.

وبنزعت المتطرفة هذه في تغليب الإرادة على العقل، بدأ شوبنهاور تياراً جديداً قوياً في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو التيار الذي قضى على سيادة العقل، وجعل للإرادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام. فلم يعد الوجود تطوراً للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل) كما هي الحال عند هيغل، الذي كان في تعارض حاد مع شوبنهاور - وفي هذا تفسير لكراهية هذا الأخير لهيغل كراهية متطرفة. ولم يعد النظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد منطقية عقلية محكمة، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده، كما كان الميل إلى هذا واضحاً كل الوضوح عند العقليين ومن بينهم كنت الذي كان مع ذلك نقطة ابتداء اللامعقول حينما جعل «الشيء في ذاته» غير خاضع للعقل، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول، بل ظل

٣ - إرادة الحياة:

الإرادة إذن اندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف، لكن نحور ماذا؟

تأمل هذا العالم وما يجري فيه. فماذا ترى؟ ترى اندفاعاً إلى الوجود، وتدافعاً من أجل البقاء، وكائنات تتوثب في نشوة وحساسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحة ملء فيها: الحياة، الحياة! إنها تعبر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة، وتنساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي: إرادة الحياة، وإن تعددت المظاهر التي تتخذها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. وإلا، فعلام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم، والصراع والدفاع، والعطف والاشفاق - لماذا هذا كله يرتبط بحادث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهددة بالفناء؟ أنه لسبب واحد هو إرادة الحياة. وإذا قلت إن هذا شعور ذاتي، فما الدليل على أنه شعور موضوعي عام في كل الوجود؟ والجواب هو أن أدعوك للتأمل ببصرك موضوعياً في الطبيعة بجميع درجاتها، فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع. فما نشاهده من إفراط شديد في إنتاج البذور، وعنف قلق في الغريزة الجنسية، ومهارة فائقة في تكييف هذه الغريزة مع جميع الأحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل مقاصدها، وما يبرز في حب الأمومة من إثارة يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على الذات - كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع. أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته، وإنما كل قيمته عندها أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع، حتى إذا ما أصبح غير قادر على تحقيق ذلك، قذفت به إلى الفناء.

تلك هي العلة في وجود الفرد. فما العلة في وجود النوع؟ هذا سؤال لا تقدم لنا الطبيعة عنه أي جواب. فمن العبث أن ينشد المرء في هذا التدافع المستمر والاضطراب المتصل في حومة الحياة - غاية يمكن أن يوفض إليها شيء من هذا الصراع، لأن زمان الأفراد وموتهم يتفان بأسرهما في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسه، وفي ذريته من بعده، أي في الاحتفاظ بالنوع.

وإن شئت دليلاً أوضح، فانظر إلى حياة كل نوع في الطبيعة تر أنها لو كانت لغاية معقولة لأسرع كل نوع في

الخلاص منها بكل قواه. وإلا فآية غاية تلك التي ينشدها حيوان مثل الخلد، تلك الدابة العمياء التي تعيش تحت الأرض، ولا عمل لها طوال حياتها غير أن تحفر - بمشقة - الأرض بواسطة أقدامها الضخمة القلطاحة، وتحيا في ليل مستمر، لأن عيونها الجنيينية لا غاية منها إلا الفرار من الضوء، حتى أنها لتعدّ الحيوان الليلي الأول؟! إنها لا هدف لها سوى الغذاء والجماع، أي ما يحفظ النوع فحسب.

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة؟

ليس مصدره العقل والتفكير. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح، كما يبدو لنا لو أمعنا النظر بعض الامعان. ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموتى وتقرع أبوابها سائلاً إياهم: هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرأيتم ينغصون إليك رؤوسهم رافضين وإلا فعلام التعلق بهذه النزعة القصيرة التي يقضيها المرء في الوجود، والتي لا تبدو شيئاً وسط تيار الزمان اللانهائي؟ وإنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعاً لهذا، يجب أن تعدّ الخير الأسمى، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الإرادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشف لنا عما لهذه الحياة من صالة قيمة. وبهذا تخارب الخوف من الموت. وأصدق شاهد على ذلك أننا نمجد من يقبلون على الموت في شجاعة وثبات، بعد أن أقنعهم العقل أن الحياة عبث لا يليق بالعاقل الاستمرار فيه، وننكر فعل من لا يتقلب العقل عنده على إرادة الحياة فيتعلق بها بأي ثمن، ويمتلئ جزعاً وخوراً واضطراباً حينما يتعرض له، بله لخطره. ويتناول شوبنهور مشكلة الموت فيقرر أن الموت لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار. أما إرادة الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية، وهذه الإرادة هي الغريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة لنفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وإن في شدة هذه الغريزة وكونها أقوى الغرائز، ما يدل بجلاء على أن توكيد إرادة الحياة هو سر السر في الطبيعة. أجل، إنها ليست الأساس في

هذا الوجود هو الشقاء؟ أجل، فإن السعادة النسبية التي قد يُحِيلُ إلى البعض أنهم يشعرون بها إن هي الأخرى إلا وهم، فإما هي إلا الإمكانية المعلقة التي تضعها الحياة أمامنا، على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يمتدنا على الحرص عليها ويحدونا إلى التعلق بما فيها. إنها تبعث بنا عبثاً منكرأً مروعاً، تعد ولا ترعى العهود، وتغري لكن تشعر بخيبة الأمل، وتلوح بالسعادة حياشة لنا إلى مهاوي الشقاء.

فإن كنت في شك من هذا، فتأمل أولاً: الزمان ليس الزمان هو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود؟ أو لا يجعل كل سرور وكل سعادة إلى عدم وفقدان؟ يقول شوبهور: «إن الزمان هو الصورة التي تعطي لهذا العدم المائل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أيدينا من مسرة واعتباط، بينما نحن نتساءل مذهولين: إلى أين ذهباً؟ ألا أن هذا العدم نفسه هو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان، أعني ما يقابله في الجوهر الباطن للأشياء، وهو بهذا الجوهر الذي يعبر هو عنه».

ولننظر ثانياً في طبيعة هذه السعادة التي يتحدثون عنها. فماذا نرى؟ «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبألمهم، لا بالخلو من الألم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش. لكن ما تلبث الرغبة أن تشبع حتى تصبح مثل تلك القطع من الحلوى التي تذوق طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينئذٍ تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من الملاذ والمسررات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك: لا نحس به مباشرة حتى لو لم يعاودنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدنا تأثيراً إيجابياً، وبالتالي أن يكشفنا عن ذاتيهما بنفسيهما. أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبياً خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظيمة الثلاثة التي نحظى بها في الحياة، وهي: الصحة، والشباب، والحرية - طالما كنا مالكن لها. ولكي ندرك قيمتها، لا بد لنا من فقدتها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية».

وكل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملل بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملل يشعر الإنسان بالخلو، وعدم الاكتراث، والضجر. ونضال الملل أشق من نضال الألم، لأنه مجهول الموضوع فلا يعرف

الارادة ومصدرها، ولكنها العلة المهيمنة لظهورها وتحققها في الأعيان والموضوعات. ومن هنا كانت أهميتها الكبرى، وكان حرص الطبيعة على أن يُسَرَّ لها الاشباع بكل الطرق، حتى إذا حققت الكائنات غاية الطبيعة منها، وهي حفظ النوع، لم تكثر لوجودهم أو لفنائهم، لأن ما يعينها هو النوع، لا الفرد.

ونتيجة لهذا فإن شوبهور نظر إلى الحب نظرة جنسية خالصة لأنه يراه مرتبطاً كل الارتباط بالغريزة الجنسية، وهذه بدورها ترتبط بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع. وقد كرس شوبهور لموضوع الحب فصلاً من أروع فصول كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامتنال» وأكد فيه أن الحب مهما تسامى وتلطف ينبع من الغريزة الجنسية أو هو الغريزة الجنسية نفسها واضحة مشخصة. والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، أعني حفظ النوع. وواهم كل الوهم من يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين.

٤ - الوجود خطيئة

شوبهور هو فيلسوف التشاؤم الذي اكتشف أن الوجود في جوهره شر، وحاول أن يفسر كل ما في الوجود من مظاهر تبعاً لهذا الأصل.

ذلك أن الوجود، كما قلنا، إرادة، والارادة مصدر الخطيئة. قال شوبهور: «لما انبثقت الارادة من عوائق اللاشعور كي تستيقظ على الحياة، وجدت نفسها، كفرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد المجاهدين المتألمين الضالين، ولما كانت منساقاً خلال حلم رهيب فانها تهرع كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصل. وحتى تصل إلى هذه الغاية، كانت رغباتها غير متناهية ودعاؤها لا تنقضي، وكل اشباع لشهوة يولد شهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها ونوازعها، أو القضاء نهائياً على مقتضياتها أو غملة هاوية قلبها السحيقة».

فالإنسان يسعى جهده طوال عيائه، محتملاً أشد صنوف العذاب والألام، محفوفاً بالمناقب والعراقل، بأدلا كل ما في وسعه من طاقة - وكل ما يحصله بعد هذا العناء كله هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، بينما الموت مائل أمام عينيه في كل فعل وفي كل آن. ألا يؤذن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطبعها شر، وبأن جوهر

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «شوبنهاور» ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢، ط٤ الكويت وبيروت سنة ١٩٧٩.

شيشرون

Marcus Tullius Cicero

فيلسوف وسياسي وخطيب روماني

ولد بالقرب من Arpinum في ٣ يناير سنة ١٠٦ قبل الميلاد. وظهر هو وأخوه كوتنس Quintus منذ نعومة اظفارهما ولعا شديدا بالمعرفة جعل أباهما ينتقل بهما إلى روما حيث درس على يد كبار المعلمين فيها، ونذكر منهم أرخياس Archias الأنطاكي، الشاعر والنحوي اليوناني (ولد حوالي سنة ١٢٠ ق.م) وقد تولى شيشرون الدفاع عنه حين اتهم سنة ٦٢ ق.م بأنه ادعى كذبا أنه مواطن روماني. وبعد أن تلقى شيشرون، (صاحبنا هنا)، توجا الرجولة وهو الرداء الرسمي للمواطن الروماني وكان من الصفوف الأبيض، درس على يدي اسقفولا Q. Mucius Scaevola، وبعد ذلك بسنوات، إبان الحرب الأهلية، درس على يد فدرس Phaedrus الابيقوري. وفيلون الذي من لارسا Philo of Larissa رئيس الأكاديمية الرابعة، وديودوتس الرواقي وأبولونيوس مولون Molon. وبعد هذا التكوين الممتاز، ولدى انتهاء الحرب الأهلية بهزيمة حزب ماريوس، بدأ شيشرون في ممارسة مهنة الدفاع (المحاماة) في الفورم الروماني. وأول خطبة باقية لدينا ألقاها في سنة ٨١ ق.م دفاعا عن P. Quintus

وفي سنة ٧٩ ق.م سافر إلى بلاد اليونان تحاشيا للقائد سولا Sulla وكان قد هاجمه، ثم لانعام دراساته، وفي أثينا عقد أواصر الصداقة مع أنيكوس Pomponius Atticus، تلك الصداقة التي استمرت حتى وفاته. ثم عاد إلى روما في سنة ٧٧، أي بعد عامين من إقامته في أثينا وبلاد اليونان. فاستأنف الخطابة في الفورم بنجاح.

وفي سنة ٦٦ صار بريطور Praetor وفي أثناء توليه هذا المنصب ألقى الكثير من خطبه الشهيرة، ومنها خطبة في الدفاع عن: قانون ماتليا الذي بمقتضاه عين بومبي قائدا للحرب المترداتية. ثم اختبر نقصلا مع أنطونيوس C. Antonius في أول

الانسان كيف يصده، ولأنه مثير للتراخي وعدم الاقبال على شيء، فلا يقوى الانسان على الخلاص منه. وان تخلص منه فإ ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان: فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار.

مؤلفاته

سنة ١٨١٣: «حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية». Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

سنة ١٨١٦: «في الابصار والألوان» Ueber das Sehen und die Farben.

سنة ١٨١٩: «العالم إرادة وامثال» Die Welt als Wille und Vorstellung.

سنة ١٨٣٦: «حول الإرادة في الطبيعة» Über den Willen in der Natur.

سنة ١٨٤١: «المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق» Die beiden Grundprobleme der Ethik.

سنة ١٨٥١: «الخواشي والبواقي» Parerga und paralipomena.

وبعد وفاته نشرت له الأبحاث التالية، نشرها بوليبوس فراونشتيت في ليبسك سنة ١٨٦٤:

- ١ - «حول النساء» Ueber die Weber
- ٢ - «حكم في الحياة» Aphorismen zur Lebensweisheit.
- ٣ - «حول الموت» Ueber den Tod
- ٤ - «ميتافيزيقا الحب الجنسي» Metaphysik der Geschlechts liebe

- ٥ - «حول القراءة والكتب» Ueber Lesen und Bücher
- ٦ - «حول الكتابة والأسلوب» Ueber Schriftstellerei und Stil

- ٧ - «ترجمة كتاب جراتيان» Gracians Handorakel

وله مراسلات وأحاديث مع بكر وفراونشتيت وفون دورن وغيرهم.

أما مجموع مؤلفاته فالنشرة النقدية الجديدة لها هي التي نشرها دويسن Deussen في ١٤ مجلدا، وابتدأ نشرها في سنة ١٩١١ عند الناشر R. Piper في ميونيخ.

جميل واضح. وبعض آراء الفلاسفة أو المفكرين اليونانيين إنما وصلتنا عن طريق كتب شيشرون هذه.

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الاتجاه، شأنه شأن كل أو جل المفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية. لهذا جنح إلى المذهب الرواقى في الأخلاق، ولم بطرف من المذهب المشائي (الأرسطي).

فأخذ عن الرواقية قولها أن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة. وأخذ من المشائية تقديرها للخيرات الخارجية (من ثروة وصدقة وجاه الخ). ووافق الرواقية على ما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادئ النفس خاليا من الانفعال، كما اعتنق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الرواقية أن الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين، كان شيشرون يرى المحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعامة من الناس. لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات الغليظة، خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة (وشيشرون كان مشركا وثنيا) أفعالا قبيحة.

كذلك دعا إلى المحافظة على الإيمان بالعبادة الإلهية، وبخلود النفس الانسانية.

مؤلفاته في الفلسفة والخطابة

إلى جانب خطب شيشرون ومراسلاته، يهمن أن نذكر هنا كتبه في الفلسفة والخطابة:

١ - «في الحدود القصوى للخيرات والشور» De Fini- bus bonorum et malorum له ترجمة فرنسية في مجموعة Les Belles Lettres في جزئين مع النص اللاتيني.

٢ - «التسكلاقيات» Tusculanae Disputationes

له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة، في جزئين مع النص

اللاتيني

٣ - «تقسيم الفن الخطابي»

له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة مع النص

يناير سنة ٦٣ ق.م، وهو أرفع منصب سياسي في روما. فترك الحزب الشعبي، وانضم إلى الحزب الارستقراطي. وفي أثناء قنصلتيه وقعت مؤامرة كاتيلينا Catilina، وقد قضى عليها شيشرون بحزمه وحصافته. فلما انتهت مدة قنصلتيه، كان عليه أن يدافع عن نفسه ضد الحزب الشعبي وأصدقاء المتآمرين في مؤامرة كاتيلينا. وتحمل عنه قيصر وبومبي وكراسوس. فاضطر إلى ترك روما قبل أن ينكل به، وذلك في سنة ٥٨. لكن أصدقاءه في روما سعوا إلى إعادته إلى روما، فعاد إليها في سنة ٥٧، لكنه عاش بعيدا عن أوار السياسة. وفي سنة ٥١ أرغم على الذهاب إلى قيليقية Cilicia حاكما عليها، لكنه عاد إلى إيطاليا قرب نهاية سنة ٥٠ ووصل إلى نواحي روما في ٤ يناير سنة ٤٩، أي في الوقت الذي اشتعلت فيه الحرب المدنية بين قيصر وبومبي، وبعد تردد، انضم إلى جانب بومبي وعبر البحر إلى بلاد اليونان في يونيو سنة ٤٩. لكن قيصر هزم بومبي في فرساولوس في سنة ٤٨. غير أن قيصر عفا عن شيشرون، ولما عبر قيصر إلى إيطاليا عند برنديزي عامل شيشرون بمودة كبيرة، وسمح له بالذهاب إلى روما.

وهنا اعتزل شيشرون الحياة العامة تماما، وانصرف إلى التأليف في الفلسفة والخطابة طوال ثلاث أو أربع سنوات، كتب فيها معظم إنتاجه الفلسفي.

لكن لما اغتيل يوليوس قيصر في ١٥ مارس سنة ٤٤ ق.م، عاد شيشرون إلى الحياة العامة، فصارع على رأس الحزب الجمهوري، وراح يلقي الخطب النارية ضد أنطونيوس: فكانت السبب في هلاكه، فلما تولت السلطة حكومة ثلاثية مؤلفة من أوكتافيان، وأنطونيوس وليبدوس Lepidus في ٢٧ نوفمبر سنة ٤٣ ق.م، كان شيشرون على رأس قائمة المطلوبين. فحاول الفرار، لكن الجنود المرسلين في أثره لحقوا به في الطريق، وحاول عبيده الذين كانوا معه الدفاع عنه، لكنه طلب منهم الكف عن ذلك، وأسلم رقبته لهؤلاء الجنود فاحتزوا رأسه ويديه وبعثوا بها إلى روما، فأمر أنطونيوس بتعليقها في الميدان. وكان مصرع شيشرون في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م.

آراؤه الفلسفية

ليس لشيشرون آراء فلسفية أصيلة، ولا مذهب مبتكر. وإنما أهميته ترجع إلى قدرته على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للقارئ الروماني (اللاتيني) بأسلوب مشرق

أويكن Rudolf Eucken. واثرتخرجه عين في سنة ١٩٠١ مدرسا حرا Privatdozent في تلك الجامعة.

وفي سنة ١٩٠٧ انتقل للتدريس في جامعة منشن. وهنا اتصل بفرائنس برنتانو وبكثير من تلاميذ هسرل، فبدأ يتأثر بمذهب الظاهريات، وظل متأثرا إلى حد كبير بهذا المذهب إلى أوائل العشرينات مع تضاؤل هذه التأثير في السنوات الأخيرة من حياته.

وفي سنة ١٩١٠ ترك مهنة التدريس في جامعة منشن، ليكون كاتباً حراً، وأقام في مدينة برلين. فشرع في كتابة العديد من أبحاثه ومنها: «في الذحل والحكم التقويمي الأخلاقي» (سنة ١٩١٢) وكتابه المشهور «في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف وفي الحب والكراهية» (سنة ١٩١٣). كذلك أنجز في تلك الفترة، فترة برلين، كتابه الضخم: «الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم الموضوعية» (في مجلدين سنة ١٩١٣ - ١٩١٦).

ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ أبدى حماسة قومية عارمة، وراح يمجد الحرب ويمجد ألمانيا وانتصاراتها، وفي سنة ١٩١٥ نشر كتاباً بعنوان: «عبقريّة الحرب والحرب الألمانية»، وقد ذاع الكتاب ذيوها هائلا. وفي عام ١٩١٨ قام بمهمة دبلوماسية في جينيف، مكلفاً من وزارة الخارجية الألمانية، وبمهمة ماثلة في لاهاي (هولندة) في سنة ١٩١٨.

فلما هزمت ألمانيا، انتابت نفسه أزمة حادة دينية وسياسية. فتخلّى عن البروتستنتية وتحول إلى الكاثوليكية، وبدأ يشعر بنفور شديد من الحرب وأهوالها. وقد برر هذا التحول إلى الكاثوليكية في كتابه «في الخالد في الانسان» (سنة ١٩٢١).

وفي سنة ١٩١٩ عاد إلى التدريس في الجامعة، كما دعتة جامعة كيلن Köln (كولونيا) ليكون أستاذاً ذا كرسي فيها. وبدأ يتجه خصوصا إلى علم الاجتماع، وسوسيولوجيا المعرفة على وجه أخص. فأصدر كتابه «دراسات في علم الاجتماع وفي نظرية النظريات في العالم» (سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٤) وقد أصبح عنوانه في سنة ١٩٢٦: «أشكال المعرفة وعلم الاجتماع».

وفي سنة ١٩٢٤ حدث تحول ثالث في تطوره الروحي: إذ أطرح الكاثوليكية، وأطرح مذهب المؤله، وجنح إلى مذهب وحدة الوجود. وقد عبر عن اتجاهه الجديد في كتابه: «مكانة الانسان في الكون» (سنة ١٩٢٨)، وفي كتابه الذي صدر بعد

٤ - «في الخطيب» De Orature له ترجمة فرنسية مع النص في نفس المجموعة في ثلاثة أجزاء.

٥ - «الأكاديميات» Academica

٦ - «في طبيعة الآلهة» De Natura Deorum

٧ - «في القوانين» De legibus

٨ - «في القدر» De Fato

٩ - «في الصداقة» De Amicitia

١٠ - «في الشيخوخة» De Senectute

١١ - «في الكهانة والتنبؤ بالغيب» De Divinatione

١٢ - «في الفضائل» De Virtutibus

١٣ - «في الجمهورية» De Republica

١٤ - «في الواجبات» De Officiis

١٥ - «حلم شيبون» Somnium Scipionis

وقد نشر مجموع مؤلفاته C.F. Müller من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٦، كما نشرت في مجموعة Oxford Classical

Textes

مراجع

— Cicéron et ses amis

— F.R. Cowell: Cicero and the Roman Republic 1948.

— Pauly-Wissowa Real-Enzklopädie, Vol. VII A, Stuttgart, 1939.

— H.A.E. Hunt: The Humanism of Cicero. Melbourne, 1945.

شيلر

Max Scheler

فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

ولد في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٤ في مدينة منشن (ميونيخ) عاصمة إقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا. وكان أبوه مسيحياً بروتستنتياً ينحدر من أسرة عريقة مقامها الأصلي في كوبرج (في بافاريا) برز فيها رجال دين بروتستنت ورجال قانون. أما أمه فكانت يهودية.

درس الفلسفة في جامعة بينا على يد الفيلسوف رودلف

وفاته بعنوان: «الانسان في عصر البشرية» (سنة ١٩٢٩).

ثم انتقل من كيلن ليكون أستاذا في جامعة فرنكفورت في سنة ١٩٢٨. وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٩٢٨ وهو دون الرابعة والخمسين من عمره.

فلسفته

كان شيلر بطبعه قوى الانفعال، مرهف الاحساس، غني العواطف. وهذه الطبيعة القوية الانفعالات جعلت أفكاره متقلبة كثيرة التحول، مع نظرة نفسانية نافذة في أعماق النفس البشرية. وكان للمنهج الفينومينولوجي تأثيره البالغ في تحليلاته النفسية العميقة. وفي نفس الوقت كانت فلسفة القيم تحتل مركز الصدارة، إلى جانب الفلسفة الحيوية، في الفكر الألماني. فخاص شيلر في تيارها وأسهم بنصيب وافر في تشييدها وانمامها.

ويمكن تقسيم تطور شيلر الروحي إلى ثلاث مراحل:

- ١ - المرحلة الظاهريّة
- ٢ - المرحلة الكاثوليكية
- ٣ - المرحلة التي تسودها وحدة الوجود.

ونعرض فيما يلي المعاني الأساسية في فلسفة ماكس شيلر:

١ - الشخصية:

يدور الكثير من أفكار ماكس شيلر حول الشخصية الإنسانية، باعتبار أن الفرد هو الذات الأصلية الحقيقية الحافلة بالمعاني. لكنه سرعان ما يبين الرابطة الوثيقة بين الشخصية الفردية وبين الله، لكن لا على أساس «أن يحب الله» Amare Deum، بل «أن يحب في الله» Amare in Deus ومن ثم يقع الفرد بين خطرتين: الأولى هو تأليه الانسان، والثاني انزال المطلق إلى مستوى المتناهي، والمتعالى إلى مستوى المحايث. وفي الكفاح بين، أو مع، هذين الخطرتين تقوم مأساة الانسان.

وشيلر يؤكد في الانسان جانب الانفعال والعاطفة، ويريد أن يتجاوز به نطاق العقل المنطقي. وفي سبيل ذلك يحلل طائفة من الظواهر الروحية العاطفية مثل الاستشعار المتابع Nachfühlen والاستشعار النافذ Einfühlen، والحب والكرامية، والزهد والتوبة، والاهتمام، الخ. ومن ثم تنشأ مهمة وضع «ظاهريات للعواطف مرتبطة بالقيم Werte، وهي أخلاقية في المقام الأول.

وفي تصوره للشخصية يعارض شيلر تصور الشخصية كجوهر عند الاسكلايين، كما يعارض فكرة الشخصية عند كنت، إذ يأخذ على كلا الموقفين أن تصورها للشخصية تصور صوري (شكلي) محض. فكنت يتصورها نشاطا عقليا، والاسكلايون يتصورونها جوهرًا عاقلًا. وبدلاً من ذلك يرى شيلر أن نقطة الارتكاز في مفهوم الشخصية هي الفعل. والشخصية هي وحدة الأفعال المتنوعة التي يؤديها الانسان. وحيث لا تتنوع الأفعال لا توجد مشكلة للشخصية. ولهذا فإن إله أرسطو، وهو الفعل المحض الواحد، لا يوصف بالشخصية.

٢ - فلسفة القيم:

وهذا يقودنا إلى فلسفة القيم عند ماكس شيلر.

إن القيم - في نظر شيلر - تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية. ففي التجربة المباشرة أدرك، بالوجدان، الجمال في لوحة فنية، أو السحر في شخص، أو حُسن المذاق في فاكهة. ولا احتاج إلى توسط لادراك أن سلوكاً ما هو سلوك شجاع، أو أن موقفاً ما يتسم بالنبل. لكن ينبغي أن نغيّر هذا اللون من التجربة للقيم - من التجربة الحسية. فما أحسه في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الابصار فحسب، بل هو أكثر من مجرد إدراك اللون وأضواء. وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه، بل السورة (الوثبة) التي ينطلق بها في القتال. وهذا لا يتنافى مع كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها: الشجاعة في الشجاع، الجمال في اللوحة، النبل في النفس، الخ. لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة. فالأولى ليست تجربة حسية، بينما الثانية تجربة حسية. ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل. وصفات القيم لا تتغير بتغير الأشياء. فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها. فالغذاء يظل غذاءً، والسّم سماً، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر. وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خائني («الشكلية في الأخلاق» ص ١٤، ترجمة فرنسية ص ٤٣، باريس سنة ١٩٥٥).

(ز) القيم الفردية، والقيم الجماعية.

(ح) القيم بذاتها، والقيم بالتبعية.

ويتدرج شيلر في ترتيب القيم على النحو التالي:

١ - قيم الملائم أو اللذيذ.

٢ - قيم الحساسية الحيوية

٣ - القيم الروحية مثل القيم الجمالية، وقيم العدالة،

وقيم المعرفة

٤ - قيم ما هو مقدس. والقيم المدرجة تحت هذه

الكيفية ذات طابع خاص وهو أنها لا توجد إلا في الأمور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة.

٣ - فلسفة الدين:

يتميز ماكس شيلر بين ثلاثة أنواع من العلم بالله وهي:

المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله، المعرفة الطبيعية بالله، المعرفة الوضعية بالله.

وتقوم المعرفة الميتافيزيقية العقلية على التمييز بين الوجود

النسبي والوجود المطلق أي الموجود بذاته ens a se والأول يجمع

بين الوجود والعدم، وهو يتوقف على الوجود المطلق والوجود

المطلق هو العلة الأولى، وعلّة العالم، بينما الوجود النسبي وجود

يمكن عارض Kontingent.

أما المعرفة بالله الطبيعية والوضعية فتقومان على الفعل

الديني، وهو فعل نسيج وحده، لا يمكن رده إلى أية ظاهرة

نفسية، ولا يستطيع المرء تعريفه إلا بواسطة سرد أنواع

الموضوعات المعطاة في هذا الفعل، وهي موضوعات من نوع ما

هو الهي، والالهي مطلق ومقدس.

وفينومينولوجيا الدين تسعى لفهم الطبيعة النهائية لما هو

الهي ومقدس. ودراسة تجليات الألوهية في الشؤون الانسانية،

وتحليل فعل الايمان. الانسان بطبيعته يبحث عن الله، إنه

باحث عن الله Gottesucher الشعائر الدينية مثل الصلاة

والتضحية، تنبع من صميم الانسان. والله يقابل الانسان في

منتصف الطريق إليه.

٤ - نظرية المعرفة وسوسولوجيا المعرفة:

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فإن شيلر يقرر أنه لا توجد

معرفة محضة وذلك أن المعرفة لا توجد لذاتها، أي لمجرد المعرفة

والتأمل، بل هي تهدف دائماً إلى الفعل، إلى بناء الوجود

ويرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم

وتحقيق كل واحد منها. فالفعل يكون خيراً إذا حقق قيمة

إيجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شريراً إذا حقق

قيمة سلبية أو قيمة دنيا. كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع

من تحقيق قيمة سلبية أو عليا، ويكون شريراً إذا اعترض

تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم

المحسوس. وتحققها إذن لا يغير شيئاً من وجودها الحق، بل

يخلق قيمة جديدة هي الخير. فالعمل الفني يظل جميلاً، سواء

تحقق في المرمر أو بالحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو

ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان. ولا يقال أنه أجمل في الفكر

منه في التحقيق، أو العكس. لكن الفنان يصير فاعلاً أخلاقياً

بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في

خاطره، إنه بهذا يحقق قيمة أخلاقية. ومعنى هذا أن الخير والشر

لا يقلان إلا على فعل التحقيق. وبدون الفاعل - الذي هو

العلّة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث - لن تكون ثم قيمة

أخلاقية.

كيف ندرك أن قيمة أعلى من أخرى؟ يجيب شيلر قائلاً

أن ذلك يتم في تجربة عاطفية. والعاطفة الممتازة التي فيها ندرك

سمو قيمة على أخرى هي التفضيل. يقول شيلر: «إن مملكة

القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها. وللقيم ترتيب تصاعدي

hiérarchie بفضلها تكون قيمة ما «اسمى» أو «أخط» من قيمة

أخرى».

ويقدم شيلر ثبناً بمراتب القيم مصنفاً على النحو التالي:

(أ) قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية

كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها. ويقصد بقيم

الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة.

(ب) قيم الذات وقيم الغير: وينبغي عدم الخلط بينه

وبين التقسيم السابق، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون

قيم شخصية وقيم أشياء.

(ج) قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل.

ويلاحظ أن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وأن هذه وتلك

هي أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض.

(د) قيم حال النفس، وقيم السلوك، وقيم النجاح.

(هـ) قيم القصد، وقيم الحال.

(و) قيم الأساس، وقيم الشكل، وقيم العلاقة.

Leipzig, 1900.

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

— Vom Umsturz der Werte 2 Bde, Leipzig, 1919.

— Wesen und Formen der Sympathie, Halle, 1923.

— Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, Leipzig, 1924.

— Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.

— Mensch und Geschichte, 1929.

— Nachgelassene Schriften, Bd. 1 Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933.

وقد أشرفت ماريا شيلر على طبع مجموع مؤلفاته بعنوان: *Gesammelte Werke*, 10 Bde. وقد ظهرت في برن Bern بسويسرة.

مراجع

— Erich Przyware: *Religionsbegründung*: Max Scheler, J.H. Newman. Freiburg in Breisgau, 1923.

— J. Heber: *Das problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*. Hamburg, 1931.

— G. Kraenzlin: *Max Schelers phänomenologische systematik*. Leipzig, 1934.

— T. Kransack: *Max Scheler*, Berlin, 1949.

— Maurice Dufour: *La philosophie de Max Scheler*. Paris. P.U.F.

— Maurice Dufour: *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris P.U.F.

الانساني. وليست المعرفة علاقة ثابتة بين الانسان والوجود، بل ينبغي أن تفسر على أنها نوع من السلوك التكيف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

وتبعاً لذلك، يقسم شيلر المعرفة إلى ثلاثة أغانط، وفقاً لوظائفها:

١ - النمط الأول هو المعرفة العلمية، وهي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وضبطها واستغلالها تكنولوجياً. وهذه المعرفة تتناول الجزئيات.

٢ - والنمط الثاني يشبه ما يسميه أرسطو بـ «الفلسفة الأولى»، أي معرفة الماهيات ومقولات الوجود التي هي أعم المفاهيم. ولا تقوم هذه المعرفة بالضرورة على موضوعات واقعية، بل قد تتناول أيضاً موضوعات خيالية: كما هي الحال في الرياضيات.

٣ - والنمط الثالث هو معرفة الموجود بما هو موجود، والنجاة والخلاص، وتبدأ هذه المعرفة بالسؤال عن طبيعة الانسان، وهي ليست ممكنة إلا بفضل النمطين الأول والثاني. والانسان يتصور على خمسة أنحاء:

١ - الأول لا يقوم على العلم ولا على الفلسفة، بل على الدين.

٢ - والثاني هو تصور الانسان على أنه عاقل *homo sapiens* . . .

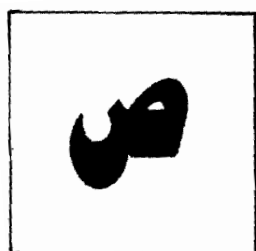
٣ - والثالث هو الانسان الصانع *homo faber*، وتلك هي نظرية الوضعيين والبرجمانيين.

٤ - والرابع النظرة إلى الانسان المستمدة من تشاؤم شوبنهاور وتنظر إلى الانسان على أنه كائن مضمحل تخلى عن الحياة.

٥ - الخامس النظرة إلى الانسان على أساس «الانسان الأعلى»، وهي نظرة مستمدة من نيتشه.

مؤلفاته

— Die Transzendente und die psychologische Methode



الصانع

Δημιουργός , Demiurge

اللفظ اليوناني معناه: صانع، صاحب مهنة؛ أو حرفة. أما أول من أدخله في الاصطلاح الفلسفي فهو أفلاطون في محاورة طيمائوس حيث يتحدث عن «صانع» ينظم ويرتب العالم وفقاً لخطة كاملة وهو الذي يحول الفساد والفوضى الأزلية إلى كون منظم محكم. وشأنه شأن أي صانع إنساني، نجده ينظم مادة موجودة من قبل، ولا يخلقها من العدم. وهو يشكل هذه المادة الأولى وفقاً لنموذج المصدر السرمدى المعقول. وأول ما يصنعه هو الآلهة الأخرى ونفس العالم والجزء الخالد في النفس الإنسانية. وهؤلاء الآلهة يتممون حينئذ سائر الأعمال المحتاج إليها لترتيب العالم، بما في ذلك صنع الأبدان الإنسانية.

الصانع في صنعه هذا يصادف صعوبات بسبب الضرورة *ἀναγκή*، تماماً مثلما يلقي الصانع الإنسان صعوبة من جانب المادة التي يستعملها في صناعته.

ويقول Paul Shory «إن الأداة الفنية الرئيسية في محاورة طيمائوس» هي الصانع. إنه ليس مبدأً ميتافيزيقياً مجرداً. بل هو في وقت واحد تجسيد لتصوير أفلاطون الأخير عنده، وهو تصور غاية فنية في مقابل الصدفة الخالية من القانون أو الاتفاق الاصطلاحي التحكيمي وتجسيد للزعة المرجوة الخالصة التي ربطها الشعراء المتدينون الكبار في الجبل السابق بالإله زيوس. إنه الصانع العلمي في محاورة «قراطيلوس»، وهو تجسّد مبدأ العلة في محاورة «فيلا بوس»... لكنه لم يعد ينظر إليه على أنه تجريد، بل على أنه

الله الحقيقي الذي سحق القهر والظلم الذي كان يسود العالم. وهو ربّ السموات والأرض، والباقي في وحدة ثابتة لا تتغير، غير متأثر بتجديفات الشعراء المشبهة «ماذا قال أفلاطون» ص ٣٤٩، جامعة شيكاغو سنة ١٩٣٣).

وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الصانع» للدلالة على الله، دون أن يكون هناك أي ارتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع ومفهوم الصانع عند أفلاطون. ومن النصوص الدالة على استعمالهم هذا قول الغزالي في أول المسألة الثالثة من كتاب «التهافت»: «اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه». («تهافت الفلاسفة» ص ١٣٤، القاهرة، طبعة دار المعارف).

وفي الفلسفة اليهودية نجد فيلون يستخدم لفظ «الصانع» *Δημιουργός* على نحو ما يستعمله أفلاطون، مع أن الترجمة السبعينية «للعهد القديم» من الكتاب المقدس تحاشت استعمال هذا اللفظ للدلالة على الله. ونجده يشبه صنع العالم ببناء البيت (راجع كتابه *De Opificio mundi* ص ٥).

وفي كتب الغنوص يرد أن «النوس» (= العقل) بوصفه أقتوم تجلي الإله الأعلى - هو «الصانع».

ويميز نومنيوس الأفاقي (القرن الثاني بعد الميلاد) بين الإله الأعلى، ويتلوه «الصانع»، ويتلوه العالم.

في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عند أفلاطون يطلق هذا اللفظ *Δημιουργός* على الله أو بالأحرى على المبدأ المنظم للكون. فهو الذي يشكل المادة، ويعطيها صورة. إنه لا يخلق

المادة، وإنما يشكلها فقط على نموذج الصور أو المثل (طيمائوس ٢٨ ج).

وفي الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا، يستعمل لفظ «الصانع» للدلالة على الله الخالق المدبر.

وقد انتقلت فكرة الصانع من أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى التيارات الغنوصية، وفي كليهما ينظر إلى الصانع على أنه ألوهية خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم.

والغنوصيون، وعلى رأسهم قائلتان، يضعون الصانع في مرتبة أدنى من الأيونات الحيرة، ويزعمون أنه في أفعاله هو علة الشرور في العالم. ونومينوس Numenius يصفه بأنه إله ثانوي، وإله صانع (راجع شرح برقلس على «طيمائوس» ٢: ٩٣، ويوسيبوس: «التمهيد إلى الانجيل» ١٤: ١٥).

لكن أفلوطين يهاجم تصور الغنوصية هذا لأنهم ينسبون إلى علة إيجابية، هي الصانع، وجود الشر وهو سلبى - في العالم، ولأنهم يعدون الصانع أقنوماً، إلى جانب الواحد و«النفس» و«النفس» (راجع «التساعات»، التساع الثاني ٩: ٦، ٣: ١٨).

مراجع

راجع الكتب الرئيسية عن أفلاطون. وكدراسات خاصة راجع:

- K. F. Doherty: «The Demiurge and the Good in Plato», in N. Schol. 1961, pp. 510- 24.
- M. Legido Lopez. El Problema de Dios en Platon. La Tèologia del demiurgo. Salamanca, 1963.
- K. Ambelain: La notion gnostique du Dèmiurge dans les Ecritures et les Traditions judéo- Chrétiennes. Paris, 1959.

الصدور = الفيض

Emanation (G. ἀπορροή)

هو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات المنبثقة عنه؛ وهو أيضاً العلاقة بين الموجودات العليا وبين الموجودات الدنيا في نظام ترتيبي للموجودات. وأفلوطين يشبه هذه العلاقة

بتلك القائمة بين الشمس وما يصدر عنها من أشعة، لكن أفلوطين يوضح هذا المعنى بأن هذا الصدور عن الواحد لا يترتب عليه تغير ولا كثرة في الواحد. (راجع تحديدنا للصدور عند أفلوطين في كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» ص ١٣٢ طه سنة ١٩٧٩).

وقد قال بالصدور الغنوصيون، كما نجد بذور مذهب الصدور عند أفلوطين وخرس وفيلون اليهودي وإن تجنبنا استعمال كلمة ἀπορροή على أن أفلوطين هو الآخر نادراً ما يستعمل التعبير ἀπορροή أو ἀπορροή (في التساع الثاني: ١، ٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ التساع الثاني: ١، ٤، ٢، ٤، الثاني ٣، ٢، ٧، وكثيراً ما يستعمل التعبير (يفعل، يصنع) للدلالة على فعل «الواحد». ويحدد مبدأ الصدور بأنه لا يعاني أي نقص ولا زيادة في عملية الصدور بل هو تام منذ البداية وإلى الأبد. وهو في وحدة تامة وبساطة تامة.

وعن أفلوطين أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسمونها أيضاً «الفيض». والفارابي يقول في الفصل السابع من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وعنوانه: «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «الأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا يبرادة الإنسان واختياره، على ما هو عليه من الوجود الذي بعضه يشاهد بالحوس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... ولا... يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر - إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً» (آراء أهل المدينة الفاضلة) ص ٥٥- ٥٦، بيروت سنة ١٩٧٣).

وقد أخذ بمذهب الصدور هذا ابن سينا، وعارضه ابن رشد بشدة، (راجع خصوصاً «تهافت التهافت») أما ابن سينا فقد قال به على أساس المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً؛ وأما ابن رشد فيرى، على العكس، أن الواحد ما دامت لديه القدرة، فإنه تصدر عنه كثرة.

ومن ثم، وفي العصور الوسطى الأوروبية، أصبح

وبالمعنى المحدود هي الكمالات التي تطلق على الله.

وقد اهتم المتكلمون المسلمون اهتماماً بالغاً بمسألة صفات الله ودار جدلهم حول نقطتين رئيسيتين هما: (١) ما هي هذه الصفات؟ (٢) وهل الصفات هي عين ذات الله، أو زائدة عليها؟

ففي ما يتعلق بالنقطة الثانية قالت المعتزلة إن «الله تعالى قديم، والقَدَمُ أخصُّ وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا يعلم وقدرة وحكمة، هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركته الصفات في القَدَم - الذي هو أخص الوصف - لشاركته في الإلهية» (الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص ٥٥، بهامش «الفصل» لابن حزم). وقال أبو الهذيل العلّاف - من كبار المعتزلة «إن صفات الله هي ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هو ذاته، وإن الله عالم بعلم هو هو.

وعلى عكس ذلك يرى الأشاعرة - أتباع أبي الحسن الأشعري - إذ يرون أن صفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو عالماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة. بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة. إن صفات الله قائمة بذاته، وأزلية. يقول الأشعري - كما أورده الشهرستاني (الكتاب نفسه ج١ ص ١٣٢) - «إن صفات الله أزلية قائمة بذاته. لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير.»

ويقسم أبو المعالي الجويني صفات الله إلى نوعين: نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، أي الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات، وهي غير معللة بعقل قائمة بذات الموصوف. أما الصفة المعنوية فهي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلل بعقل قائمة بالموصوف. مثال الصفة النفسية: كون الجسم متحيزاً، أي يشغل حيزاً، فهذه الصفة غير معللة بعلة زائدة على الجوهر. ومثال الصفة المعنوية: كون العالم عالماً، فهذه الصفة معللة بالعالم القائم في العالم.

وكان المعتزلة يقسمون الصفات إلى: صفة ذات، مثل الحياة؛ وصفة فعل، مثل أن الله جواد، كريم، خالق، إلخ. [راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «مذاهب

التعارض حاداً بين نظرية الصدور ونظرية الخلق. وقد قال بالصدور من بين هؤلاء، يوحنا اسكوت اريوجنا (De di-vision e naturae III, 17). وفسر توما الأكويني الصدور على أساس فكرة المشاركة (راجع شرحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو VIII, L.II). ونفس التفسير نجده عند السيد أكهرت (Lateinische Werke, 3, 218, 13 f.).

والصدور يقال إذن في مقابل:

١ - الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من العدم، أو من مادة سابقة موجودة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢ - والتطور، لأن التطور عملية تجري في زمان وتمضي من الأقل كمالاً إلى الأكمل، فالتطور يضاد تماماً الصدور لأن الصدور يمضي من الأكمل إلى الأنقص، كما أنه في التطور يجري التغير على المبدأ، بينما في الصدور يظل المبدأ في كماله وتكماله.

وتم تشابه بين الصدور وبين الحلول Panthéisme، لكن بينهما farkاً جلياً يقوم في كون المبدأ باطنياً وعمايئاً هو نفسه في الكون عند أصحاب مذهب الحلول، بينما الأمر ليس كذلك في الصدور كما بينا من قبل، ولهذا فإن من الأفضل التمييز الواضح بين الصدور والحلول.

مراجع

- I. Ratzinger: «Emanation», in Reallexikon für Antike und Chritentum, Stuttgart, 1959, pp. 1219- 1228.
- H. Dörrie: art. «Emanation», in Religion in geschichte und Gegenwart, II (1958), p. 449 f.
- Colpe, art. «Inosis», in Rel. Gesch. Gegen; II (1958), p. 1648- 1661.
- T.P. Roeser: «Emanation and Creation», in New Scholasticism, 19 (1945), p. 85- 116.

صفات الله

Attributs de Dieu

صفات الله هي كل ما يمكن أن يوصف به الله.

الإسلاميين»، ج١، بيروت ط١، سنة ١٩٧١).

صورة

forme (F), forma (L.) εἶδος (G.)

أ - في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

الصورة هي الشكل الباطن غير المرئي لشيء ما، أعني ماهيته، أي ما يجعل الشيء هو هو. وبهذا المعنى يستعمل أفلاطون لفظي εἶδος و ἰδέα بيد أنه يرى أن الصورة ليست صادرة عن باطن الشيء، بل هي هابطة إليه من ملكوت الصور العالي على العالم السفلي. وما يكون هوية الشيء أو ماهيته هو مشاركته في الصور أو المثل. (عن نظرية الصور أو المثل راجع من محاورات أفلاطون: «فيدون»، «فدرس»، «السياسة» (م - م^٥)، «طيمائوس»). فافلاطون يقول إذن ان الصور مفارقة.

وفي هذا يختلف مع أرسطو الذي يؤكد اقتران الصورة بالهيولى بحيث لا يفترقان. والصورة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: الصورة، الهيولى (المادة)، الفاعل، الغاية. فالمنضدة: صورتها هي الشكل الذي يعطيه إياها النجار، ومادتها هي الخشب، وفاعلها هو النجار، والغاية منها إمكان وضع أشياء على سطح مرتفع.

وعند أرسطو أيضاً أن الصورة هي موضوع العلم. ثم إن التغير يقتضي القول بوجود الصورة، إذ التغير يفترض دائماً غاية يتجه إليها، وهذه الغاية هي الصورة، فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير.

وفي العصور الوسطى الأوروبية اهتم الاسكلايون بالبحث التفصيلي في مختلف أصناف «الصور» formae، فميزوا:

- ١) الصور الصناعية، مثل صورة المنضدة أو التمثال،
- ٢) الصور الطبيعية، مثل النفس بوصفها صورة الجسم العضوي.
- ٣) الصور الجوهرية وهي تلك التي تقوم الجواهر المادية
- ٤) الصور العَرَضِيَّة، وهي التي تضاف إلى الجواهر المادية لتمييزها ظاهرياً، مثل الألوان.
- ٥) الصور المحضة أو المفارقة، وتتميز بأنها أفعال محضة.

كذلك تناول مسألة «صفات الله» فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية. ونجتزئها هنا بذكر رأي القديس توما. يرى توما أن من المستحيل على العقل الإنساني أن يعرف ماهية الله، لأن الله معقول صرف. ولكن يمكن معرفة صفات الله بطريق سلمي، بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من صفات، فننفي عنه الحركة والتغير والانفعال والتركيب، وفي مقابل ذلك نصفه بأنه ثابت، وأنه فعل محض، بسيط، ويمكن معرفة صفات الله عن طريق آخر، هو قياس النظر Per analogiam ذلك أن كل علة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة. لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة، لكنه لا يساويها في درجة الشبه. كما أن كل صفة في المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة، لأن المعلول بحكم مرتبته في الوجود يتصف بصفات لا تليق بالعلة.

ومن هنا ينبغي - في نظر توما - أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية. وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظر، لكن بنسبة أكبر جداً مما يتحقق للمعلول، فننسب إلى الله صفات الكمال الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر: «فوق»: فالله عالم بعلم فوق العلم، حيّ بحياة فوق الحياة، قادر بقدرة فوق القدرة، إلخ.

[راجع «الخلاصة اللاهوتية» لتوما - Sum. Theolog. I q. 3 - 26, 14, 18-26]

مراجع

- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج١، بيروت سنة ١٩٧١.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٢
- أبو حامد الغزالي: المقصد الإسمى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
- Harry Wolfson «Avicenna, al-Gazzali and Averroes on divine attributes», in Homenaje a Millas Vallicrosa II, 1956, pp. 545- 571.
- Et Gilson: Le Thomisme.
- Et. Gilson: La Philosophie de St. Bonaventure.

الصيرورة

(ب) في المنطق:

Devenir (F. E.), Werden, (G.), Becoming (E)

هو كون الموجود في حال تغير مستمر.

ومشكلة الصيرورة أثرت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات، أو في حال صيرورة؟ قال بالرأي الأول الإيليون، وبالرأي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيثاغوريون الجمع بين الرأيين فقالوا إن الموجودات في حال صيرورة، لكنها في صيرورتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة.

والاتجاه العام عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال صيرورة، بوصفها نسخاً من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجوداً بالمعنى الحقيقي؛ وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود.

يفرق المنطق في العصور الوسطى الأوربية بين «صورة الحكم» و«مادة الحكم». فمادة الحكم هي ما يتغير فيه، فمثلاً في الحكم: «سقراط هو حكيم» نجد أن «سقراط» و«حكيم» يتغيران، بينما الرابطة «هو» تبقى في حكم حملي موجب، فهذا الذي يبقى يسمى «صورة الحكم». فالرابطة في الحكم الحملي وكذلك في الحكم الشرطي تنتسب إلى صورة الحكم.

وفي المنطق الرياضي تطلق «الصورة» على الجزء «الثابت» في القضية، و«المادة» على الجزء «المتغير» في القضية؛ وبعبارة أخرى: الصورة هي «الثوابت» والمادة هي «المتغيرات» في القضايا فمثلاً في القضية: «كل إنسان هو فان». يقال عن «كل» و«هو» إنها «ثابتان»؛ ويقال عن «إنسان» و«فان» إنها «متغيران»، أو الأولان هما صورة القضية، والآخران هما مادة القضية.

ض

ض

الضرب

[راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، ط٤، الكويت سنة ١٩٧٧].

الضرورة

Nécessité

أ - تطلق الضرورة أولاً على القوانين: فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً Obligation. وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً، مثل قانون سقوط الأجسام، قانون الجاذبية، إلخ. فالقانون الطبيعي (أو العلمي) يفرض نفسه بدقة ويحكم الظواهر التي تتعلق به، فلا يمكنها الإفلات منه.

ب- يتقال الضرورة في اللاهوت على واجب الموجود. ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. والله هو وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائماً، وكل ذلك إما بذاته، وإما له بغيره. كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل أن يكون وجوده يجب بغيره. وينعكس: كل ما يجب وجوده لا عن ذاته، فإذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها، وإلا لكان لذاته واجب الوجود؛ ولم يمتنع وجودها، وإلا لكان ممنوع الوجود لذاته فلم يوجد إلا عن غيره. فإذن وجوده لذاته ممكن.» («عيون الحكمة» ص ٥٥ بنشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٣).

ويقال عن شيء أو عن موقف إنه ضروري بشرط إذا

في المنطق:

١- في القياس: الضرب هو الهيئة الحاصلة عن اجتماع الصغرى والكبرى في القياس باعتبار الأسوار، أي اعتبار الكم والكيف في المقدمات.

وعدد الأضرب المنتجة هي: أربعة في الشكل الأول، أربعة في الشكل الثاني، ستة في الشكل الثالث، وخمسة في الشكل الرابع.

٢- في المنطق الرياضي:

ضرب صنف في صنف آخر هو استخراج الصنف المشترك بينهما، فإذا ضربنا مثلاً الصنف «أساتذة» في الصنف «شعراء»، فإن الناتج هو الصنف الجامع بين الأستاذية وقول الشعر، أي صنف: «الشعراء الأساتذة» أو «الأساتذة الشعراء».

ويعرف حاصل الضرب المنطقي هكذا:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف المتضمن في كل منهما، والمتضمن لكل صنف متضمن في كل منهما.

أو بعبارة أخرى:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف الذي يكون جزءاً من كل واحد منهما، ويعم كل صنف يكون جزءاً من كل واحد منهما.

المستحيل.

وتقال الضرورة أحياناً على الحتمية .

وفيمما يتصل بالله ينعت بأنه واجب الوجود. ذلك أن الموجودات كلها ممكنة، أما الله فهو وحده واجب (=ضروري) الوجود، لأنه لو كان وجودها ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله كي توجد. والقديس توما يعرف وجوب وجود الله على أساس الهوية بين ماهيته وجوده. أما ديكارت واسبينوزا فيتصورون أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته هي بحيث تقتضي وجوده بالضرورة. ويؤكد ديكارت أن وجود الله لا يتميز من ماهيته.

وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن أقام الفارابي برهاناً على وجود الله، صاغه ابن سينا في كتاب «النجاة» هكذا: «لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فلما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فلأننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» («النجاة» ص ٢٣٥، القاهرة سنة ١٩٣٨).

راجع تفصيل ذلك في مادة: ابن سينا

مراجع

- Platon: Lois, liv. X.
- Aristote: *Physique*, l. VIII, c. 1- 6.
- Aristote: *Métaphysique*, l. IX, c. 8; l. XII, c. 6- 7.
- St. Thomas d'aquin : *Summa Theologica*, Partie I, Q2; Q8.A1; Q19, A5, resp. 3; Q44, A1; Q65; Q104, AA, 1- 2.
- Descartes: Discours, partie IV
- Descartes: *Méditations*
- Descartes: *Objections et réponses*
- Spinoza: *Ethique*, partie I, déf. 1, 3, 78; prop. 5- 11; 19- 20, 34.

كان من الضروري وجوده أو حدوثه متى ما تحقق شرط. فمثلاً في القياس: متى ما وضعنا مقدمتين لزم عنهما قول لا محالة؛ فهذا اللازم ضروري بشرط وضع المقدمات على النحو الذي تقتضيه قواعد القياس. مثال آخر: غليان الماء في درجة مائة عند مستوى سطح البحر ضروري بشرط الدرجات المائة المثوية.

وقد عارض فكرة ضرورة قوانين الطبيعة اميل بوتروفي رسالته المشهورة وعنوانها: «في عدم ضرورة قوانين الطبيعة» (سنة ١٨٧٤).

الضروري

Nécessaire

ينقسم الضروري إلى: ضروري عقلاً، وضروري طبعاً. أما الضروري عقلاً أو الضرورة المنطقية فهو النتيجة المستخلصة من مقدمات، والضروري طبعاً أو فزيائياً هو الضروري بالغير، أي المشروط بشيء خارج عنه، وينشأ عن طريق العلوية، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، ولهذا فإن ضرورة نسبته إلى هذا الغير.

والضروري يفترض مقدماً: الامكان والواقع.

والضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

ويقول كنت إن «كل شيء ضروري اما مطلقاً واما بشرط» (تعليق رقم ٥١٩٦). ويقول أيضاً «إن كل ضرورة هي إما منطقية، أو واقعية. فالأولى عقلية، والثانية تجريبية» (تعليق رقم ٣٧٦٧). «والضرورة إما ضرورة الأحكام، وإما ضرورة الأشياء» (رقم ٤٠٣٥) «والضرورة هي في كل النواحي شرط لإمكان الأشياء» «والضرورة المطلقة تصور حَدِّي، إذ بدونها لا يمكن حدوث أي تمام في سلسلة العرضيات» (رقم ٤٠ ٣٣).

والضروري يقال في مقابل الممكن، ويقال في مقابل



Energie

تطلق في الفيزياء على قدرة الجسم؛ أو نظام فزيائي، على إنجاز شغل أو التغلب على عائق.

وكان أرسطو يطلق كلمة *ἐνέργεια* على الحالة الفعلية التي ينتقل إليها الموجود من حيث كان بالقوة أي على سبيل الإمكان في هذه الحالة. («الطبيعة» ص ١٩١ ب س^{٢٨}، ص ٢٥٥ أ س^{٣٥}؛ «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٤٨ أ س^{٣٥}، ص ١٠٤٩ ب س^{٣٥}). وهذا التقابل هو بين «ما يقال بالقوة، وما يقال بالفعل».

أما الاستعمال الحديث لكلمة *énergie* فيرجع إلى G. Bernoulli الذي استخدمها بمناسبة الكلام عن توازن القوى الممكنة فقال: «في كل توازن قوى فإن مجموع الطاقات الموجبة *énergies affirmatives* سيكون مساوياً لمجموع القوى السالبة» ومن ثم صارت من المفهومات الشائعة في الميكانيكا.

ولم تأخذ فكرة الطاقة مكانتها الهامة إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اكتشف مبدأ حفظ الطاقة.

وأسهم في تعميق مفهوم الطاقة أربعة عوامل:

- ١- البحث في حقيقة الحرارة،
- ٢- دراسة تبادل (تغير) المادة في الكائنات العضوية الحية؛
- ٣- التوسع في البحث الفيزيائي إلى ميادين غير فزيائية.
- ٤- فلسفة الطبيعة عند شلنج واستيفنز Steffens وأوكن Oken.

طبيعة

Nature (F., E.), natura (I.), natur (G.)

هذا اللفظ مشترك المعاني غامض جداً، مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله.

لقد استعمله علماء الطبيعة بمعنى «كل ما هو مشاهد». واستعمله السوفسطائيون في مقابل القانون، فوضعوا التقابل *Φύσις-νόμος* للتعبير عن القهر (القانون) في مقابل الطبع (الطبيعة)، وقالوا إن كل قانون يقهر ما هو طبيعي أو بالطبع.

وجاء أرسطو فقال إن «الإنسان مدني بالطبع» أي أنه موجود يحقق طبيعته في المدينة (المجتمع)، وذلك لأن الإنسان موجود ناطق بالطبع، أي أنه مقدر عليه أن يتفاهم مع أشباهه من الكائنات. لكن أرسطو يضع أحياناً تقابلاً بين الإنسان والطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما لم يصنعه الإنسان. كذلك يضع تقابلاً بين الطبيعة والفس، فيتحدث عن حركات طبيعية وحركات قسرية: فالأولى مثل تحرك الحجر الساقط نحو مركز الأرض، والثانية مثل رفع هذا الحجر إلى أعلى بواسطة اليد أو بواسطة أية آلة.

وشيشرون، وبعض فلاسفة العصور الوسطى يضعون الطبيعة في مقابل الإرادة *voluntas*. ولكن توماس الأكويني يميز في الإرادة نفسها بين «الميل الطبيعي» *naturalis inclinatio* وبين الميل الحرّ فيها، ويقول: «لا بد أن ما هو للموجود بالطبيعة وعلى نحو لا يتغير هو الأساس والمبدأ لسائر الأمور»

لأن طبيعة الشيء هي الأول فيه، وكل حركة تنشأ عن شيء لا يقبل التحرك» (والخلاصة اللاهوتية (I, qu. 82, a. 1). ومعنى هذا أن توما يقول بوجود أصل ثابت في إرادة الإنسان عنه تصدر أفعاله الحرة؛ أي أن الأفعال الإرادية مزيج من أفعال الطبيعة الثابتة والإرادة الحرة.

لكن أرسطو كان يرى أن للطبيعة نزوعاً أو ميلاً. فجاء فلاسفة العصر الحديث فأنكروا ذلك وكان وراء انكارهم اهتمامهم بالسيطرة على الطبيعة. وأسقطوا التفرقة بين الحركة الطبيعية، والحركة القسرية. كذلك أسقطوا التقابل بين الطبيعي والصناعي. وفي هذا يقول فولتير ساخراً في «حوار بين الفيلسوف والطبيعة»: تقول الطبيعة: «لقد أعطوني اسماً لا يناسبني: سموني طبيعة، وأنا فن حقاً» (فولتير: «المعجم الفلسفي»). ومن قبله قال بسكال: «العادة طبيعة ثانية. أو ليس الأولى أن يقال إن الطبيعة ما هي إلا عادة ثانية؟» («الأفكار»، مجموع مؤلفاته، طبعة لافون، ص ٥١٤).

وابتداءً من القرن السادس عشر احتل تقابل آخر مكان الصدارة: هو التقابل بين الطبيعة وبين اللطف gratia، بين ما هو طبيعي وبين ما هو فوق الطبيعي Supernaturale. والتفرقة بين الطبيعة واللطف الإلهي هي محاولة لرد التقابل: الطبيعة العمل، إلى تقابل بين مذهب القديس بولس ومذهب القديس يوحنا كما وردا في العهد الجديد من الكتاب المقدس، ومفاده أن الإنسان من حيث الواقع هو جسد، أي أنه لا يستطيع أن يصبح بنفسه ما يجب أن يكون مصيره. إنه يستطيع أن يريد، لكن تحقيق ما يريد ليس في استطاعته. وترك الإنسان لإرادته يسلم لها نفسه يؤدي إلى الشر. فلنكي يكون الإنسان خيراً يحتاج إلى تدخل إلهي خاص يتم بتوسط يسوع؛ وهذا التدخل هو اللطف الإلهي.

وعند اسبينوزا تصبح الطبيعة هي الله؛ لكنه يميز بين الطبيعة الطابعية natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata. وسلوك الإنسان عنده ينبغي أن يفسر على نحو طبيعي: فحرية الفعل لا تقوم في التحرر من الجبرية، التي تسود الطبيعة، بل في إدراك الإنسان لعبوديته وقبوله لما يجري.

وفي القرن الثامن عشر ساد التقابل بين الطبيعة وبين الوضع القائم. فكتب هولباك Holbach كتابه: «نظام الطبيعة»، وصاغ مورلي Morelli «قانون الطبيعة». وأخذت فكرة «القانون الطبيعي» في مقابل «القانون الوضعي»، و«الدين الطبيعي» في مقابل «الدين الوضعي» تسود الفكر القانوني واللاهوتي في ذلك القرن وفي القرن التالي له. وبنفس الروح دعا روسو إلى العودة إلى الطبيعة في مقابل المدنية. وهكذا نظر إلى الطبيعة على أنها الخبرة، وأن الحضارة والأوضاع المتوارثة هي الشر.

ولكن كان في مقابل هذا التيار تيار آخر بدأه هوبز حين جعل الخروج عن حال الطبيعة شرطاً أولياً للتحرر ومتطلباً أساسياً للعقل. وفي نفس الاتجاه قال كنت إن على الإنسان أن يخرج من حال الطبيعة الأخلاقي ابتغاء أن يصير عضواً في الهيئة الأخلاقية (كنت: «الدين في حدود العقل المحض»، نشرة كاسيرر، ج٦ ص ٢٤١). ويؤكد في الوقت نفسه أن إيجاد هذه الحالة الأخلاقية هو «غرض الطبيعة نفسها» («أفكار من أجل تاريخ عام بالمعنى العالمي»، مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، ج٨ ص ٢٧). والشاعر شلر يسير في نفس الاتجاه حين يرى أن الطريق إلى دولة القانون الذاتية هو انتقال من «دولة الطبيعة»، إلى «دولة العقل». (شلر: «رسائل عن التربية الجمالية للإنسان»، الرسالة رقم ٣).

2



الظاهريات

Phänomenologie (D), Phénoménologie (F)

كان J.H.Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ Phänomenologie وذلك في سنة ١٧٦٤، وتلاه أمانويل كنت ثم هيجل في عنوان كتابه الرئيسي Phän. des Geistes (سنة ١٨٠٧).

لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسسه هُيرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وكان من أنصاره ماكس شيلر في ألمانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعامة.

والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها» zu den Sachen selbst، أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها.

وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي، خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية، بحجة أن هذا المذهب التجريبي يخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة.

كما يعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية لأنه يجرد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة.

ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤية للوقائع.

ويعارض القطعية ذات الصبغة الأفلاطونية لأنها تجعل

من المعاني حقائق خارجة عما هو عيني.

ولكن مذهب الظاهريات كان منهجاً أكثر منه مذهباً. وهذا المنهج يقوم على «رؤية الماهية» Wesenschau في الشعور. في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها. وقد استهدف هذا المذهب تحقيق الأغراض التالية:

١) استعادة الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً Strenge Wissenschaft وذلك بالتقرير الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية، ابتغاء انقاذ الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الانسانية الاوربية.

٢) والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداها سلبية، والأخرى إيجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة Voraussetzungslosigkeit، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساكيم، وعادات علمية أو عملية من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية. - وتقوم الخطوة الثانية في الالتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحض. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهري أن يواجه المعطيات وأن يتأمله بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بعرونة، وتحديد معالمه ومفاصله وأحواله.

٣) القصدية Intentionalität: والشعور يقوم في القصدية، أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائماً إلى مضمون واقعي موضوعي.

ظن

opinion (F. E.), Opinio (L.)

كلمة «دوكسا» δόξα اليونانية مشتقة من الفعل δοκέω = يبدو، يلوح، يشبه أن يكون...

وفي الفلسفة تدل على الرأي الذاتي القائم على الإدراك الحسي؛ وتدل على ظلال المعاني للإدراك ابتداءً من الوهم حتى الرأي المشترك بين عامة الناس..

وَيُمَيِّزُ أفلاطون بين الـ δόξα (= الظن) وبين المعرفة اليقينية، νοησις على أساس أن «الظن» يتعلق بعالم المحسوسات وهو محتمل وغير يقيني بينما الـ تتعلق بالمعقولات أو الصور، وهي معرفة يقينية. (راجع «السياسة» م^٦ ص ٥٣٣ هـ، م^٦ ص ٥١١ د).

واستعملها أرسطو بمعنى الوهم في مقابل ما هو «حق» (راجع ما بعد الطبيعة) ص ١٠٧٤ ب ٣٥، «التحليلات» ٤٦ أ).

و«المظنونات»، هي أمور يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل مع خطوط إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا: «إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة» - فإن النفس تميل إليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه» (الغزالي: «معيان العلم» ص ١٩٨، القاهرة، مطبعة المعارف).

الظاهر، الظاهرة

Erscheinen, Erscheinung (G.); le paraître, le phénomène (F.)

الظاهر هو ما يبدو لي. وقد تناول أفلاطون مشكلة الظاهر في محاوره «تأيتاتوس» (١٥٢ أ). فلم يجعل منه مشكلة في المعرفة فحسب، بل وأيضاً مشكلة في الوجود. ومن ثم صارت مشكلة العلاقة بين الوجود والظاهر (أو الظهور) من المشاكل الابستمولوجية والانطولوجية في آن واحد.

وكان جورج بيركلي أول فيلسوف في العصر الحديث أعاد البحث في مشكلة الظاهر على نحو مفصل حاد. فهو يقول على لسان هيلاس في مستهل الحوار الثالث في كتابه

وبهذا يتم التوفيق بين المحايثة النفسانية والعلو المنطقي.

٤) الوضع بين أقواس أو تعليق الحكم epoché: وينطوي المنهج الظاهرياتي على تعليق الحكم بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات، والمعاني، والماهيات والقيم والموضوعات الفردية، إلخ.

٥) وينتهي المنهج الظاهرياتي إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة تجاه المعطيات، وينبغي عليها ردّ هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

راجع المزيد في مادة: هسرل.

مراجع

- F. Kreis: Phänomenologie und Kritizismus, Tübingen, 1930.
- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn, 1931.
- E. Fink: Studien Zur Phänomenologie (1930- 1939). Den Haag, 1966.
- L. Landgrebe: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949.
- A. Reinach: Was ist Phänomenologie ? München, 1951.
- J. F. Lyotard: La phénoménologie. Paris, 1954.
- H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement, 2 vols. Den Haag, 1960; 2 nd ed. 1966.
- P. Valori: Il metodo fenomenologico. la fondazione della filosofia. Roma, 1959.
- F. Costa: Cosa è la fenomenologia. Milano, 1962.
- E. W. Strauss: Phenomenology: Pure and Applied. Louvain, 1964.
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1964.
- C. Sini: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, 1965.

معنى الظواهر؟ وهذا السؤال ينبغي حلّه دون أن نترك ميدان الظواهر. ومن هنا انتهى بيركلي إلى قوله المشهورة: «أن يكون موجوداً هو أن يكون مدركاً بالحس» *esse est percipi*. وهذا القول لا ينكر الوجود، بل يضعه في الإدراك. إنه لا يقول إننا أدركنا الوجود إدراكاً زائفاً، بل يقول إن الوجود لشيء هو أن يكون مدركاً؛ إن ماهيته تقوم في كونه مدركاً. إن الوجود ليس كياناً مجرداً قائماً في ذاته.

وجاء كنت فقرر أن عالم الوعي الإنساني هو عالم ظواهر.

مراجع

- E. Boirae: L'idée de phénomène. Paris, 1894.
- N. Goodman: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.), 1951.
- H. Barth: Philosophie der Erscheinung, 2 Bde. Basel, 1947, und 1959.

«محاورات بين هيلاس وفيلونوس»: «كل ما تعرفه هو أن هذا الانتشار أو الظاهر موجود في عقلك. أماما هو هذا في مواجهة الحجر الحقيقي أو الشجرة الحقيقية، أقول لك: إن اللون والشكل والصلابة التي ندركها ليست الطبيعة الحقيقية، للأشياء، أو على الأقل مساوية لها. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن سائر الأشياء أو الجواهر الجسمية التي يتألف منها العالم لا شيء منها له ما يشبه هذه الصفات التي أدركها بالحس» (جورج بيركلي: «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، المحاورات الثلاثة في بدايتها).

وكان لوك قد ميّز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء التي ندركها بالحس: فالصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها، أما الصفات الثانوية فنحن الذين نعزوها إلى الأشياء بقدر ما ندركها بالحس. فجاء بيركلي فأنكر هذه التفرقة، لأنها لا تتفق مع التجربة، لأنه ما دامت الصفات الأولية لا تظهر لنا إلا على شكل الصفات الثانوية، فإنها لا تكشف لنا شيئاً سوى ما تكشف عنه الصفات الثانوية. إن ما ينكشف لنا هو مجرد ظواهر. ولهذا فإن السؤال الباقي هو: ما

ε

(مصطفى) عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية.

وهو مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرازق. وكان أبوه رأس أسرة عبد الرازق، التي كان جدها قد ولي قضاء البهنسا. وتعلم أبوه حسن في الأزهر نحواً من ثماني سنين أو تسع، وكان من شيوخه الشيخ الخضري الدمياطي، والشيخ الأشموني، والشيخ نصر الهوريني، وهو من أفاضل علماء الأزهر. وكان مجيداً لعلوم الأدب والنحو وعلوم اللغة، وكان يقرض الشعر، واستطاع «أن ينمي ثروة العائلة ويرفع اسمها، فكبر شأنه وعلا مقامه بين أهالي مديرية المنيا» (من مقدمة علي عبد الرازق لنشرته: «من آثار مصطفى عبد الرازق»، ص ١١، القاهرة سنة ١٩٥٧). وانتخب عضواً في مجلس النواب في عهد الخديوي اسماعيل نائباً عن مديرية المنيا. ولما حل مجلس النواب وانشأ بدله مجلس شورى القوانين سنة ١٨٨٤ انتخب عضواً فيه أيضاً عن مديرية المنيا وبقي فيه أكثر من ١٨ عاماً. واشترك مع محمد عبده في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية بالقاهرة، وقاموا بالدعوة إلى جمع التبرعات لإنشاء مدرسة في بني مزار تابعة للجمعية الخيرية وأنشئت فعلاً. واشترك مع محمد باشا سليمان وعلي باشا شعراوي وإبراهيم باشا سعيد وغيرهم في إنشاء حزب الأمة في أوائل سنة ١٩٠٧، وصار هو وكيل هذا الحزب، وكان حزب الأمة حزباً سياسياً معتدلاً بين حزب الوطنيين وبين المتعاونين مع الانجليز ومع الخديوي. وتوفي حسن باشا عبد الرازق في ١٩٠٧/١٢/٢٥.

أما الشيخ مصطفى ابنه فقد ولد في أبو جرج مركز بني

مزار (مديرية المنيا في صعيد مصر الأوسط) ولا يعرف على وجه قاطع يوم مولده ولا شهره ولا سته. وتدل القرائن وما تتداوله العائلة من أخبار وأحاديث على أن مولده كان حوالي سنة ١٨٨٥ م. والتحق بكتاب من كتاتيب البلد... ثم بدر والده فارسله إلى الجامع الأزهر ليتلقى العلم فيه، وسنه بين العاشرة والحادية عشرة. وبدأ يمارس الكتابة الأدبية وقرض الشعر، ونشر مقالات في جريدة «المؤيد». ونظراً إلى الصداقة المتينة بين والده والشيخ محمد عبده، فقد نشأت العلاقة بين الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى، ولما عاد محمد عبده من أوروبا، هنأه الشيخ مصطفى بقصيدة نشرت في مجلة «المنار» (١٩٠٣/١٠/٢٢).

وحصل الشيخ مصطفى على العالمية، وهي الدرجة النهائية في الدراسة بالأزهر، ويتقدير الدرجة الأولى، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٨. في أثر ذلك انتدب في ١١ أغسطس سنة ١٩٠٨ للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه ما لبث أن استقال منها في ١٩٠٩/٣/١٦.

وقرر أن يسافر إلى فرنسا لتمام دراسة اللغة الفرنسية التي كان قد بدأها في مصر في مدرسة عمل على إنشائها الشيخ عبد العزيز جاویش. فسافر إلى فرنسا في يونيو سنة ١٩٠٩، وكان يرافقه في سفره الأستاذ أحمد لطفي السيد (باشا). وأمضى الشيخ مصطفى في باريس «ثلاث سنوات متتابعات، فلم يعد إلى مصر إلا في شهر يوليو سنة ١٩١٢. ولا شك في أن حياته في تلك السنوات قد غيرت فيه كثيراً، وأنها كانت ذات أثر خطير في تاريخه». (الكتاب نفسه ص ٤٩). وقد كتب محمد كرد علي في مذكراته عن حياة الشيخ مصطفى في فرنسا فقال: «وسافر إلى باريس سنة ١٩٠٩، فتعلم

«السفور» طوال أكثر من عامين. وفي أوائل أكتوبر سنة ١٩١٥ عين موظفاً في المجلس الأعلى للأزهر، فلم يرق ذلك للأزهريين نظراً إلى تحرر الشيخ مصطفى ومقالاته الحرة في مجلة «السفور»، وازداد له عداوة لما أن عين سكرتيراً للمجلس الأعلى للأزهر، فاضطر بسبب دسائسهم إلى الاستقالة، لكنه ما لبث أن عدل عنها بتدخل من حسين رشدي باشا رئيس الوزراء.

ولما قامت ثورة سنة ١٩١٩ تألف الحزب الديمقراطي وكان أكثر رجاله من جماعة مجلة «السفور»، فكان فيه الشيخ مصطفى من الأعضاء البارزين النشيطين. وطلب إليه سعد زغلول أن يشترك في الوفد المسافر إلى فرنسا لعرض قضية مصر على مؤتمر فرساي، لكن أمرته رفضت هذا العرض. ولإبعاده عن الأزهر، صدر قرار من مجلس الوزراء في ١٩٢٠/٩/٤ بتعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعية.

وفي أواخر عام ١٩٢٧ عرض عليه أن ينقل من تفتيش المحاكم الشرعية إلى وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية، فنقل إليها من أول نوفمبر سنة ١٩٢٧.

ثم صار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الإسلامية في أول أكتوبر سنة ١٩٣٥، وظل في هذا المنصب حتى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حين عين وزيراً للأوقاف في وزارة يرئسها محمد محمود باشا. واستمر وزيراً للأوقاف من ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حتى يونيه سنة ١٩٣٨. ثم أعيد تأليف وزارة محمد محمود في ٢٥/٦/٣٨ فبقي فيها وزيراً للأوقاف مرة ثانية إلى ١٧ أغسطس سنة ١٩٣٩. ثم تألفت وزارة حسن باشا صبري في ٢٨ يونيه سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة ثالثة. وتألفت وزارة حسين سري في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة رابعة لغاية ٣١ يوليو سنة ١٩٤١. ثم سقطت وأعيد تأليفها في اليوم نفسه، فدخل وزارة الأوقاف مرة خامسة إلى ٥ فبراير سنة ١٩٤٢. وفي سنة ١٩٤١ منح رتبة الباشوية، وكان قد منح رتبة البكوية من الدرجة الثانية في ٢ فبراير سنة ١٩٣٧. وتألفت في ٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وزارة أحمد ماهر فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة سادسة. وتألفت على أثرها وزارة محمود فهمي النقراشي في أول مارس سنة ١٩٤٥ فصار فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة، وبقي فيها إلى أن عين شيخاً للجامع الأزهر في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥.

الفرنسية، وحضر دروس الأستاذ دركهيم في الاجتماع، ودرساً في الآداب وتاريخها. وفي سنة ١٩١١ تحوّل إلى مدينة ليون ليستغل مع الأستاذ أدوارد لامبير في دراسة أصول الشريعة الإسلامية. وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جوبلو في تاريخ الفلسفة ودرساً في تاريخ الأدب الفرنسي. وتولى تدريس اللغة العربية في كلية ليون مكان مدرّسها الذي كان قد نذب للتدريس في الجامعة المصرية.

وجاء في ملف خدمته بالحكومة المصرية ما نصه: «كُلف، أثناء إقامته بمدينة ليون، بالتدريس بدلاً من جناب الأستاذ قبيت، الذي كان متدبناً للتدريس بالجامعة المصرية القديمة. وقد أعد رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها الإمام الشافعي، أكبر مشرعي الإسلام. وقد أخرج بالاشتراك مع المسيو برنار ميشيل ترجمة دقيقة بالفرنسية لكتاب الشيخ محمد عبده موضوعه «العقيدة الإسلامية».

وعاد من جديد إلى فرنسا في ١٢/١٠/١٩١٢ فأقام في باريس وفي ليون بخاصة. وفي ١٩/٢/١٩١٤ أصيب بحالة بسيطة من حالات السل، فدخل مستشفى للأمراض الصدرية في ضواحي ليون. وانصرف إلى تحيير مذكراته اليومية يودع فيها ذات نفسه ودخائل حياته وحوادث يومه. وفي هذه الأثناء بدأ يكتب مقالات (بعنوان) «صفحات من سفير الحياة».

لكنه لم ينشر من «مذكراته» هذه إلا صفحات قليلة أثناء حياته، وتركها مخطوطة لدى أسرته بعد وفاته. ولم ينشر أخوه علي عبد الرزاق هذه المذكرات لأنه رأى «أن ذلك حق خالص لأولاده وذريته» (ص ٥١ من مقدمة كتاب «من آثار مصطفى عبد الرزاق»). ورغم مرور أكثر من ٣٥ عاماً على وفاته لم ينشرها أحد من أولاده حتى الآن، وهو أمر يدعو إلى الأسف الشديد. ولو كنت علمت بوجودها أثناء حياته لتلطف إلي به ودفعته إلى نشرها كما فعلت مع كتابه «تعميد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي لولاي لظل حبيس المخطوط حتى الآن.

واستمر في المستشفى إلى أواخر عام سنة ١٩١٤ حين اضطر إلى العودة إلى مصر بعد قيام الحرب العالمية الأولى في يوليو سنة ١٩١٤ وعودة معظم المصريين المقيمين في أوروبا. ولما عاد إلى مصر أخذ يكتب مقالات أدبية في مجلة

٢- «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ط١، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

والكتاب الأول «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي.» (من مقدمة الطبعة الأولى). أما الشيخ مصطفى فيرينغ إلى منهج آخر في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية «فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبع مدارجه في ثنابا العصور وأسرار تطوره. ويلي بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالتمهيد والمثال.» وقد أضاف إلى هذا «التمهيد» وضحية في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد.

والجديد في هذا المنهج هو تلمس الفلسفة الإسلامية في أصول الفقه. ولهذا نراه يتبع «الرأي» - أي الاجتهاد - في الفقه منذ عهد النبي حتى الشافعي. ومن البين أن الاجتهاد في الفقه لا شأن له بالفلسفة بالمعنى المحدود المفهوم والمتفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة. وقصارى أمره أن يكون من أبواب «فلسفة القانون»، أو بحثاً في المنهج المستخدم في استنباط الأحكام الفقهية.

أما الكتاب الثاني فيحقق بعض الجوانب المتصلة بحياة الكندي والفارابي وابن الهيثم.

مراجع

- «من آثار مصطفى عبد الرازق: صفحات من سفر الحياة، ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وآثار أخرى في الأدب والإصلاح»، صدرها نبذة عن تاريخ حياته: شقيقه علي عبد الرازق، مع مقدمة بقلم طه حسين. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ في ٥٠٢ ص.

عدالة التعميـض وعدالة التوزيع

Justice commutative et Justice distributive

في المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يميز

وتوفى في يوم السبت ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧، ودفن بمقابر الإمام الشافعي في مدفن الأسرة في اليوم التالي.

وقد تلمذت عليه طوال أربع سنوات في كلية الآداب بالجامعة المصرية من أكتوبر سنة ١٩٣٤ حتى أبريل سنة ١٩٣٨.

كان الشيخ مصطفى عبد الرازق المثل الكامل للفضيلة والمروءة والإنسانية. وكان كثير الإحسان، رقيق الطبع، محباً للخير، يرعى طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجل رعاية، ويسعى لهم في قضاء ما يستطيع قضاءه من حوائجهم. وكان عالي النفس، حريصاً على كرامته، ينصف المظلوم من الظالم بحصافة وحزم.

أما في التدريس فكان يعتمد أساساً على النصوص والتون، وبطيل في شرحها وفي استخراج ما تنطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منهج يدرّب الطالب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يهيئه للبحث المستقل وإبداء النظرات الشاملة وتلمس الآراء الجديدة. وعلى الرغم من إقامته الطويلة في فرنسا - أكثر من خمس سنوات - فقد كان نادراً ما يمزج بين المناهج الأوروبية في البحث العلمي وبين الطريقة الأزهرية في التعلق بالنصوص. وحتى حين يعرض آراء الأوربيين في الفلسفة الإسلامية، كان يكتفي بالسرد دون المناقشة، مكتفياً في الخاتمة بعرض موقفه المحافظ الأقرب إلى المنقول. لقد كان محافظاً في آرائه العقلية، رغم أنه كان متفتحاً في آرائه الاجتماعية إلى حد بعيد، بل ويعيد جداً بالنسبة إلى نشأته الأزهرية.

فهو من دعاة تحرير المرأة، ومن دعاة الديمقراطية. وهو يسخر من السخرية من رجال الدين الأزهرين، وما يترك فرصة حتى يتهمهم فيها بالجهل، والنفاق، والفساد، والطمع في المال والتوسل بالفتاوى لاجتلاب المنافع لدى أصحاب الجاه أو أصحاب النفوذ أو أصحاب الشركات والتجار ورجال الأعمال (راجع مثلاً صفحة ٤٧٤ - ٤٧٦)، وحماتهم وطيّشهم في تكفير الناس لشهوات في أنفسهم هم (ص ٤٣٠، ص ٤٣٤: «هيئة كبار العلماء منصرفة إلى تكفير المسلمين في مصر»، إلخ).

ومؤلفاته في تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابان:

١- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٤٥.

تفسر عدالة التوزيع، بسبب تنوع الأموال التي يمكن تبادلها بين الناس؛ لكن أسوأها هي تلك التي تقوم في أن تأخذ دون أن تعطي في مقابل ما تأخذ، وأخطر أحوال هذا الضرب من فساد العدالة هو أن تأخذ من شخص آخر ما يحرمه من كل شيء، أعني حياته. أما تضحية النبات للحيوان، والحيوان للإنسان فهو - في نظر القديس توما - أمر طبيعي. أما قتل إنسان ظلماً فهو أبشع أنواع الظلم. صحيح أن هناك قتلاً مشروعاً، وهو الذي يحكم به القاضي المعين بطريقة قانونية، إذ لا يحق لأي إنسان كائناً من كان أن ينصب نفسه قاضياً، بل المحاكم المشكلة بطريقة قانونية، معترف بها قانوناً هي وحدها صاحبة الحق في إصدار حكم الإعدام على شخص ارتكب جريمة يستحق عليها الإعدام، Sum. Theol. II^a, II^a, art. 1, 63, ad Resp. et Quodlib. X, qu 6, art. 1.

العدم

Néant (F.) Nothingness (E.), Nichts (G), Nulla (I.)

العدم انتفاء الوجود، ولهذا لا يتصور إلا بالوجود، وذلك بتصور الوجود أولاً ثم نفي هذا التصور بعد ذلك. ولهذا فإن تصور العدم تصور حقيقي. صحيح أنني لا أستطيع تصور العدم المطلق، بسبب بسيط وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره، وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصور عدم مطلق.

ومشكلة العدم أثرت في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، خصوصاً في المدرسة الإيلية، إذ قرر برميندس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بوجود. ومن ثم قالوا إنه من العدم لا ينشأ شيء، وتقرير عكس ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية. وبالعكس هذا قال فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا إذ قالوا إن الأشياء خلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إن الله خلق العالم «لا من شيء». غير أننا لا نجد في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، ولا

في القرآن، التعبير: الخلق من العدم (أو ما يقابله في اللغات الأخرى)؛ وكل ما هنالك عبارة وردت في سفر المكابيين الثاني (اصحاح ٧ عبارة ٢٨) تقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما «ولا من موجودات» οὐκ ἐξ ὄντων؛ وإلى هذه العبارة استند بطرس الهرماسي ومن بعده من آباء الكنيسة، من أجل تقرير

أرسطو بين نوعين من العدالة: عدالة التعويض وعدالة التوزيع: الأولى تختص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفراده. الأولى تتم بين فرد وفرد، والثانية بين الكل والأفراد المؤلفين لهذا الكل.

وقد توسع القديس توما الأكويني في بيان هذا التمييز In V. Eth., Lect. 4 éd. Piritta n. 927- 937, pp. 308- 311 وراجع أيضاً Sum. Theologiae, I^a, II^a, 61, 1 ad. Resp. فلاحظ أن الدولة حين توزع الخيرات بين أعضائها تراعي مركز الأفراد في الدولة. وهذه المراكز ليست متساوية، لأن كل مجتمع يتألف من بنية ترتيبية كما أنه من طبيعة كل هيئة سياسية منظمة ألا يكون كل أعضائها في نفس المركز والمستوى. وهكذا الحال في النظم السياسية: ففي النظام الأرستقراطي تتحدد المراتب وفقاً للقيمة والفضل؛ وفي النظام الأوليجاركي، تقوم الثروة مقام النبالة، وفي الديمقراطية تحدد الخيرات التي يستمتع بها الأفراد مراتب هؤلاء. وهكذا نرى أن كل فرد في الدولة يتلقى من المزايا ما يتناسب مع المكانة التي يمتلكها إما بحسب نبالته، أو بحسب ثرائه، أو بحسب الحقوق التي استطاع اكتسابها. ومثل هذه العلاقات لا تقوم إذن على مساواة حسابية، بل كما يقول أرسطو على أساس تناسب هندسي. ويكون من الطبيعي حينئذ أن يحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر لأن التوزيع يتم وفقاً للمراتب. والعدالة تتحقق إذا حصل كل واحد على النصيب الذي تؤهله له مكانته.

أما في العدالة بين الأفراد بعضهم وبعض، فالأمر على خلاف هذا. إذ يتعلق بأن يرد كل واحد للآخر جزء ما تلقاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء، وهما النمط النموذجي للتبادل. والعدالة تقوم حينئذ في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يغبن فرداً آخر في التبادل، بل يتلقى كل واحد بحسب ما أعطى الآخر. فالعدالة هنا مساواة حسابية (Sum. Theolog. II^a II^a, 61, 2, ad. Resp.).

والعدالة التوزيعية تفسد بالمحاباة: وليست المحاباة أن نخس أبناءك وأقرباءك بالميراث؛ وإنما المحاباة هي أن تعين - مثلاً - أستاذاً فلاتاً من الناس لأنه قريبك أو محسوبك؛ لا لأن علمه يرشحه هذا المنصب.

وتفسر عدالة التعويض بعوامل كثيرة أكثر من تلك التي

إلى التحدد، الذي للوجود». وأخذ بقول اسبينوزا إن «كل تحديد سلب» *Omnis determinatio est negativo*، لأن استعمال تصورات محددة يتضمن نفي صفات أخرى، لأن هذه التصورات لا يتحدد معناها إلا بأضدادها. وهذا الارتباط بين السلب والوجود العيني (الأنية *Dasein*) هو تجلٍ للسلب القائم جوهرياً والمقوم للوجود العيني.

ثم جاء برجسون فذهب إلى أن العدم وهم، نشأ عن كوننا ننقل إلى النظر العقلي مسلماً يستخدم في العمل. ذلك أن كل فعل إنما يهدف إلى الحصول على موضوع سيحرم منه الإنسان، أو إلى إيجاد شيء لم يوجد بعد. وبهذا يملأ خلاء، ويمضي من الخلاء إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور، وبما هو غير واقعي إلى ما هو واقعي. واللاواقعية هي سلبية خالصة بالنسبة إلى الاتجاه الذي اندرج فيه انتباهنا، لأننا غائصون في وقائع ولا نستطيع الخروج منها. لكن إذا كان الواقع الحاضر ليس هو ذلك الذي نبحت عنه، فإننا نتحدث عن الخلو من الثاني هناك حيث نشاهد حضور الأول، وهكذا نعبّر عما لدينا بحسب ما نود الحصول عليه. وهذا أمر مشروع جداً في ميدان العمل. لكن شتتاً أو أبيناً، فإننا نحفظ هذه الطريقة في الكلام والتفكير حين ننظر في طبيعة الأشياء مستقلة عن الفائدة التي لها بالنسبة إلينا. وهكذا ينشأ وهم العدم، ويرجع إلى عادات استاتيكية يتخذها عقلنا حين يحضر لفعلنا في الأشياء. وكما أننا نمر بالثابت من أجل الوصول إلى المتحرك، فكذلك نستخدم الخلاء لفكر في الملاء. إننا نمضي من الغياب إلى الحضور، ومن الخلاء إلى الملاء، بفضل الوهم الأساسي لعقلنا. [راجع برجسون: «التطور الخالق» ص ٢٩٦-٢٩٨؛ وراجع «الفكر والمتحرك» ص ١٢٢-١٢٤]. وفي إثره قال إدوار لوروا: «عل أي نحو كان، فإن فكرة العدم المطلق لا يمكن تصورها عقلياً ولا تخيلها بالخيال. لأن العدم ليس بشيء، لا بد من التفكير في شيء أو عدم التفكير مطلقاً، حتى إن الفكر في العدم لن يكون إلا عدماً للفكر». (إدوار لوروا: «بحث في فلسفة أولى» ط ١ ص ٨٩. باريس سنة ١٩٥٦).

وعلى النقيض تماماً من برجسون جاء هيدجر فأكد حقيقة العدم، فقال: «إن في تركيب السقوط *Verfallen*، كما في تركيب الاشتراع، يقوم العدم جوهرياً. وهذا العدم هو الأساس لإمكان الأنية الزائفة في سقوطها؛ وكل أنية زائفة هي في واقعها سقوط. والهم *Sorge* هو في حقيقته يشيع فيه العدم

مذهب الخلق. (كتب الآباء اليونان، نشرة ميني PG ج ٢ عمود ٩١٣).

وقد تناول المتكلمون مشكلة العدم على النحو التالي: هل المعلوم هو لا شيء أو هو شيء؟ وقد اختلف حيالها المعتزلة، وأهل السنة: (١) فقال جميع المعتزلة، باستثناء هشام ابن عمرو الفوطي (المتوفى سنة ٢٢٦ / ٨٤٠م) إن المدومات أشياء [ابن حزم: «الفصل» ج ٤ ص ٢٠٢ س ٢-٣]. وكان أول من قال منهم بهذا القول الشحام (المتوفى ٢٣٦هـ / ٨٥٠م) [راجع الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص ١٥١ س ٢-٣]. ٢٢١ وقال أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، إن المعلوم ليس بشيء.

أما عند الفلاسفة المسلمين فإننا نجد في ترجحات مؤلفات أرسطو استعمال كلمة «الليس» في مقابل «الأي» للدلالة على اللاوجود في مقابل الوجود. ومن هذه الترجحات انتقلت الكلمة إلى الكندي (راجع رسالته «في حدود الأشياء»). لكن يبدو أن كلمة «الليس» قد هجرت فيما بعد، ربما تحت تأثير المتكلمين، وصار المستعمل لدى الفلاسفة المسلمين هو كلمة «المعلوم» بمعنى «العدم». يقول ابن سينا عن المعلوم: «المعلوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد، فلا يوجد ألبتة»؛ وليس كذلك: الممكن، فإن فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد» (ابن سينا: «التعليقات» ص ١٧٦، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٧٣). ويقول عن إعادة المعلوم: «إعادة المعلوم لا تصح، فإنه لا يكون للمعلوم عين ثابت مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالذي يقال إنه أعيد هو مثل المعلوم، لا عينه» (الكتاب نفسه ص ١٤٩). وهو في هذا يرد على قول بعض المعتزلة إن المعلوم موجود في الأعيان الثابتة (راجع شرح الجرجاني على «العقائد»).

أما في العصر الحديث فإن أول فيلسوف اهتم بمشكلة العدم هو هيجل؛ وقد تناولها خصوصاً تحت معنى السلب. ذلك لأنه قرر أن في كل موجود سلباً. وهو يربط السلب بالذات، إذ من طبيعة الذات أن تعود إلى نفسها (الوعي الذاتي) من خلال مقابلها، ولهذا يقول «ظاهريات العقل»، (٢٠) إن الجوهر، بوصفه ذاتاً، هو سلب بسيط محض. ولهذا يقرر أيضاً أنه «لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم» («المنطق الأكبر» الفصل الأول). وعنده أن «للعدم نفس التحدد، أو بالأحرى نفس الافتقار

عَدَمًا للعالم، أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحة إلى هذا العالم لكي يتكون كرفض للعالم. إن العدم يحمل في قلبه الوجود. لكن بماذا يفسر الانبثاق هذا الرفض المُعدم؟ ليس العلو، الذي هو «مشروع ذاته من وراء...» هو الذي يمكنه أن يؤسس العدم، بل بالعكس: العدم هو الذي يوجد في جُحش العلو ويقوم شرطاً له. «(ص ٧٢ من ترجمتنا، بيروت، سنة ١٩٦٦).

ويتساءل (ق'، ف'، بنده) عن الأصل في العدم. إنه يرى أن الوجود مليء، متكامل. فمن أين جاء هذا الشق الذي هو العدم؟ ويجب بأن الشق الذي أولج العدم في الوجود هو الوعي (الشعور) الإنساني، أو الحرية لأن الإنسان بجوهره حر.

مراجع

- Hegel: Logik
- Bergson: L'Evolution créatrice, pp. 298- 322.
- Bergson: La Pensée et le mouvant, pp. 122- 124 .
- Heidegger: Sein und Zeit, 58.
- Heidegger: Was ist Metaphysik?
- J.P.Sartre: L'Etre et le néant, pp. 46- 80.

العقل

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

١- فهو في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.

ويعبر عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية».

لكن مجرد «الربط» بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة. أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي.

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه «قوانين الفكر

شيوياً شاملاً». وهكذا فإن المهم هو وجود الآنية- يعني، بوصفه اشتراعاً مقدوفاً به، الوجود أساساً للعدم (وهذا الوجود أساساً هو نفسه عدم). ومعنى هذا أن الآنية- بما هي كذلك- خاطئة، إذا صح تعريفنا الوجودي للخطيئة بأنها «الوجود أساساً للعدم».

والعدم، بالمعنى الوجودي، ليس له أبداً طابع عدم الحصول، حيث ينقص شيء بالمقارنة مع مثل أعلى موضوع لكنه لم يتحقق في الآنية. بل الأولى أن يقال بأن وجود هذا الموجود هو معدوم بوصفه اشتراعاً، وهو عدم قبل أي شيء من الأشياء التي يمكنها أن تشرعها وفي الغالب تحصلها. ولهذا فإن هذا العدم ليس شيئاً ينبثق في الآنية مصادفة، ويلصق نفسه بها كصفة غامضة يمكن الآنية أن تنبذها لو قامت بمجهود كافٍ.

وعلى الرغم من هذا، كان المعنى الانطولوجي لعدم Nichttheit هذا العدم الوجودي لا يزال غامضاً. لكن هذا نفسه يصدق أيضاً على الماهية الانطولوجية: «ليس» nicht بوجه عام. صحيح أن الانطولوجيا والمنطق اقتضيا الكثير من «ليس»، وهذا جعلوا إمكانياتها مرئية على نحو متقطع؛ لكنها هي نفسها لم يكشف عنها انطولوجياً. لقد التقت الانطولوجيا بـ «ليس» واستخدمتها. لكن هل من البين أن كل «ليس» تعني شيئاً سلبياً بمعنى النقص؟ وهل إيجابها يستنفد بكونها تؤلف «مروراً فوق» شيء؟ لماذا يتخذ كل ديكالكتيك ملاذاً له في السلب، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يأتي بأسباب ديكالكتيكية لهذا النوع من الشيء، أو حتى يصوغ منه مشكلة؟ هل جعل أحد من المصدر الانطولوجي للعدم مشكلة، أو قبل ذلك، بحث في الشروط (الأحوال) التي على أساسها يمكن إثارة مشكلة الـ «ليس» وليستينها وإمكان عدمها؟ وكيف يمكن العثور على هذه الشروط (الأحوال) دون اتخاذ معنى الوجود بعامة موضوعاً وإيضاحه؟ (هيدجر: «الوجود والزمان» § ٥٨ ص ٢٨٥-٢٨٦)

والذي يكشف عن العدم في الوجود هو القلق.

وفي إثر هيدجر جاء سارتر في كتابه «الوجود والعدم» (القسم الأول، الفصل الأول § ٥-٣) وانتهى إلى أن «العدم هو الأصل في الحكم السالب لأنه هو نفسه سلب. وهو يؤسس السلب كفعل، لأنه هو السلب بوصفه وجوداً. والعدم لا يمكن أن يكون عدماً، إلا إذا انعدم صراحة بوصفه

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن: العيان العقلي - intuitu-
intuition intellectuelle، والعيان التجريبي empirique (راجع كوفيه Cuviller: Traité de Philosophie empirique (t. 2).

والقديس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متميزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها.

٣- ويشير الفارابي إلى استعمال للفظ «العقل» عند الجدلين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجب العقل، أو ينفيه العقل- فإنهم يعنون به: المشهور في بادية الرأي عند الجميع، فإن بادية الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يستمونه: «العقل» (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

والعقل بهذا المعنى هو ما يسمى في الفرنسية le bon sens وفي الانجليزية common sense، وهو الذي وصفه ديكارت في بدء «مقاله عن المنهج» فقال إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

٤- والعقل عند أفلاطون، وكذلك عند أرسطو، قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال. ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير. وفي هذا المجال يستخدم أرسطو التعبير «النفس الناطقة» للدلالة على العقل. وهذا عينه نجده بعد ذلك عند ديكارت، بيد أنه يدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة. وبالمثل يقول لوك إن للعقل قوى مختلفة للمعرفة، ليس فقط قوة الفكر المجرد والبرهنة، بل وأيضاً الإحساس والتخيل، والإرادة. وفي نفس الاتجاه سار هيوم فقال: «لا شك في أن العقل مزود بقوى وملكات عديدة، وأن هذه القوى متميزة بعضها عن بعض».

٥- ويحدد برونشيج («كتابات فلسفية» ج ٢ ص ٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل هي: (أ) التجريد والتصنيف؛ (ب) التفسير؛ (ج) التنظيم.

٦- ويستعمل كنت العقل Vernunft بمعنيين أحدهما

الضرورية الكلية. والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم؛ وبالثاني قال أفلاطون، وديكارت وكنت، وهيغل.

وسؤال آخر.. هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية، وإن اتحدت في كيفية إدراكها؟ وهنا نجد من يقول- مثل هيغل- بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تجلي هذا العقل الواحد.

٢- والعقل بوصفه ملكة، يقسم عند المشائية بعامة إلى عقل نظري، وعقل عملي. وقد عرّفهما الفارابي بدقة فقال: «العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا يبحث ولا بقياس- العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشبه هذه المقدمات. وهذه هي التي منها نبتدى فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا يصنع انسان.. وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداداً لاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره» (الفارابي: «نصوص منتزعة» ص ٥٠- ٥١، بيروت سنة ١٩٧١).

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط.

أما «العقل العملي» فهو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة- مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها تصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب؛ وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل. ويتزهد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أستان الإنسان في عمره» (الكتاب نفسه، ص ٥٤- ٥٥).

والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للعمل أو الفعل.

«ونقد العقل المحض» هو الفحص عن حدود المعرفة العقلية المحض، وهذا الفحص هو الذي يجنبنا الوقوع في الدوجماتيكية الفكرية.

٧- لكن العقل Vernunft عند هيجل يتخذ معنى مختلفاً تماماً: إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود.

وهو في «التمهيد» Propädeutik وفي «دائرة المعارف» يفهم العقل بمعنى أنه الحقيقة في ذاتها وبناتها؛ أما في «ظاهريات العقل» فإنه ينظر إلى العقل من حيث يتجلى في تاريخ المعرفة. وهو الشجرة الأولى لتوسط الضمائر بين بعضها وبعض، هذا التوسط الذي يوجد كلية الشعور بالذات. يقول هيجل في «التمهيد»: «العقل هو التوحيد الأعلى بين الشعور وبين الشعور بالذات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تحديداته موضوعية أي تحديدات لماهية الأشياء كما أنها أفكارنا نحن. إنه اليقين بالذات، إنه ذاتيته، كما أنه الوجود أو الموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة» (نشرة لسون، المجلد ٢١، ص ٢١٠) إن العقل يدل على مضمون ليس يوجد في امتثالنا فقط، لكنه يحتوي على ماهية الأشياء، التي هي بدورها من نتاج الأنا.

وفي «ظاهريات العقل» ينظر إلى العقل على أنه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنه يناظر «شكل» (أو «صورة») الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذات كلياً، ويحمل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود في الذات والوجود للشعور. وهيجل في «ظاهريات العقل» (أو «الروح») يصنف التاريخ العيني، للوعي الإنساني. وفيه يقدر أن الانتقال من الشعور الباكر إلى العقل شبيه بالانتقال من كنيسة العصور الوسطى إلى عصر النهضة، والعصر الحديث.

٨- وفي مقابل العقل يضع برجسون: الوجدان intuition؛ ويقرر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة. إن العقل لا يدرك إلا الصقي، والمنفصل، والكمي، والعدد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملة:

واسع، والآخر ضيق محدود. والعقل بالمعنى الواسع يشمل Verstand، والعقل بالمعنى المحدود. والعقل بالمعنى الواسع هو ملكة المعرفة القبلية a priori، وهو ينبوع القبلي النسبي والقبلي المحض. ويتحقق في وظائف التفكير العقلية، وفي التصورات، والأحكام، وخصوصاً في أسس المعرفة.

إن العقل هو- بالمعنى المحدود، وتميزاً من الذهن- هو الملكة العليا للمعرفة، وهو الذي يحقق الوحدة العليا للتفكير. إنه «ملكة المبادئ». و«ملكة وحدة قواعد الذهن تحت المبادئ». وهو لا يتناول التجربة، بل الذهن، كما يوحد المعارف التي يدركها الذهن.

وكل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس فيما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردّها إلى الوحدة العليا للفكر» (ونقد العقل المحض) ١ ط ص ٢٩٨ ط ٢ ص ٣٥٥.

ويمكن تلخيص خصائص العقل، بالمعنى المحدود، عند كنت، فيما يلي:

أ- إنه موجه نحو ما هو عالٍ transcendant، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية؛

ب- إنه ينشد الكلية (الشمولية)، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق؛

ج- المعرفة التي يدّعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادئ، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعرف أنها متضمنة في بعض الكلّيات، ويمكن استنباطها منها مباشرة. وبعبارة أبسط: العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام.

شولما كان العقل لا يعني إلا بالذهن وأحكامه، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

أما الذهن Verstand فهو ملكة القواعد، لأنه ينزع إلى ربط كل ما هو معطى تحت قوانينه. ويوصفه محضاً، فإنه ينبوع التصورات القبلية (المقولات) والمبادئ. وهو «ملكة» إيجاد الامتثالات، أو تلقائية المعرفة. وهو «ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي». والذهن هو ملكة التصورات والأحكام، والقواعد.

أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما.

ويطلق العيان بعدة معانٍ متباينة، نحصر منها ما يلي:

٢ - العيان الحسي *intuition sensible*: وهو الإدراك المباشر للمحسوسات، مثل إدراكي الألوان والأصواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامي، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها، ولرائحتها إذا شممتها، إلخ. والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

ب - العيان التجريبي *intuition empirique*، وهو الذي يسميه الفارابي وابن سينا باسم: العقل المستفاد. وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية.

٣ - العيان العقلي *intuition intellectuelle* وهو الإدراك المباشر دون براهين - للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها، مثل إدراك أن العدداً متناه، وإدراك لا نهائية المكان والزمان.

٤ - العيان التنبؤي أو الحدسي *intuition devinatrice*: يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تظفر على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأة الحل المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة. وهذا نوع من العيان، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب.

٥ - الوجدان، وهو العيان الميتافيزيقي. وبواسطته ندرك الأشياء من الداخل، بنوع من المشاركة الوجدانية. ولهذا عرّفه «برجسون» بأنه «ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن شيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه». إنه نوع من الغريزة الموسعة المصفاة، إنه الغريزة وقد صارت نزيهة، واعية لنفسها. وقد رأينا التعارض الذي وضعه برجسون بين العقل (← العقل) وبين الوجدان. وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة في حركتها الدائمة وتغيرها المستمر؛ وهو يدرك اللامتجانس، والمتوالي الكيفي، والمتصل، والمتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به؛ والحرية، والحياة.

المادة. وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة. إن العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، ولهذا لا يعطينا إلا معرفة جزئية؛ أما الوجدان فيدرك الأشياء تحت مظهر المدة، ويزودنا بمعرفة شاملة. ولهذا فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا المنفصل والساكن الثابت؛ وبالجملة فإن «العقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة». («التطور الخالق» ص ١٧٩).

مراجع

- F. Alquié: Solitude de la raison. Paris, 1966.
E. Barbotin, J. Trouillard, R. Vernaux, etc: la crise de la raison dans la pensée contemporaine. Bruxelles, 1960.
Brand Blanshard: Reason and analysis. London, 1962.
L. Brunschvicg: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols. Paris, 1927, 2e éd. 1953.
L. Brunschvicg: Ecrits philosophiques, t. 2, Paris 1954.
E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der philosophie und wissenschaft der neueren Zeit, 4 vol. 1957.
Ewing, A.C.: Reason and intuition, Oxford 1942.
E. Husserl: Formale und transzendente Logik, 1929.
A.E. Murphy: The uses of reason. New-York, 1943.
E. Nagel: Sovereign Reason. Glencoe, Illinois, 1954.
C. Perelman: Justice et raison. Bruxelles, 1963.
B. Russell: Skeptical Essays. New York, 1928.
J. Santayana: The life of reason. rev. ed. New York 1954.
P. Thévenaz: La condition de la raison philosophique Neu châtel, 1960.
Walsh, W.H.: Reason and Experience. Oxford, 1947.
A.N. Whitehead: The function of reason. Princeton, N. J. 1929.

العيان

العيان intuition بوجه عام هو الرؤية المباشرة للحقيقة

ويعز كنت أيضاً بين عيان باطن. innere Ansch. وهو عيان باطننا وأحوالنا الباطنية» (ونقد العقل المحض)، الحساسية المتعالية، بند ٦ (ب) وبين العيان الخارجي الذي هو العيان الحسي.

والعيان المحض عنده هو الخالي من الإحساس، ولا يحتوي إلا على شكل الحساسية، وهو ينشأ من قانونية الوعي المعاني، وهو ضروري وكلي، وقبلي، وأصيل، وشرط للعيان التجريبي. بيد أن العيان المحض لا يتناول الأشياء في ذاتها، وإنما يتناول فقط شكل إدراكنا للأشياء، شكل الظاهرة. «بيد أن العيان المحض ليس تصوراً كلياً أو منطقياً تحته يدرك كل ما هو حسي، بل هو نوع خاص تحته يدرك ما هو حسي؛ ولهذا يحتوي على تصوري المكان والزمان». وهو يسبق موضوعات الإدراك.

ويعز هُيرل بين عيان الماهيات Vesenschau وبين عيان المقولات Katégorienschau. الأول يدرك الماهيات المحضة المعطاة لهذا العيان. أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية، مثل التراكيب والأعداد.

والعيان عند ديكارت فعل بسيط وحيد، بعكس القول المنطقي فإنه مؤلف من سلسلة من الأفعال العقلية. والعيان، عند ديكارت، هو الذي يدرك الطبائع البسيطة، والعلاقات المباشرة بين هذه الطبائع. وللعيان اسند ديكارت ثلاث خصائص: (أ) أنه فعل تفكير محض، في مقابل الإدراك الحسي؛ (ب) أنه معصوم من الخطأ، لأنه أبسط من الاستنباط؛ (ج) وأنه ينطبق على كل ما يمكن أن يقع تحت فعل بسيط للفكر.

أما كنت فيستعمل كلمة العيان Anschauung بمعان عدة: عيان عقلي، وعيان تجريبي، وعيان محض. فالعيان العقلي هو ذلك النوع من العيان الذي يدعي البعض أن بواسطته يمكن إدراك الحقائق القائمة خارج إطار التجربة الممكنة. وكنت يرفض هذا النوع من العيان. ولكنه يقرّ بالعيان التجريبي وهو الذي يتم بواسطة الحساسية ويتعلق بموضوعات عن طريق الإحساسات. أما النوع الثالث، وهو العيان المحض، فهو الذي لا يوجد فيه شيء ينتسب إلى الإحساس؛ ويتم على نحو قبلي a Priori كشكل من أشكال الحساسية، ودون موضوع واقعي للحس.

٤

الغائية (مبدأ)

Finalité

الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة، فغائية تركيب جسم الإنسان هي تطابق أعضائه ووظائفها مع الغاية منه وهي الحياة.

والغائية، بوصفها مذهباً، تدل على النزعة إلى تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة: «كل فاعل يفعل من أجل غاية» *omme agens agit propter finem*. وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه عام على أنه مبدأ بديهي، يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان. وقد أكدته أرسطو بقوله: «لا شيء يحدث عبثاً» *οὐδεν μάλιστα* («في السماء» م^١ ف^٤ ص ٧١ ٣٣١).

ويعبر عن الغائية أيضاً «بمبدأ العلة الكافية» الذي أكدته ليبنتس (راجع § 32-39; Théodicée, § 7-8; Principes de la nature et de la grâce, § 7-8) ومفاده أنه «لا يحدث شيء بدون سبب» (مؤلفات ليبنتس، نشرة جرهرت Gerhardt ج٧ ص ٣٠٠ وما يليها) وعبارة ليبنتس هي: *une raison suffisante pour qu'une chose existe* (= سبب كاف كيما يوجد شيء). ويوضح هذا المبدأ في كتاب «مونودولوجيا» هكذا: «لا يمكن واقعة أن تكون حقيقة أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً، إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسر لماذا كان الأمر هكذا وليس على نحو آخر» («مونودولوجيا»، بند ٣٢).

ويرى كنت في «مبدأ العلة الكافية»: «الأساس في التجربة الممكنة، أعني في المعرفة الموضوعية للظواهر، فيما يتعلق بحدوثها في الزمان» («نقد العقل المحض» ط^١ من ص ٢٠١ / ط^٢ ص ٢٤٦). ويقرر أنه «صادق بدون استثناء فيما يتعلق بكل الأشياء بوصفها ظواهر في المكان والزمان، لكنه لا يصدق بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها» (نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت ج ٢ ص ٢١٣).

ويحتل مفهوم «الغائية» في علم الحياة في الفيزياء مكانته تلك منذ عهد أرسطو، الذي أكد هذا المبدأ في كتبه في الحيوان (راجع تفصيل ذلك في المقدمة التي صدرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «أجزاء الحيوان» لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٨) وظل رأيه هذا سائداً في العصر الوسيط - الإسلامي والمسيحي على السواء - إلى عصر النهضة. لكنه حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة، أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية *mecanisme* في الطبيعة. وبدأ هذا الهجوم ديكارت في الفيزياء، وما لبث أن امتد إلى علوم الحياة على يد بونيه Bonet وهالر Haller لكنه استمر يؤيده بيولوجيون كبار مثل هارفي Harvey واشتال Stahl.

لكن تحت تأثير المذهب الوضعي انصرف العلماء عن القول بالغائية. وجاء مذهب التطور فاستبعد مبدأ الغائية من ميدان علوم الحياة، وسيطر على النظر العلمي في هذه العلوم التصورات الآلية المادية المحضة. وتحمل ذلك عند رو Roux وهكل Haeckel ولوب Loeb ورابو Raboud.

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن جاء دريش

الأكويني في الفلسفة المسيحية، وعلى أساسها قام برهانه أو طريقه *via* الخامس على وجود الله. وقد امتد بها توما إلى الموجودات غير العاقلة. لكن جاء أوكام Ocam فقصر الغائية على الكائنات العاقلة وحدها، وشك في إمكان وجودها بالنسبة إلى الكائنات غير العاقلة. (راجع كتابه، *Summulae* (in libros physicarum, 2, 6).

وفي عصر النهضة الأوربية نجد جورداند برونو Bruno وكامبانلا يؤكدان الغائية في الطبيعة.

لكن جاء كل من فرانسيس بيكون وديكارط فاعتبرا الغائية أمراً من أمور الإيمان، لا من أمور الفلسفة والعلم. ولهذا طالباً باستبعاد استخدام العلة الغائية في التفسير العلمي.

وسار في نفس الاتجاه اسبينوزا، فأكد أن كل العلة الغائية هي تخيلات انسانية -Huma- (Ethica, P. I, append) na figurata.

وعلى العكس جاء ليبنتس فأكد الغائية من جديد وأخضع لها الآلية إخضاعاً تاماً. وقال بفكرته المشهورة في «الانسجام الأزلي» الذي بموجبه أوجد الله انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون. وقرر أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وبالتالي تسوده غائية مطلقة، أو بما في إرادة الله من خير وما في قدرته من قوة لإبداعه، نشأ هذا الكون (راجع «المونودولوجيا»، بنود ٣٣-٣٥).

أما موقف أمانويل كنت فيتجلى في معالجته للحجة الغائية لاثبات وجود الله - فراجع رأيه تحت مادة: كنت.

وفي خلال القرن التاسع عشر نجد حملة شعواء على الغائية لدى شوبنهاور (راجع كتابنا عنه) وادورد فون هرتمن.

أبو حامد الغزالي

لوحة حياته

السنة الهجرية: ٤٥٠ (= سنة ١٠٥٨ - سنة ١٠٥٩ ميلادية): ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام وزين الدين، في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين توأمتين هما الطابران ونوقان، وكانت نوقان أكبر في القرن الثالث، أما في الرابع وما بعده

Driesch وريشي Richet ورينانو Rignano وكوينو Cuenot فوضعوا مكان الغائية مبدأ الحيوية *vitalisme* وهو وسط بين الغائية والآلية المادية. إذ قرر مبدأ الحيوية أن الحي لا يمكن أن يكون مجرد ناتج لعوامل وعناصر ميكانيكية: كيميائية وفزيائية.

الغائية (الفلسفة)

Teleologie

الفلسفة الغائية هي الباحثة في الغايات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد.

وتقوم على أساس القول بأن الكون، أو بعض أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة.

وعلى الرغم من أن الاصطلاح *Teleologie* حديث، ابتكره فولف في القرن الثامن عشر، فإن المعنى قديم، نجده خصوصاً عند أفلاطون في محاوره «فيدون» (ص ٩٨ ب وما يتلوها). وبعد ذلك نجد عند أرسطو تأكيداً لوجود غاية للكون. وعنده كما عند أفلاطون، أن غاية الكون هي الخير. (راجع «ما بعد الطبيعة» لأرسطو م^١ ف^٢ ص ٩٨٢ ب ٤-٧) وحين قرر أن العالم يتحرك بعشقه للمحرك الأول («ما بعد الطبيعة» م^{١٢} ف^٢ ص ١٠٧٢-٣٧). والغائية شعور كل ما يجري في الطبيعة. (راجع ما قلناه في: مبدأ الغائية). وقرر أنه ليس الصدفة أو البخت هي التي تتحكم في أحداث الطبيعة («أجزاء الحيوان» لأرسطو م^١ ف^٢ ص ٦٤٥ أ س ٢٣-٢٥).

وفي مقابل أفلاطون وأرسطو اللذين أكدا الغائية في الكون والحياة، نجد ديموقريطس وأبيقور ولوكرتيوس ينكرونها تماماً، ويردون كل الحوات إلى الاتفاق (الصدفة) والبخت. وحتى «الانحراف» (الميل) Clinamen الذي أتى به أبيقور لا ينطوي على أية غائية. (راجع لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» م^١ الأبيات ١٠٢١-٢٣).

لكن عادت للغائية مكانتها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وأصبحت من الحجج الرئيسية لإثبات وجود الله. ويظهر هذا جلياً عند الفارابي وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية، وعند توما

الجوزي وسبطه، الصفدي، ابن كثير، السبكي ١٠٣/٤ - [١٠٤].

٤٨٥ هـ (١٠ من رمضان = ١٤ من أكتوبر سنة ١٠٩٢ م) قُتل نظام الملك، قتله شاب من الباطنية. وفي ١٥ من شوال مات ملكشاه.

٤٨٦ أو ٤٨٧ هـ أفتى الغزالي فتواه ليوسف بن تاشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة [ابن خلدون، تاريخه ج ٦ ص ١٨٧، بولاق سنة ١٨٢٤ هـ].

٤٨٧ هـ (في المحرم) شهد الاحتفال ببيعة الخليفة المستظهر بالله.

٤٨٨ هـ (في رجب) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر، أي حتى أوائل سنة ٤٨٩ هـ [«المنقذ من الضلال» ص ١٢٧، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤].

- (في ذي القعدة) ترك التدريس في نظامية بغداد، وسلك طريق التزهّد والانقطاع [ابن كثير والصفدي حددا هذا التاريخ؛ - وذكر ترك التدريس ولم يذكر التاريخ: ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، والذهبي، والسبكي].

- (في ذي الحجة) خرج الى الحج واستناب أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد [السبكي ١٠٤/٤؛ - وذكر الحج ولم يذكر تاريخه: ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، والذهبي]. هذا على قول من يعملون الحج قبل الرحيل الى دمشق، ولكن الغزالي في «المنقذ» (ص ١٣٠) ينص صراحة على عكس ذلك، إذ قال إنه رحل الى دمشق ثم بيت المقدس والخليل ثم حجّ.

٤٨٩ هـ قدم دمشق وأقام بها مدة قصيرة.

ورحل من دمشق الى بيت المقدس («المنقذ» ص ١٣٠) وأخذ في تصنيف كتاب «الإحياء في القدس»، ثم أمه في دمشق «المنتظم» لابن الجوزي. وفي بيت المقدس كتب «الرسالة القدسية في قواعد العقائد» وجعلها قسماً من ربع العبادات في كتاب «الإحياء» وقد كتبها لأهل بيت المقدس، ومن هنا جاء اسمها. ومن القدس توجه الى الخليل لزيارة مقام إبراهيم [«المنقذ» ص ١٣٠].

وهنا تقع الرواية القائلة بأنه زار مصر. قال الصفدي: «قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه عزم منها على

فكانت الطابران أكبر من نوقان. وكان بطوس قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد إلى جواره، وفي سنة ٦١٧ هـ (سنة ١٢٢٠م) دمرت جحافل المغول مدينة طوس تدميراً لم تنهض منه بعد ذلك أبداً. وإنما نشأ بعد ذلك عمارة إلى جوار مشهد الرضا وقبر هارون الرشيد. ومن ثم ظهرت مدينة «مشهد» مدينة كبيرة منذ القرن الثامن، تحيط بها قبور عظيمة من بينها قبر الغزالي إلى شرقي ضريح الإمام الرضا، وقبر الفردوسي.

[ابن الجوزي، وسبطه وابن كثير، والسبكي ١٠٢/٤، وابن قاضي شهبة، والعيني - فيما يتصل بميلاد الغزالي؛ - وياقوت ومستوفي، وابن بطوطة، ولوسترانج «بلاد الخلافة الشرقية» ص ٣٨٨ - ص ٣٩١، كمبردج سنة ١٩٣٠ - فيما يتصل بطوس].

قرأ شيئاً من الفقه في طوس على أحمد بن محمد الرادكاني [الصفدي، السبكي ١٠٣/٤، العيني].

سافر الى جرجان الى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه «التعليقة» في الفقه [السبكي ١٠٣/٤]

رجع الى طوس [السبكي ١٠٣/٤]

قدم نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من طوس، ولازم إمام الحرمين، ومن زملائه في الدراسة عليه: الكيا الهراسي (المتوفى في أول المحرم سنة ٥٠٤ هـ) وأبو المظفر الخوافي (المتوفى بطوس سنة ٥٠٠ هـ) [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، السبكي ١٠٣/٤].

٤٧٨ هـ (٢٥ ربيع الثاني) توفي إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني المولود في ١٨ من المحرم سنة ٤١٩ (١٢/٢/١٠٢٨ م، ووفاته في ٢٠/٨/١٠٨٥ م).

بعد وفاته خرج الغزالي الى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك [السبكي ١٠٣/٤، الذهبي، الصفدي]، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقي التعظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره. [ابن عساكر، الذهبي، الصفدي، السبكي ١٠٣/٤].

٤٨٤ هـ (جمادى الأولى) توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [ابن عساكر، ابن

إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية والفنية التي أحدثتها الباطنية وفضائنها، وانشغال فخر الملك بالحرب ضدهم، وكان وزيراً لسنجر. ونذكر هنا بعض الأحداث السياسية التاريخية:

٤٩٠ هـ (٣ جمادى الأولى): انتزع سنجر مدينة نيسابور من عمه أرسلان أرغون أخي السلطان ملكشاه. وجعل وزيره أبا الفتح علي بن الحسين الطغرثي ثم عزله سنة ٤٩٧ هـ، وفي ربيع الآخر سنة ٤٩٨ هـ ولي فخر الملك علي بن نظام الملك الذي قُتل سنة ٥٠٠ هـ، قتله أحد الباطنية كما قتل أبوه، وكان مقتله يوم عاشوراء. أما سنجر فقد أصبح حاكماً على خراسان منذ ٥ جمادى الأولى سنة ٤٩٠ هـ وأصبح سلطاناً في ٢٤ ذي الحجة سنة ٥١١ هـ واستقام أمره إلى أن أسره الغُز، ثم أفرج عنه وكاد يعود إليه ملكه، لولا أن عاجلته المنية في ربيع الأول سنة ٥٥٢ هـ.

٤٩٨ هـ عين سنجر، في ربيع الآخر، فخر الملك علي ابن نظام الملك ووزيراً له في خراسان فألح على الغزالي في معاودة التدريس، «فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد إلى التدريس في نظامية نيسابور» لا في نظامية بغداد، إذ كان فخر الملك وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه [عبد الغافر الفارسي وعنه نقل ابن عساکر، وابن الجوزي وسبطه، وابن كثير، والذهبي، والصفدي، والسبكي ١٠٨/٤].

ولم يجدد أي مصدر إلى متى استمر الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور، ونحن نعلم أن فخر الملك قد قتله أحد الباطنية في اليوم العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ هـ فلعل الغزالي فكر بعد وفاته في ترك التدريس بنظامية نيسابور.

«ثم عاد إلى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب» (عبد الغافر الفارسي وعنه نقل: ابن عساکر، والذهبي، والسبكي ١٠٩/٤).

٥٥٥ هـ (يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ١٨ ديسمبر سنة ١١١١) توفي أبو حامد الغزالي بطوس، ودفن بظاهر قصبة الطابران، ولم يعقب إلا البنات (ابن عساکر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، الذهبي، ابن كثير. الخ).

آراؤه في الفلسفة والتصوف

الغزالي مفكر ومتكلم وفقه وصوفي ولديه قدرة على

ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراکش... فبلغه نعي المذكور (أي نعي يوسف بن تاشفين)، فعاد إلى وطنه بطوس؛ وقال السبكي ١٠٥/٤: «ففارق دمشق وأخذ يبول في البلاد فدخل منها إلى مصر وتوجه منها إلى الإسكندرية فأقام بها مدة؛ وقيل إنه عزم على المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته؛ وقال العيني: «ثم قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد الركوب منها في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف... بن تاشفين، صاحب مراکش، فبينما هو كذلك إذ أبلغ إليه نعي يوسف المذكور، فصرف عزمه عن تلك الناحية». - وهذه الرواية زائفة كلها، لأن يوسف بن تاشفين توفي يوم الاثنين ٣ من المحرم سنة خمسماية! فهي تفترض إذن أن الغزالي كان في الإسكندرية سنة ٥٠٠ هـ وجميع الرويات تؤكد أنه كان في تلك السنة في خراسان، وعلى وجه التخصيص في نيسابور للتدريس في نظاميتها. لهذا يجب عد مسألة رحلة الغزالي إلى مصر والإسكندرية أسطورة زائفة.

٤٨٩ هـ (في أواخرها) عاد إلى دمشق من رحلته إلى القدس والخليل. واعتكف بالمنازة الغربية من الجامع الأموي (السبكي ١٠٤/٤)، فكان يصعد المنارة الغربية طول النهار ويغلق بابها على نفسه [«المنقذ» ص ١٢٩ - ص ١٣٠] واستمر في دمشق حتى ذي القعدة سنة ٤٩٠ هـ وصحب الفقيه نصر بن إبراهيم. وأتم كتاب «الإحياء» [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٨٩ هـ (ذي الحجة أو أواخر ذي القعدة) تحركت فيه داعية الحج، فسافر إلى الحجاز [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٩٠ هـ (في الشهور الخمسة الأولى منها) مرَّ ببغداد في طريقة إلى خراسان. وهنا اجتمع به أبو بكر بن العربي في جمادى الآخرة [«القواصم والعواصم» - راجع «مؤلفات الغزالي» الملحق رقم ١٨]. ونزل رباط أبي سعيد النيسابوري المواجه لنظامية بغداد، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية. ولم يبق طويلاً في بغداد. بل مضى منها إلى خراسان ودرس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة [«السبكي» ١١١/٤] وأثر العزلة وتصفية القلب للذكر، لكن حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوش صفو الخلوة، ودام على هذه الحال قرابة ٩ سنين [«المنقذ» ص ١٣٠] وحوادث الزمان التي يشير

- رده على الفلاسفة:

وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو «تهافت الفلاسفة».

وقد ألف هذا الكتاب - كما صرح في مقدمته - رداً على الفلاسفة القدماء مبنياً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم بما يتعلق بالالهيات، كاشفاً عن غوائل مذهبهم وغوراته (ص ٣٨ - ٣٩، طبع بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٦٢ وإلى هذه الطبعة سنشير في كل ما يلي).

لكنه في الواقع لا يقتصر على الرد على «الفلاسفة القدماء» وحدهم، بل يرد أيضاً وفي أكثر القول على أقوال الفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، وبدرجة أقل: الفارابي. لكن يبدو أنه ظن أن كل ما أتى به ابن سينا والفارابي إنما جاء به من الفلاسفة اليونان ولم ينفردا بأراء خاصة بهما. ويصرح الغزالي أيضاً بأنه في هذا الرد سيحكي «مذهبهم على وجهه» ثم يرد عليه بعد ذلك.

ويرى من وراء هذا إلى أن يبين «اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، - وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شذوذة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة» (ص ٣٩).

وعلى الرغم من قوله هذا، فإنه ينعت آراء الفلاسفة - ولا يحدد أيهم يقصد - بأن بينها اختلافاً طويلاً، «وأن خطبهم طويل، ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متنافرة». لهذا رأى أن يقتصر في رده على فلسفة أكبرهم، وهو أرسطوطاليس، فقال: «فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو رسطاليس. وقد ردّ على كل من قبله، حتى أستاذة الملقب عندهم بـ «أفلاطن الألهي»؛ ثم اعتذر عن مخالفة أستاذة بأن قال: «أفلاطن صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه» (ص ٤٠).

ويزعم الغزالي أن أرسطو والفلاسفة بعامه «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين» وذلك في الأمور

الحجاج منقطعة النظر. لكنه ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعامه كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وأية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تغلب بما قاله الغزالي، ويكفي أن نذكر أسماء: السهروردي والمقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس ثم الأبيي والدواني وملاصدرا.

الغزالي والفلسفة:

بدأ الغزالي في قراءة كتب الفلسفة حوالي سنة ٤٨٤هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. فأخذ فكره يتغير مجراه، وحدث له أزمة روحية، كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة. وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر. وهو يعترف في «ميزان العمل» (ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٢٦) بما لهذا الشك من فائدة حتى قال إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والخيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال.

وهذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكتب الفلسفة. وبلغ هذا الشك أوجه حوالي سنة ٤٨٧هـ. لكنه أحس بأنه لا يستطيع المضي في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتاب: «المستظهر» = فضائح الباطنية، وكتاب: «حجة الحق» حتى أصبح حجة الإسلام، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجديد الذي أحس بأنه دوره الحقيقي ورسالته أعني الدفاع عن الإسلام، لا دفاع المتكلم أو الفقيه، بل دفاع المشارك في الفلسفة، ففارق في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصوّرها أصحابه من الأشاعرة ولقنه إياها أستاذه أبو المعالي الجويني، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا. وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك. فكان عليه، وهو المدافع عن الإسلام، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تهافتهم، فكان عن ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه في مستهل سنة ٤٨٨هـ ومهد له بتأليف كتاب يشرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، وسماه باسم «مقاصد الفلاسفة».

٨ - في إبطال قولهم إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ - في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع: لازم

لهم.

١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ - في إبطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ - في قولهم إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ - في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ - في إبطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع

الجزئيات.

١٧ - في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

١٨ - في قولهم إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس

بجسم ولا عرض.

١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ - في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ

والتالم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمية.

ويختتم الغزالي كتابه بالحكم على الفلاسفة في مواقفهم

من هذه المسائل العشرين على النحو التالي:

١ - فهو يحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل

هي:

أ - قولهم بأن العالم قديم (أزلي أبدي) وأن الجواهر

كلها قديمة.

ب - قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من

الأشخاص.

ج - إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه،

ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء، وأنهم ذكروا ما ذكروا على

سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً. وهذا هو الكفر

الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين. (ص ٢٥٤).

الالهية. لكنهم يوهمون الناس أن علومهم الهلالية متقنة البراهين مثل علومهم الحسابية والمنطقية. ثم يبين أن الاختلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام:

١ - «قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم! - «جوهاً» مع تفسيرهم الجوهر بأنه: «الموجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه... ولسنا نخوض في إبطال هذا».

٢ - «القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول... كقولهم إن الكسوف القمرى عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس... وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعها في العقدتين على دقيقة واحدة. - وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض» (ص ٤١ - ٤٢).

٣ - «القسم الثالث بما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه» (ص ٤٢).

وهذا النوع الأخير من الآراء هو الذي يحاول الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» بيان فساد. فنناول مذاهبهم في الأمور التالية وحاول بيان تهافتها - وهي:

١ - إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣ - بيان تلييسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صنعه.

٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع.

٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٦ - في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧ - في إبطال قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

١٢ - شفاء العليل في القياس والتعليل

١٣ - فتاوى الغزالي

١٤ - فتوى (في شأن يزيد بن معاوية)

١٥ - غاية الغور في دراية الدور

١٥ - مقاصد الفلاسفة

١٧ - معيار العلم في فن المنطق

١٨ - تهافت الفلاسفة

١٩ - معيار العقول

٢٠ - محك النظر في المنطق

٢١ - ميزان العمل

٢٢ - المستظهري في الرد على الباطنية (= فضائح

الباطنية)

٢٣ - حجة الحق

٢٤ - قواصم الباطنية

٢٥ - الاقتصاد في الاعتقاد

٢٦ - الرسالة القدسية في قواعد العقائد

٢٧ - المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية

٢٨ - إحياء علوم الدين

٢٩ - المضمون به على غير أهله

٣٠ - الوجيز في الفقه

٣١ - المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى

٣٢ - القسطاس المستقيم

٣٣ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

٣٤ - كيميائي سعاد (باللغة الفارسية)

٣٥ - أيها الولد

٣٦ - نصيحة الملوك

٣٧ - الرسالة اللدنية

٣٨ - مشكاة الأنوار

٢ - فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث: من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها - فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد. وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام؛ إلا هذه الأصول الثلاثة. فمن ير تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، يكفرهم أيضا به، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث.

ويصرح الغزالي (ص ٤٥) بأنه في إبطاله لأراء الفلاسفة في هذه المسائل العشرين إنما سيستعمل المنطق العقلي، ملتزما بما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم «البرهان» من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب «القياس»، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و«قائغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته.

مؤلفاته

في كتابنا: مؤلفات الغزالي [ط ١ القاهرة سنة ١٩٦١ في ٥٦٨ صفحة، ط ٢، الكويت سنة ١٩٧٧، أو في بيان عن مؤلفات الغزالي ومخطوطاتها وما ترجم منها الى اللغات الأخرى وما كتب عن كل واحد منها من دراساته فنحيل القارئ إليه. ونجزيء ما هنا بذكر أهم ما رجحنا أنه صحيح النسبة الى أبي حامد الغزالي مرتبة بحسب تاريخ تأليفها:

١ - التعليقة في فروع المذهب

٢ - المنحول في الأصول

٣ - البسيط في الفروع

٤ - الوسيط

٥ - الوجيز

٦ - خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر

٧ - المتحل في علم الجدل

٨ - مأخذ الخلاف

٩ - لباب النظر

١٠ - تحصيل المأخذ (في علم الخلاف)

١١ - المبادئ والغايات

٣٩ - المستصفي من علم الأصول
٤٠ - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال

٤١ - الجام العوام عن علم الكلام

٤٢ - منهاج العابدين

مراجع

- Wensinck: La Pensée d'al- Ghazzali Paris, 1935.
- Miguel Asin Palacios: Algazel: dogmatica, moral, ascetica: Zaragoza 1911.
- J. Obermann: Die Philosophie und religiöse Subjectivi- smus Ghazalis. Leipzig, 1921.
- Carra de Vaux: Ghazali.. Paris, 1902.

الغنوصية

الغنوصية، من الكلمة اليونانية *γνῶσις* (= معرفة، عرفان)، ويمكن أن تترجم بـ «العرفانية» نزعة فلسفية دينية صوفية معاً. وسميت بهذا الاسم لأن شعارها هو: «بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية» (٧٨، ٧٧؛ ٨٤، ٨٣). واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال *τελειώσις*. ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (= العرفان، المعرفة). والغنوص يتم بوصفه عرفاناً بالإنسان، وهذا العرفان يقضي إلى عرفان الله. والعرفان بالله هو المؤدي إلى النجاة أو الخلاص، لأن الله هو الإنسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إنهماً، وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان.

وقد تنوعت اتجاهات أصحاب هذه النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لها جميعاً:

١) الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الإنسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الألوهية اتحاداً جوهرياً.

٢ - الثنوية الدقيقة. والثنوية هي أساس الزرادشتية. وقد ثبت الآن بعد اكتشاف أوراق بردي نجح حمادي بالدليل القاطع تأثر الغنوصية بزرادشت، فأحد الكتب الغنوصية في هذه الأوراق (رقم ٩ بحسب ترقيم وتصنيف Puech) عنوانه: «زرادشت»، ومؤلف سفر يوحنا المنحول يذكر العنوان:

٣ - تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص وقد ازدهرت حركة الغنوصية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد زعم بعض آباء الكنيسة (أوريجانوس وهيبوليت خصوصاً) أن النزعة الغنوصية وليدة تزواج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والآيرانية، واليهودية. فذهب أدولف فون هرنك Ad.V.Harnack إلى أن العنصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهليل حارٍّ للمسيحية (تهليل = إعطاء صبغة هيلينية أي يونانية). ورأى ف. بوس W. Bousset. أنه عنصر شرقي إيراني. وأيد الرأي الأول هانز ليزجانج H. Leisegang فقال إن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل؛ ذلك لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكير، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى أنها يونانية ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية». H. Leisegang : Die Gnosis, S. 5 (1924) وأكد الرأي الثاني ريتسنشتين فقرر أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفردي العالمي معاً...» وبمعنى ما هي المرحلة الأخيرة للهلينية أو الهلنستية R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysté- rien religionen, S. 69, (1927) ويؤكد ريتسنشتين انتشار هذه النزعة في كل العالم الهليني: ذلك في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين» *θεῖοι ἄνδρες* عند فيلون اليهودي والقدّيس بولس.

وكل هذه الآراء تجعل من النزعة الغنوصية مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية، متباعدة الأصول، مما يجعلها تبدو كمذهب تلفيقي. لكن جاء هـ. يونا H. Jonas - وهو من تلاميذ مارتين هيدجر - في كتابه «الغنوصية وروح أواخر العصر القديم» (ج ١ سنة ١٩٣٤؛ ج ٢ سنة ١٩٥٤) فقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدة يونانية، ولا مزاجاً من كليتها، بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماماً للعالم وللمعرفة الإنسان لنفسه. وهي نزعة إلى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما سلف له في العالم القديم..

وأ. هيلجنفلد A. Hilgenfeld وأدولف فون هرنك A. v. Harnak.

ثم خطا البحث خطوة أوسع باكتشاف كتابات أصلية للمانوية والمنداعية، بعد بقائها فترة طويلة في ظل الاعتقال، وذلك حين كشف عنها م. لذبارسكي M. Lidzbarski. واكتشفت نصوص مانوية في موضعين متقابلين: في آسيا الوسطى (طرفان، سنة ١٩٠٤)، وفي مصر (في الفيوم، سنة ١٩٣١)، حيث اكتشفت كمية كبيرة من المخطوطات. وقد كان نشرها بطيئاً جداً، ولا يزال دون التمام حتى اليوم.

لكن النصوص الأصلية لكتابات المؤلفين الغنوصيين أنفسهم لم تكتشف لأول مرة إلا في سنة ١٩٤٥ أو سنة ١٩٤٦ بالقرب من مدينة نجع حمادي بصعيد مصر، أو بناحية قصر الصياد (وهي مدينة Chenoboskon القديمة)، ضمن مجموعة من المخطوطات القبطية كانت موجودة في جرة. وممرت المجموعة بأيد مختلفة، لأنها مسروقة، حتى وصل الجزء الأكبر منها في سنة ١٩٥٢ إلى حوزة المتحف القبطي بمصر القديمة (في القاهرة)، بعد أن كان قد بيع جزء منها (المخطوط رقم ٣) في سنة ١٩٤٦ وقطعة من المخطوط رقم ١ وصل بطريقة ملتوية في سنة ١٩٥٢ إلى معهد يونغ C. G. Jung في زيورخ (مخطوط يونغ). وأول من وصف هذه المجموعة وصفاً علمياً هو H. Ch. Puech وذلك في مقال له بعنوان «الكتابات الغنوصية الجديدة في مصر العليا» نشر ضمن سفر تذكاري على شرف W.E. Crum (بوستون سنة ١٩٥٠ ص ٩١ - ١٥٤) وأعاد نشره في «الانسكلوبيديا الفرنسية» (ج ١٩ سنة ١٩٥٧).

وفي هذه المجموعة المكتوبة على ورق البردي والمؤلفة من ١٣ مخطوطاً، يوجد ٥١ كتاباً، لم يكن معروفاً منها من قبل غير عدد قليل. راجع عنها خصوصاً:

a) J. Doresse : Les livres secrets des gnostiques d'Egypte , I , Paris 1958

b) W. C. van Unnik : Evangelien aus dem Nilsand , 1960

c) H. Ch. Puech : Les gnostiques.

ومنذ سنة ١٩٥٦ بدأ نشر هذه النصوص، واشترك في ذلك ياهور لبيب ويسى عبد المسيح من المصريين، وبوش

- كذلك جاء كوسبل G. Quispel في كتابه: «الغنوصية بوصفها ديناً عالمياً» (اتسورث) سنة ١٩٥١، ص ٧٩) فقرر «أن الغنوصية اسقاط اسطوري لتجربة الذات»، وأنها امكانية دينية للانسان بجانب إمكانياته الدينية الأخرى.

وحصل النزعة الغنوصية أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الإنسان. صحيح أن لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصي بالقوة. أما بالفعل فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكده مؤسس المذهب، سيمون الساحر Simon Magus (راجع Hippolyt, Refut. VI : 12)، وكذلك يرد في الخطبة النعسانية Nassenerpredigt فإن إدراك سرّ الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلا النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح πνευματικοί، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، وبالجمله: الكمل τέλει. وهؤلاء هم صفوة الانسانية، وآمال العالم تستند إليهم.

وهناك مرتبة أعلى من هؤلاء، هي مرتبة من صار العرفان (الغنوص) عندهم وحياً ويسجلون عرفانهم في كتب موحى بها. ولما كان الغنوصي ليس شيئاً بالنسبة إلى غنوصه (عرفانه)، فإن معظم المصادر الغنوصية غفلت من أسماء المؤلفين. بيد أننا نجد في بعضها أحياناً ذكر المؤسس المذهب، سيمون الساحر، بوصفه الموحى. فيذكر مثلاً اسم كتاب بعنوان: «الوحي العظيم»، وفيه يتكلم سيمون الساحر على النحو التالي: «أخاطبكم بما أخاطبكم به وأكتب هذا الكتاب». ثم يتلو ذلك عرض لنشأة الكل (الكون، العالم كله) عن الصمت σιγή أو العقل νοῦς وعن الفكر εἰς νοῦν (راجع، Hippolyt Refut. VI, 18: 2) وفي رسائل فلنتينوس Valentinus نجد أن العقل الأبدي νοῦς هو الذي يتكلم. وفي موضع آخر يقول إنه حظي برؤيا للوگوس Logos

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن كتب الغنوصية. لقد اعتمد الباحثون حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عرضهم لأراء الغنوصية، على ما أورده آباء الكنيسة المسيحيون في ثانيا ردودهم عليهم من نصوص لهم. وعن هذا الطريق وحده عرض مذهبهم ف. ك. باور F. Ch. Baur

الانسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الانسان لنفسه هي البداية، ومعرفة بالله هي نهاية الكمال. إن الانسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا.

لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعى أنها استودعت رسالة أو وحيًا سرّيًا أوحى به من السماء.

٤ - الخلاص:

نظراً للتنازع بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للانسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير. ويتمتع بهذه الفكرة فكرة اللياذ بعالم آخر يتحرر فيه الانسان من اغلال الظلمة والمادة. لكن هذا الخلاص لن يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين، ومن الأرواح المصطفاة. وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان، «الغنوص». ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعرفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين *πνευματικοί*، وطبقة الهولانيين *ψυχικοί* (ويسمون أيضاً: نفسانيين *ψυχικοί* و *χαικοί*)؛ وبعض المتأخرين منهم يميزون ثلاث طبقات: الروحانيون، والنفسانيون والهولانيون، والطبقة الوسطى منها هي طبقة أولئك الذين لا يملكون عرفاناً *γνώσις*، بل علماً *πίσις*. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي، لأنه يمتلك العرفان («الغنوص»): إنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المعقول.

أبرز شخصيات الغنوصية:

فإذا انتقلنا من هذه الملامح العامة المشتركة بين مختلف الفرق الغنوصية إلى الآراء المميزة لأبرز الشخصيات الغنوصية وجدنا أن:

١ - سيمون الساحر Simon Magus هو الذي يذكر دائماً في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهرطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً لدوسيثوس Dositheos صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. ويقول يوستينوس إن سيمون كان يمجده أتباعه بوصفه الإله الأعلى، وأن صاحبه هيلانة كانت الفكرة

Puech، وكوسيل Quispel، وتل Till، وكراوزه Krause وويلنج Böhlng من غير المصريين، كما ترجم بعضها إلى لغات أوروبية عديدة.

وقد أحدث اكتشاف هذه النصوص الأصلية الغنوصية ثورة في تصورنا للمذهب، لكن لا يمكن بيان نتائجها إلا بعد نشرها كلها ودراستها دراسة مستفيضة ومقارنتها بما أورده من ردّوا على الغنوصية من آباء الكنيسة المسيحية.

ولهذا نجتزئها هنا بذكر بعض المعاني الأساسية في الغنوصية:

١ - الثنوية: dualisme:

من الأفكار الأساسية في الغنوصية: الثنوية، أي القول بوجود مبدئين هما الروح والمادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من نزاع وتعارض. إن العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له، ودرجة تغلب الواحد منهما على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشر هو الغالب، وإذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب. إن المادة من مملكة الظلام، وفيها نزعة طبيعية للعدواة ضد مبدأ النور. أما إذا كانت السيادة لمبدأ الروح في عملية تطور العالم، فإن العملية الكونية يسودها الخير والنور. ونزعة الروح هي إلى معرفة ذاتها. والمادة تحدّ من سلطان الروح: ولما كانت المادة لا تستطيع أن تسمو إلى الروح، بينما الروح تعبّر عن نفسها في المادة، فإن صدورات الروح تهدف إلى ملء الهوة بين الروح والمادة. وتشخصات الروح تسمى الأيونات Aonen، التي هي نماذج ومثل العالم اللامتناهي في صورة مشخصة.

٢ - الصانع Demiurge:

والفكرة الأساسية الثانية هي فكرة الصانع: لما كانت الروح والمادة هما المبدآن الأعليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين. ولهذا لا يقولون بخلق للعالم، بل بصانع للعالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

٣ - العرفان:

والعرفان لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات الخ. إن الغنوص (= المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الانسان إلهاً. واتحاد

المسيح، وليس يسوع المسيح نفسه - هو الذي ينجو من سلطان الملائكة الدنيويين.

أما هيپوليتوس Hippolytus فيقدم لنا عرضاً مغالفاً تماماً لما قدم إيرينوس. فهو تصور باسليدس عدواً لفكرة الصدور عن الله، وهي فكرة متشرة في مذهب الغنوصيين بوجه عام، ويؤكد أنه قال بمذهب الخلق من العدم. كما أنكر أن يكون ابن الله قد غادر مكانه ونزل خلال السموات الى الدنيا، لأن هذا يناقض مذهبهم في أن الوجود في صعود، لا في نزول.

٣ - فالنتينوس Valentinus

وأهم منه فالنتينوس الذي ولد في إحدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وتعلّم في الاسكندرية في بداية القرن الثاني بعد الميلاد. وبعد أن اشتغل بالتعليم في الاسكندرية، رحل الى روما حيث عاش في عهد أسقفيتي هوجينوس Hyginus وأنيكيتوس Anicetus (١٣٧ - ١٦٦ ميلادية). وله مؤلفات عديدة ضاعت كلها، فيما عدا شذرات قليلة واردة في الردود عليه. وتتضمن هذه المؤلفات: أناشيد دينية، خطباً وعظية، رسائل، وكتاباً يسمى «صوفيا».

وخلاصة مذهب أن الايون aeon الأعلى قد دفعه الحب الى الافاضة، فصدرت عنه سلسلة من الايونات التي تؤلف البليروما Pleroma. فصدر النوس (=العقل) والأليتا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج. وقد حاول التغلب على هذه الثنائية، لكن عبثاً، لأنها تقوم في أساس الغنوصية نفسها.

εὐνοία الخلاقة، الإلهية. ولا تعثر في مذهب على آثار للمسيحية إلا قليلاً ومن تلاميذه Ménandre .

٢ - باسليدس Basilides : وأهم منه باسليدس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، في مدينة الاسكندرية (مصر) وخلاصة مذهبهم كما عرضه القديس إيرينوس Irenaeus أن الأب القديم غير المخلوق قد وُلد أولاً: العقل («نوس»). والنوس وُلد اللوغوس Λογος، واللوغوس وُلد فرونيسيس Phronesis وفرونيسيس ولد صوفيا Sophia ودوناميس Dunamis. ومن هذين الآخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى؛ والملائكة ولدوا السماء الأولى. ومن هذه صدرت السلسلة الملائكية الثانية الذين خلقوا السماء الثالثة وهكذا الى أن وجدت ٣٦٥ سماء والملائكة في السماء الدنيا خلقت العالم الأرضي، وتقاسموه فيما بينهم. وكان زعيمهم هو إله اليهود الذي أثار البغضاء بمحabbاته للشعب اليهودي. وهكذا صارت سائر الأمم أعداء للامة اليهودية. هنالك تدخل الإله الأعلى لينقذ العالم من الدمار، فأرسل ابنه الأول: «النوس» (العقل) - أي المسيح، لكي ينقذ من يؤمنون - من ملائكة العالم. فظهر النوس في شكل انسان، وبشر بدعوته، لكنه عند الصلب اتخذ شكل سيمون القورينائي Simon de Cyrene، بحيث أن الذي صلب هو هذا الأخير على شكل المسيح، أما المسيح نفسه فكان واقفاً هناك يسخر من أعدائه، ثم عاد إلى الأب. ولهذا فإن من يعرف حق المعرفة لا يقر بأن المسيح صلب، ولا لكان معنى ذلك أن المسيح عبد الملائكة الدنيويين. ومن يفهم أن هذا هو ما حدث فعلاً في عملية الصلب - أعني أن الذي صلب هو سيمون القورينائي على شكل

ف

Jean Wahl

مؤرخ فلسفة فرنسي . ولد في مرسليا في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٨ ، وتوفي في باريس في ١٨ يونيو سنة ١٩٧٤ .

أتم دراساته العليا في مدرسة المعلمين العليا والسوربون بباريس ، حيث تتلمذ على ليفي بريل ، وفردريك روه ، ومليو ، ولالاند ، كما تابع محاضرات برجسون في الكوليج دي فرانس، وصار من المدافعين عنه ضد هجمات جولييان بندا وعين أستاذا للفلسفة في جامعات بيزانسون ونانسي وديجون والسوربون .

ولما احتل الألمان فرنسا في سنة ١٩٤٠ ، سجنوه . لكنه أفلح في الفرار من فرنسا ، وسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية ، وقام بالتدريس في Mount Holyoke College وكلية اسمث في نيويورك . وعاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ ، واستأنف التدريس في السوربون .

وقد عني قال في مطلع حياته التعليمية بهيجل ، وخصوصاً بمؤلفات الشباب وتمخض عن ذلك كتابه : « شقاء الضمير (أو الشعور) في فلسفة هيجل » (باريس سنة ١٩٢٣ ، ط٢ سنة ١٩٥١) .

لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجودية ، فأصدر في سنة ١٩٣٨ كتاباً ضخماً بعنوان : « دراسات كيركجوردية » (ط٣ سنة ١٩٦٧) . كما كتب عدة مؤلفات صغيرة عن الوجودية ، منها : « تاريخ موجز للوجودية » (باريس سنة ١٩٤٧) ، « الفكر في الوجود » (باريس سنة ١٩٥١)

« فلسفات الوجود » (باريس سنة ١٩٥٤) ؛ « الوجود الإنساني والعلو » (سنة ١٩٤١) . وله محاضرات عن هيدجر غير مطبوعة .

أما من الناحية النظرية ، فأهم كتبه هو « بحث في الميتافيزيقا » - Traité de métaphysique (باريس ، سنة ١٩٥٣) ، وفيه يستعرض الكثير من المشكلات الكبرى في ما بعد الطبيعة ، لكن يعوزه الترتيب والعرض المحكم .

الفارابي

١ - حياته^(١)

ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الاسلامية هو أبو نصر الفارابي ، الملقب بـ « المعلم الثاني » في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ « المعلم الأول » .

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة . كان أبوه قائداً تركياً فيها يروي بعض المؤرخين . وولد أبو نصر في مدينة وسيج ، إحدى مدن فاراب . وفاراب - أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية - ولاية في حوض سيرداريا ، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن آزاد مدينة أسجباب سنة ٢٢٥ هـ (٨٣٩ أو ٨٤٠ م) ، أي قبل مولد

(١) راجع عنها : الففطي ص٢٧٧ : البيهقي : « تنمة صوان الحكمة » ١٦ - ٢٠ ابن خلكان ج٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨ ، الصفدي ، ط٢ ، ص ١٠٦ - ١١٢ ، صاعد الاندلس : « طبقات الأمم » ص٨٥ : ابن أبي أصيبعة ج٢ ص ١٣٤ - ١٤٥ ، ابن العماد : « شذرات الذهب » ج٢ ص ٣٥٠ - ٣٥٤ ، وراجع مقالنا في مجلة الكتاب ، سنة ١٩٥٠ ص ٨٩١ - ٨٩٤

خلط فيها بين شخصية ابن عباد وشخصية سيف الدولة الحمداني .

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرفع صفوة من أهل الأدب والعلم . وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٣٣٠هـ (سبتمبر سنة ١٩٤٢ م) . وظلّ ينتقل بين حلب ودمشق ، ويطلق المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العطرة والبنابيع المتدفقة . وقد كان هذا خبر إطار لمزاج الفارابي .

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين ، فهاجمته عصابة من اللصوص ، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٣٣٩هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م) . فنقل جثمانه إلى دمشق . وصلى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه ، ودفن بظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً . إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتدأ تأليفه في بغداد وأكمّله بمصر (« وفيات الأعيان » ج٤ ص ٢٤٠) . وفي تعليقه خاصة بكتاب « المدينة الفاضلة » خبر يقول إن بعض الناس سألوه أن يجعل لهذا الكتاب « فصولاً تدل على قسمة معاينة ، فعمل الفصول بمصر » . وهذا يقطع بأن الفارابي أقام بمصر حيناً ، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته .

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول إنه كان زريّ الملبس ، يلبس أحياناً قلنسوة بلباء . « وكان مكباً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة - كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . . . اقتصر عليها لقناعته » . وكان مؤثراً للوحدة لا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف ، فقد جاء « أكثر تصانيفه فصولاً وتعليق ، ويوجد بعضها ناقصاً متوراً » (ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ج٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) .

الفارابي بقرابة ثلاثين سنة . وهي منطقة سبخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ، ولها منعة وبأس . أما مدينة وسيج فعل الشاطئ الغربي من سيراداريا ، على مسافة فرسخين جنوبي كدر ، عاصمة هذا الإقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزنية والخزلية .

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سنّ ناضجة ، انتجاعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد ، وأشهرها في ذلك الحين موضعان : حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن) ، التي انتقلت إليها مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية . وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢هـ (٨٤٧ م) إلى سنة ٢٤٧هـ (٨٦١ م) ، فأصبحت حرّان بذلك وريثة الثقافة اليونانية ؛ وإن لم تستمر بها الدراسة أكثر من أربعين سنة ، فقد تخرّج فيها - برغم ذلك - نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد .

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً ، فتلقى أطرافاً من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان ، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق ، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان .

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد . ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان ، الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (التي استمرت من سنة ٢٧٩هـ / ٨٩٢م ، إلى سنة ٢٨٩هـ / ٩٠٢م) . وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك ، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ، كما كان مترجماً غزير الانتاج ، وإن كان سقيم العبارة ، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي .

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر ، لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة . والقصة التي رواها البيهقي في « تنمّة صوان الحكمة » (الذي نشره كرد علي بعنوان : « تاريخ حكماء الاسلام » ص ٣٢ - ٣٣ ، دمشق ، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين صاحب بن عباد قصة زائفة

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي :

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ؛ ثم رحل إلى دمشق في سنة ٣٣١ ، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦ ؛ ورحل إلى مصر في سنة ٣٣٧ ، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر ؛ ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨ ، حيث توفي فيها في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤ س ١٥) .

(١) مؤلفاته

ألف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح - ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

أ) في المنطق :

١ - رسائل : ٢٥ رسالة

٢ - شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً

ب) شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧

ج) مدخل إلى فلسفة أرسطو : ٤

د) دفاع عن أرسطو : ٢

ز) عن أفلاطون : ٦

ح) عن بطليموس وأقليدس : ٢

ط) مدخل إلى الفلسفة بعامه : ٥

ي) تصنيف العلوم ١

يا) ما بعد الطبيعة ١٥

يب) الأخلاق والسياسة ٦

يج) علم النفس ومتنوعات : ٣

يد) الموسيقى وفن الشعر ٧

ومُعظم هذه المؤلفات مفقود ، وبعضه لا يوجد إلا في ترجمات عبرية .

ونجتزىء هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر :

أ) في المنطق :

١ - كتاب القياس - وهو القياس الصغير

٢ - التوطئة في المنطق

٣ - فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من

أراء الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول

٤ - رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي

كتابه في المنطق . - وهذه الرسائل الأربع نشرتها - نشرة في غاية

السوء - السيدة مباهات تركر ضمن منشورات جامعة أنقرة

سنة ١٩٥٨ ، المجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ - ٢٨٦

٥ - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق

نشره د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة

١٩٦٨

٦ - شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبادة

نشره فلهلم كوتش واستانلي مرو ، بيروت ، سنة

١٩٦٠

ب) مدخل إلى فلسفة أرسطو :

٧ - مقالة في أغراض أرسطوطاليس وكل مقالة من

كتابه الموسم بالحروف

نشره ديتريصى في نشرته لبعض رسائل الفارابي

بعنوان : « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (ليدن

سنة ١٨٩٠)

٨ - تجريد رسالة الدعاوي العلمية

نشر في حيدرآباد سنة ١٣٤٩

ج) في الدفاع عن أرسطو :

٩ - الرد على يحيى النحوي فيما رذبه على أرسطوطاليس

١٠ - كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام

أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناها في كتابنا : « رسائل

فلسفية ... » بنغازي ، سنة ١٩٧٣ .

د) عن أفلاطون

١١ - جوامع كتاب النواميس لأفلاطون

نشره فرنسيسكو جبريلي في لندن ، سنة ١٩٥٢ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : « أفلاطون في الإسلام » ، طهران

سنة ١٩٧٤ .

١٢ - الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملكية

والأخلاق

نشرناه في « أفلاطون في الإسلام »

١٣ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

نشره ديتريصى في نشرته المذكورة ، ص ١ - ٣٣

هـ) تصنيف العلوم :

١٤ - احصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة «العرفان» بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ؛ ونشره نشرة أخرى د . عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في ١٩٤٩ ؛ ونشره نشرة ثالثة أنجيل جونثال بالنيثا في مدريد سنة ١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣ .

و) ما بعد الطبيعة :

١٥ - عيون المسائل

نشره ديتريصى في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ - ٦٥

١٦ - كلام في الملة

نشره محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨

١٧ - نصوص في الحكمة

نشره ديتريصى في الكتاب المذكور ص ٦٦ - ٨٣ ؛

ونشر في حيدرabad سنة ١٣٤٥هـ

١٨ - رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

ز) الأخلاق والسياسة :

١٩ - المدينة الفاضلة ، أو : مبادئ آراء أهل المدينة

الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريصى في ليدن سنة ١٨٩٥ ؛ وأعاد

طبعه د . البير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٣ .

٢٠ - السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ - الفصول المنتزعة

طبعه أولاً دتلوب طبعة رديئة تحت عنوان افتعله هو :

«فصول المدن» (!)؛ ثم نشره من جديد فوزي متري

النجار ، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان «فصول

منتزعة» .

ح) في علم النفس ومتفرقات :

٢٢ - رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ - التكت فيها يصح ولا يصح من أحكام النجوم

نشره ديتريصى في المجموع المذكور ، ص ١٠٤ -

١١٤

٢٤ - شرح رسالة زينون الكبير

طبع في حيدرabad سنة ١٣٤٩

٢٥ - تعليقات

طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ

٢٦ - رسالة في مسائل متفرقة

طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤هـ

٢٧ - رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبع في حيدر آباد سنة ١٣٦٧هـ

ط) في الموسيقى وفن الشعر

٢٨ - كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر . ارلانجيه في كتابه la Musique Arabe ج ١

سنة ١٩٣٠ ؛ باريس ؛ وترجمه إلى الفرنسية ، في باريس سنة

١٩٣٥ . وأعاد نشره د . الحفني ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٢٩ - رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آريري في RSO ج ٢٧ ص ٢٦٦ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : «أرسطوطاليس : فن

الشعر ...» ، ص ١٤٧ - ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

تهديد إلى فلسفته

أ - الفارابي والفلسفة اليونانية

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية : عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو .

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال^(١) :

«إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة أرسطوطاليس ، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة» ، وأنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها ، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى - في فترة ملكهم - من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف باندرونيقوس^(٢) . وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة^(٣) ، فغلغلها أوغسطس الملك من أهل رومية ، وقتلها

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفقود للفارابي

(٢) يقصد الملكة كليوباترة (٦٩ - ٣٠ ق. م)

(٣) اندرونيقوس الروماني ، الذي تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ ق. م بقليل . وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وثيوفراستس .

تصنيفاً لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور :

(١) بحسب اسم مؤسس المدرسة ، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية ؛

(٢) بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف ، وهي المدرسة القورينائية ، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحات حالياً في برقة بليبيا) ؛

(٣) بحسب الموضوع الذي كانت تدرس فيه الفلسفة ، وهي المدرسة الرواقية ، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمجمع مدينة أثينا ؛

(٤) بحسب السلوك في الحياة ، وهذه هي المدرسة الكلية ، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب ؛

(٥) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها ، وهي المدرسة التي تزعمها فورون مؤسس مدرسة الشك ، وكان يصرف الناس عن العلم .

(٦) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المنشودة من دراسة الفلسفة ، وهي مدرسة « أصحاب اللذة » ، أي الإبيقورية .

(٧) بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يدرسون الفلسفة ، وهي المدرسة المشائية ، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرس الفلسفة للناس وهما يتمشيان .

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سنبلقيوس على كتاب « المقولات » لأرسطو (ص ٣ - ٤ ، نشرة Kalbfleisch) ، أو عن حنين بن أسحق (راجع القنطري ص ٢٥ - ٢٦) .

ب - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبلقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه « الجمع بين أربي الحكيمين » الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقدر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الآراء على الإشادة بهما . قال : « ونحن نجد الالسنه المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين . . . وإليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة » . ثم أشار إلى ما

واستحوذ على الملك^(١) . فلما استقرّ له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو . فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه ، وأن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ، وحكّم أندونيقيوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يجعلها معه إلى رومية ، ونسخاً يبقّيها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية . فصار التعليم في موضعين^(٢) . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي بالاسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك ، واجتمع الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم ، وما يُبطل . فأروا أن يُعلّم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يُعلّم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن فيا أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستورا ، إلى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زماناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعها الكتب : فكان أحدهما من أهل حرّان ، والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسراييل الأسقف وقويري ، وساروا إلى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين ، وأخذ قويري في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه . وانحدر ابراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها . وتعلّم من المروزي متى بن يونان .

وهذا العرض - رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل - يقرب من الحقيقة التاريخية في مجموعه .

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (نشرة ديتريصس ص ٤٩ - ٥٥)

(١) « أوغسطس » هو اللقب الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول امبراطور وهو جايوس أوكتافيو (ولد في روما في ٦٣/٩/٢٣ ق . م وتوفي في نولا في ١٩/٨/١٤ بعد الميلاد) . وقد انتصر على انطونيوس وكلوديوس في معركة بحرية تجاه اكثيوم في ٣١/١٢/٢١ ق . م . وصار امبراطوراً في سنة ٢٧ ق . م .

(٢) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ - ٧٨ ق . م)

(٣) في روما وفي الاسكندرية

رفض القسمة الثنائية ، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان . وسيمود الفارابي إلى فضل بيان هذه النقطة .

ب) والفرض الثاني باطل أيضاً . ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق ، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد ، بل عن البرهان العقلي الدقيق . « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار » .

جـ) فلم يبق إلّا الفرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينهما خلافاً هي معرفة تتصف بالقصور .

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينهما خلافاً ؛ ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة .

١ - أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة . فإن أفلاطون قد تخلّى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، بينما أرسطو قد انغمس في علائق الدنيا ، ونال الكثير من مفاخرها ، وحاز المال الوفير ، وتزوج وأنجب أولاداً ، واستوزر للاسكندر . ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة .

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا . فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا « ودون السياسات وهذّبا ، وبين السيرة العادلة والبشرة الانسية المدنية ؛ وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها » . وكتبه في هذا الباب معروفة ، ومختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا . لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته ، ثم تقويم غيره بعد ذلك « على أنه متى فرغ من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى » . لكنه « لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيم من أمرها ، (لذا) أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه » أي تقويم نفسه .

وأرسطو اتبع تعاليم افلاطون كما وجدها في مؤلفاته . ولما عاد إلى ذاته ، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين والانشغال بكثير من الأمور السياسية .

فمن « تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلافاً ، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة في الآخر » .

ذهب إليه الناس من اختلاف آرائهما في بعض الأمور فقال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية ، والمنطقية » . ولهذا رأى أن يوفق - أو على حد تعبيره : يجمع - بين رأييهما . قال : « أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتباك عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما » .

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة ليكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول إن الفلسفة « هي العلم بالموجودات بما هي موجودة » . والمذهب يكون صحيحاً إذا انطبق على الموجود .

لكن هذين الحكيمين - أفلاطون وأرسطو - اختلفا في بعض أمور الفلسفة . ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية :

أ) فلما أن الحد المين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ؛

ب) ولما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين فاسداً وبغير أساس ؛

جـ) ولما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينهما خلافاً هي معرفة مقصورة . فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا :

أ) أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح ، كما هو بين لمن يفحص عن أجزاء هذا العلم . إذ موضوعات العلوم إما إلهية ، أو طبيعية ، أو منطقية ، أو رياضية ، أو سياسية . « والفلسفة هي المستنبطة لهذه العلوم جميعاً ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا ولل فلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم » .

وهنا تتجلى أولى نقط الخلاف في الظاهر - بين هذين الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو . ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة ، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية ، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان . لكن هذا لا يعني أن أرسطو

والتركيب .

والفارابي يشبه هذا بسلم يصعد عليه وينزل منه ، فالمسألة واحدة ، ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصعد . ويبين أنه لا خلاف بينها ها هنا ، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين . ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمر بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي ؛ ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة . فالمسلطان متكاملان ، وليسا متناقضين .

٥ - مسائل منطقية : القياس ، تقابل القضايا :

ويبين الفارابي ما قيل من خلافات بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري ، وخصوصاً القياس ، وتقابل القضايا . ويفصل أوجه الخلاف ، وينتهي إلى نوع من التوفيق ، مما لا مجال ها هنا لذكره ، لطوله وتعقيده .

٦ - مسائل في الطبيعيات : الابصار :

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار : فأفلاطون يقول إنه يكون بخروج شيء من العين يلقي موضوع الابصار . أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين .

ويحاول الفارابي ، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع ، أن يدي برأي وسط بينهما ، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون .

٧ - الأخلاق :

يرى أفلاطون في كتاب « السياسة » (المعروف خطأ بـ « الجمهورية ») أن الطبع يغلب العقل ، وأن الكهول الذين يطبعون على خلق يعسر زواله منهم . أما أرسطو فقد صرح في « الأخلاق » إلى نيقوماخوس أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأن ليس شيء منها بالطبع ، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتقاد والدرية .

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف . وإنما أرسطو يتكلم ها هنا في الأمور المدنية « والكلام القانوني يكون أبداً كلياً مطلقاً . . . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً عليم أنه ينتقل ويتغير ، ولو بعسر ؛ وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغير والتبدل ، وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال

٢ - طريقة التأليف : وثاني نقط الخلاف - الظاهري -

هي في طريقة كل منهما في التأليف . فإن أفلاطون - هكذا يزعم الفارابي خطأ - كان يوصي بعدم التأليف ، لأنه كان يفضل أن يثبت الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة . ولما خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان ، عمد إلى الرموز والألغاز لتدوين معارفه وحكمته ، بحيث لا يفهمها إلا القادرون عليها .

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب .

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين . لكننا إذا تعمقنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً ، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر . ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك . ويؤيد رأيه بكلام لأرسطو يقول فيه : « إنني وإن دونت هذه العلوم والحكم ، فقد رتبته بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها » .

٣ - مشكلة الجواهر : ونقطة خلاف ثالثة تدور حول

مسألة الجواهر أيها الأشرف : الكلي ، أم الجزئي ؟ .

ومعظم الذين درسوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة . إذ يجدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس ، والأبعد عن الحس والمفرد . بينما يجدون أرسطو في كتبه ، وخصوصاً في كتاب « المقولات » وكتاب « الأئسية الشريفة » (؟) ، يقرر أن الجوهر الأولي بالأشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد ، لا الجوهر الثاني أي الكلي . لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكيمين خلافاً في هذه المسألة .

والفارابي يقرّ بوجود هذا الخلاف ، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق . فأرسطو يجعل المفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات ، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس ؛ بينما أفلاطون يؤكد أن المفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة . فكلما كان السياق مختلفاً ، والغرض ليس واحداً ، وقع الخلاف في الظاهر ، أما في الواقع فلا خلاف ، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام .

٤ - القسمة والبرهان : يرى أفلاطون أن الحد الثام

يكون بالقسمة ، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان

في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه ؛ وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء . فمن يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان ، فهو يقصد بذلك أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت .

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكد أن العالم قدم ! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكد أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب « الطبيعة » لاثبات أزلية الحركة وأبديتها ١ .

١٠ - المثل الأفلاطونية :

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي أكدها أفلاطون ، وهاجها أرسطو بشدة .

وهنا يلجأ الفارابي ، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال ، إلى ما ورد في كتاب « أثولوجيا » المنسوب خطأً إلى أرسطو ، بينما هو في الواقع تلخيص « للتسعاعات » من ٤ إلى ٦ ، لأفلوطين . وما كان أسهل على الفارابي أن يقوم حينئذ بمهمة التوفيق ! إذ مذهب أفلوطين هو في جلته مذهب أفلاطون . ويحمد الفارابي عوناً مسعفاً له في مسعاه في الموضوع المشهور من « أثولوجيا » حيث يقول صاحبه : « إني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأي جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلياً في ذاتي ، راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء - فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً مهتماً ، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة . فلما أبقيت بذلك ، ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت وكأي موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي ، فأرى كأي واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع » (١) .

١١ - الثواب والعقاب في العالم الآخر :

والنقطة الأخيرة متعلقة بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر . يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر ، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر . لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح :

قابلي السياسات وفعاليتها ، وأيًا أسهل قبولاً ، وأيًا أعسر . ولعمري إن من نشأ على خلق من الأخلاق وانفتحت له تقويته ، فإن زوال ذلك عنه يغسر جداً . والعسير غير الممتنع » .

والفارابي يشير هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (المقالة الثانية ، فصل ١ ، ص ١١٠٣ أس ١٦ وما يتلوه) . أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب « السياسة » ما يشير إليه ، وأقرب موضع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤ ، ص ٥١٨) .

٨ - تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم . فأفلاطون في معامرة « فيدون » يبين أن كل علم تذكر . أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم ، وأن من فقد حساً فقد علماً .

والفارابي يوفق بين الرايين بأن يذكر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب « البرهان » : « كل تعليم وكل تعلم فإنما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود » . ويقول : ليست هذه هي نظرية التذكر عن أفلاطون بعينها !!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب « البرهان » . فلنسأ ندرى من أين استقاه !

٩ - مسألة أزلية العالم وأبديته :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي ، بينما يقول أفلاطون إن العالم مخلوق في الزمان .

ويرى الفارابي أن الذي ساق الناس إلى هذا الظن من أرسطو هو ما قاله في « الطوبى » على سبيل المثال . لكن هذا مجرد مثال ، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال ؛ فضلاً عن أن أرسطو في « الطوبى » لم يكن بصدد الكلام عن العالم ، بل هو يتكلم في الأقيسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام .

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب « الساء والعالم » من أنه ليس للكل بدء في الزمان ، فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي . وهذا غير صحيح ، هكذا يقول الفارابي - لأنه يبين في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى

(١) راجع كتابنا : « أفلوطين عند العرب » ، ط ٢ ص ٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً - وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده - . وبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحدٍ سواء الوجود ، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيءٍ سواء : الوحدة ، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواء : الحقيقة ، وعلى أي جهة أفاد ذلك ؟ - وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرةً أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه ، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواء . وثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدس أسماؤه . ثم يعم بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله ، إلى أن يستوفيها كلها .

ثم يُعرّف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يُفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأي شيء يستأهل كل واحدٍ منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها . ويُبين كيفية ارتباط بعضها ببعضٍ وانتظامه ، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها . ثم يعم في إحصاء باقي أفعاله عز وجل - في الموجودات ، إلى أن يستوفيها كلها ، ويُبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، وبالجملّة : لا نقص في شيء منها ولا شرّ أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنّت بالله - عز وجل - في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها - فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً^(١) .

وهذا العرض المستقصي لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية :

١ - أولاً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء : إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول ، وبين الجزء الثالث ، فلا محل للتمييز بينهما . والجزء الثاني يلفت النظر ، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي ، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومناهجها . وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم

فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزبها في ولدها والرسالة منحولة . وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب « السياسة » مما يدل على البحث والحساب والميزان والثواب والعقاب . والفارابي إنما يشيرنا هنا إلى أسطورة Er الواردة في المقالة العاشرة من كتاب « السياسة » (ص ٦١٠ د ؛ ٦١٢ أ ؛ ٦١٣ هـ وما يتلوها) .

مذهب الفارابي

أ - العلم الإلهي

في كتاب « إحصاء العلوم » يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

« أحدها : يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص - مثل المنطق والهندسة والعدد ، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم - فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم (= الرياضيات) ، ومبادئ العلم الطبيعي ؛ ويلتزم تصحيحها ، وتعريف جواهرها وخواصها ؛ ويحصى الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم ، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم ، فيقبحها ويبين أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها : هل هي متناهية أم لا ، ويبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كاملٍ ما ، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير له ولا ضد ؛ - وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا

(١) الفارابي : « إحصاء العلوم » ص ٩٩ - ١٠١ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

فلنجزئها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة . يقول الفارابي :

« إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويُسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فليزمن هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول .

والواجب الوجود متى فُرض غير موجود ، لزم منه محال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء .»

جـ - صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود - أي : الله - في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب « السياسة المدنية »^(١) : « أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده ، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفر عليه . فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه . وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد . ولذلك هو أيضاً مبين بجوهره لكل شيء سواء مباينة تامة . ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود ، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر - له أيضاً هذا الوجود بعينه - مباينة أصلاً ؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة ، كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتراكا فيه : فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منها الآخر جزءاً من قوام وجوديهما . فيكون وجود كل واحد منها منقسماً بالقول . فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجودٌ

الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي « المو » و « النو » (المقاتلين ١٤٩١٣ من كتاب « ما بعد الطبيعة ») ونقد تصور أتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية ، والدليل على ذلك ما أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني : ابطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة « وهو رأي اسبوسيبوس واكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رئاسة الأكاديمية .

٢ - وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة ، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية ، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحيى النحوي ، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في إلهيات أرسطو والمشائين : مثل العناية الإلهية ، صفات الله وإثبات وجوده ، وذلك « ببراهين تفيد العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يتخالجه فيه شك » على حدّ تعبير الفارابي ، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري .

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً ، ويكرّر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر ، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة ، ولم يعتمد على تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه ، اللهم إلا في القليل النادر مثل رسالة « في معاني العقل » ورسائله في المنطق .

ب - البرهان على وجود الله : برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في « النجاة » (ص ٢٢٤ - ٢٢٧) و « الشفاء » « الإلهيات » جـ ١ ص ٣٧ - ٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ، كما سيأخذه القديس توما .

وصورة البرهان ترد مفصلة في « رسالة زينون الكبير »^(١) وفي رواية أكثر إيجازاً في كتاب « عيون المسائل » -

(١) الفارابي : « شرح رسالة زينون الكبير » ص ٣ - ٥ . حيدرآباد ، سنة ١٣٤٩ هـ . سنة ١٩٣٠ م .

(١) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٤٢ - ٤٦ . بيروت سنة ١٩٦٤ .

ولأنه لا مادة له - ولا بوجه من الوجوه - فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو فيه عقل معقول لذلك الذي هو منه عقل. وليس يحتاج، في أن يكون معقولاً، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته : عاقلاً، وبأن ذاته تعقله : معقولاً. وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيدة من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل.

وكذلك الحال في أنه عالم : فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم : فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم. وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول. فلذلك هو حكيم : لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيماً بأن يعلمها.

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجعله إذن فائت لجمال كل ذي جمال. وكذلك زينته وبهائه وجماله : له بجوهره وذاته.

وفي « عيون المسائل » يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود إنه : « لا ماهية له مثل الجسم - إذا قلت إنه موجود فحد الموجود شيء، وحد الجسم شيء - سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده.

ويلزم من هذا أنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد، ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء.

ووجوده بذاته أبدي أزلي، لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة.

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون، ولا حاجة به

أقدم منه؛ قوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول. وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة : لا اثنين، ولا أكثر.

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتوفر عليه وفي مثل رتبته. فإذا كان وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً. فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذا كان وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته شيء ما أصلاً.

ولذلك لا يمكن أن يكون له صفة أصلاً، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل مرتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوفر عليه، وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً. وأيضاً فإن كل ما له ضد، فإن كمال وجوده هو بعدم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فإذا يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر، به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يكون هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به. فإنه إذا كان كذلك، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوم بهما، وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً، فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام - وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد - فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازها عما سواه بوحدة هي ذاته : فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود : الوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

إلى شيء يُمدُّ بقاءه . ولا يتغير من حالٍ إلى حال .

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية . وإذن ليس يقال عليه : كم ، ولا متى ، ولا أين . وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معانٍ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضد له .

وهو خيرٌ محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقِل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحي ، وعالم ، وقادر ، ومريد . وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول .

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » (ص ٣٧ - ٥٤ ، ط ٣ ، بيروت ، دار المشرق ، سنة ١٩٧٣) . والغريب أنه يتطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب « السياسة المدنية » ، إلى درجة يترجح معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص منتزعة بحروفها من الكتاب الأول .

د) كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول : نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول ، فالفارابي يفسره تفسيراً أفلوطينياً ، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

يقول الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » : « والأول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود ، الذي بعضه مشاهد بالحس ، وبعضه معلوم بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له

بوجوده من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الابوين ، من جهة ما هما أبوان . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جُلِّ الأشياء التي تكون منا ، مثل أننا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً ؛ - ولا أيضاً - بإعطائه ما سواه الوجود ، ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول ، لأنه يسقط أوليته وتقدمه ، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته . ويُلاحَظ جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره . ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . - وليس ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهره ذاته ، وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين تتجوهر بأحدهما وهو النطق ، ونكتب بالأخر وهو صناعة الكتابة . بل هو ذات واحدة ، وجوهر واحد ، به يكون تجوهره ، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر .

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا غرض يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثلما تحتاج النار - في أن يكون عنها وعن الماء بُخار - إلى حرارة تبخر بها الماء ، وكما تحتاج الشمس - في أن تسخن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال ، فيحصل عنها - وبالحال التي استفادتها بالحركة - حرارة فيها لدينا ، أو كما يحتاج التجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق .

وليس وجوده ، بما يفيض عنه وجود غيره ، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه

وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً^(١).

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصدونا ، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصورها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ للنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء . وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً . ووجوده هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

وإذا فاضت الموجودات عنه ، كانت بترتيب مراتبها ، فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدي من أكملها وجوداً ، ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص ، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تُحْطِي عنه إلى ما دونه تُحْطِي إلى ما لا يمكن أن يوجد أصلاً ، فتقطع الموجودات من الوجود^(٢).

هـ - ترتيب الموجودات المفارقة

وعن وجود الأول يفيض وجود الثاني . وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . « وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ؛ وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود الساء الأول . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ؛ وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ؛ وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة رُحْل . وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته

التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر . وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً^(٣).

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثمان إلى حادي عشر . وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول ، وذلك في جميع المراتب ، أما عقل كل واحد منها لذاته فينتج عنه فلك على الترتيب التالي : الساء الأول ، فالكواكب الثابتة ، فزُحَل ، فالمنشري ، فالمريخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات ، وينتهي وجود الأجسام السماوية .

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

بيد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله - أو هو أول ما صدر عن الله ؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أن العقل الأول هو الله نفسه ، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً . وهذا طبيعي منطقي ، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله^(٤) . ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي ، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد^(٥).

(١) الفارابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٥ - ٥٦ ، ط بيروت سنة ١٩٧٣ . وقد ردنا النص في بعض المواضع إلى أصله الموثق بالمخطوطات ، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكمية لا تبررها المخطوطات ، ولا داعي إليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧

(١) الكتاب نفسه ص ٦١ - ٦٢

(٢) انظر مثلاً كتاب « السياسة المدنية » ص ٤٥ - ٤٩ .

(٣) انظر مثلاً « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٨ - ٦٩ ، ص ١٢٢ ، ص ٧١ ، ص ٩٠

الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج؛ وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض فيحدث من اجتماع الأفعال- من هذه الجهات- أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات آخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات، فيقف الاختلاط.

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً ويكون بُعدها عن الاسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً، وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير^(١).

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلوطين الذي تحدث عن الفيض أو الصدور على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضوع من تساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١: ٦») وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «أفلوطين عند العرب» (ص ١٨٤-١٨٥، ط ١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارقة الاحد عشر فلم نعر له سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين. إنما يتكلم عن ثلاثة مبادئ هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا نستطيع أن نقرر- إلى أن يأتي دليل مضاد- ان هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و- ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلولا تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. «فأحسنها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)؛ وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»^(١).

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر، وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية ينشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها تحدث الصور المتضادة؛ وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعادلة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة- تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٧٧-٧٨.

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٦٦.

واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها «لم تُعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوه به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوه به من الصورة»^(١). وهي قد بلغت «من تأخرها وتخلّفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالها، إلا بمحرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعال: فإن هذين جميعاً يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكاناتها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائناً ما كانت. والعقل الفعال مُعدّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطّاه الجسم السماوي وأعطاه. فأتي شيء منه قبل سبوجه ما التخلّص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل - الذي كان عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها»^(٢).

والموجودات الممكنة هي أنقص وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد. ولهذا يخالطها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

ز- علم النفس

١- قوى النفس.

يتميّز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان

غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحساسة. «فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملدّ والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنية، ومنها مَرْوِيّة. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علماً ما ليس شأنه أن يعملهُ إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعملهُ الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي منها تحاز الصناعات والمهن. والمَرْوِيّة هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يُعمَل أو لا يُعمَل - والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنّبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة. وسائر عوارض النفس. والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيق والمؤذي، دون الجميل والقيح، من الأفعال والأخلاق. والحساسة بين أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك الملدّ والمؤذي، ولا تميّز الضارّ والنافع، ولا الجميل والقيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مابينة لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجوه الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائماً. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٥٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٤-٥٥.

كرّس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية^(١).

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردّه المتكلمون على السنتهم، فيقولون: هذا مما يوجب العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «وما بعد الطبيعة».

١- أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... ويعنون بالعقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢- وأما العقل الذي يردّه المتكلمون على السنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي^(٢) عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: العقل.

٣- وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»^(٣) فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا

تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل. وليس في الأجسام السماوية من الأنفس: لا الحساسة ولا المتخيّلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاهها جوهرها. أما جُلّ المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في موادّ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبةً بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته يوجب مدّ هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثواني فكّل واحد منها يعقل ذاته «ويعقل الأول»^(٤).

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيماً خاصياً لقوى النفس، وهي:

- ١- القوة الغذائية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.
- ٢- القوى الحاسّة.
- ٣- القوة المتخيّلة.
- ٤- القوة الناطقة.
- ٥- القوة النزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩-٤٣٢ ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول إن النفس تتميز بقوى: التغذية الذاتية، الاحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو النزوع) [ص ٤١٣ ب ١٣]؛ ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغذائية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان؛ (٢) الحساسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نطقية أو غير نطقية؛ (٣) المتخيّلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرها؛ (٤) النزوعية [ص ٤٣٢ أ ٢٩-٤٣٢ ب ٤].

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفس» كما سيفعل ابن سينا.

٢- العقل

ويهما من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد

(١) نشر الترجمة اللاتينية أنبّي جيلسون في مجلة Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1929, PP. 122 et 599.

(٢) بادي الرأي = Common sense, bon sens.

(٣) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

(٤) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢-٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. - نوجد هذا التقسيم الخماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «فصول مترجمة» ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١.

مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان بذلك الضوء مُبَصَّرَةٌ مرئية بالفعل بعد أن كانت مُبَصَّرَةٌ مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمَنْزِلَةُ ذلك الشيء من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يُبَصِّرُ الضوء الذي هو سبب إبطاره، ويُبَصِّرُ الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، وببصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهولاني: فإنه بذلك الشيء الذي منزله منه منزلة الضوء من البصر- يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفاوق في العقل الهولاني شبيه بفعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفاوقة التي ذكرت، من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهولاني العقل المنفعل^(١).

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهولاني، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعّال صار عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقّف على تحديد الأشياء والأفعال وتسيدها نحو السعادة»^(٢).

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال.

٣- العقل الفعّال

ولا يتضح بجلاء من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء من الأعلى- من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته،

بفكر ولا يتأمل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صنعتها الصفة التي ذكرناها؛ وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية.

٤- وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يُحَصِّلُ اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تحتجب...

٥- أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.

فالعقل عند عامة الناس هو الروية، وعند المتكلمين: هو بادی الرأي أو الإدراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعّال.

والعقل بالمعنى الرابعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، فلنفضّل القول فيه:

العقل الإنساني «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل وعقل هولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة»^(١). وهذا العقل الهولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات. ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفاوق للمادة. وهذا العقل الفاعل يعطي العقل الهولاني الذي هو بالقوة عقل، شيئاً بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُبَصِّرَ: فيه بَصَرٌ بالقوة، والألوان من قبل أن تُبَصَّرَ مُبَصَّرَةٌ مرئية بالقوة. وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بَصَرًا بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء به، فيصير البصر- بالضوء الذي استفادته من الشمس-

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١. بيروت سنة ١٩٧٣.

واشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ها هنا موضعه، فنحيل القارئ إلى ما كتبناه في هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو^(١).

ح- السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمي السياسة بـ«العلم المدني» وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية *πολιτεία* المأخوذة من كلمة *πολιτής* أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة *πόλις* (= مدينة). وكلمة *πολιτεία* تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة؛ (٢) حياة المواطن في المدينة؛ (٣) مجموع المواطنين في المدينة؛ (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجاياء والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن؛ وعن الغايات التي لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان؛ وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه؛ والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبيّن أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظهر أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الآخرة؛ والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميّز الأفعال والسنن، ويبيّن أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة من الخيرات والجميلة^(٢) والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص؛ وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب

ويندرج ضمن النطاق الإنساني؛ وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيد بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقّى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشبه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشبه ذلك من الأسماء»^(٣).

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأوّل يوجد الثواني والعقل الفعّال» (الكتاب نفسه ص ٥٢ س ٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ س ٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالته في «معاني العقل»، فيقول: «وأما العقل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو بنوع مد عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل؛ وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة. . . وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطيه من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»^(٤).

(١) أرسطوطاليس: «في النفس»... حققه وقم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) أي والأمور الجميلة.

(٣) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٤) الفارابي: «في معاني العقل»، نشرة ويتريسي، ص ٤٦-٤٧.

والسُّنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه القوانين الكلية؛ وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حالٍ حالٍ ووقتٍ ووقتٍ، كيف، وبأي شيء، وبكم شيءٍ تقدّر، ثم تتركها غير مقدّرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض، التي بحسبها يكون التقدير، غير محدودة ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقية منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيء الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢- وجزء يشتمل، على وجه الترتيب، الشيء والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة، ويرتّب في أهل المدن الأفعال^(١) التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم. ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصى الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سُنن وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، وهذه في كتاب «بوليطيقي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب لأفلاطون غيره^(٢). ويبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأعراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فأعراض المهنة الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأعراض للمدن الفاضلة^(٣).

ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يُؤمن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسُنن المدن الفاضلة إلى السُنن والملكات الجاهلية. ويحصى معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة لئلا تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصى أيضاً وجوه التدابير والحيل والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحال إلى الجاهلية، حتى ترد إلى ما كانت عليه.

ومستعملة استعمالاً مشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأق إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسُنن والشيء والكلمات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجهتد في أن نحفظها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتأق إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسميها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

١- رياسة تمكن الأفعال والسُنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المتقدمة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.

٢- ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيء التي تنال بها ما هي مضمونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار، سُميت رياسة الخسّة، وإن كانت الكرامة، سُميت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتمس بقوتين: أحدهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيد بها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنية، ومزاوله الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن- التجريبية^(١)، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: إحدهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب؛ والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاوله لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لآبدان الأشخاص. وهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدّر الأدوية والعلاج بحسب بدنٍ بدنٍ في حالٍ حالٍ- كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدّر الأفعال بحسب عارضٍ عارضٍ وحالٍ حالٍ في وقتٍ وقتٍ بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي- فيما تفحص عنه من الأفعال

(١) في المطبوع: «والأفعال»- وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم

(٢) في المطبوع: «وغيره»- وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

(٣) يبدو في النص المطبوع ها تحريف وتكرار ونقل من موضع إلى آخر.

(١) وصف «للأفعال».

يرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمعونة القوانين والتربية ، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين . ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة ، تماماً مثلما هي غاية الفرد .

٢ - أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك الذي وضعه أرسطو . فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ ب ٢١ - ١٢٨٩ أ ٢٥) . يقرآن علم السياسة يجب عليه أن يدرس : (أ) المدينة المثل ؛ (ب) المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة ، (ج) والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبيعتها .

٢

الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض . وذلك أن « كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج ، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال - الذي لأجله جُعِلَت الفطرة الطبيعية - إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع ، مما يكون به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في العمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية .

فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى : اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل . وأصغرها : المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ؛ إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ؛ والمنزل جزء السكة ؛ والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل

ثم يبين بكم شيء تلثم المهنة الملكية الفاضلة ، وأن منها العلوم النظرية والعملية ، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكاثنة بطول مزاوله الأفعال في المدن والأهم ، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدر بها الأفعال والسَّيرَ والمملكات ، بحسب جمع جمع ، أو مدينة مدينة ، أو أمة أمة ، وبحسب حال حال ، وعارض عارض .

ويبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها ، حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم ، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال . ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع .

ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تنعقد في أولاد الملوك وفي غيرهم ، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك . ويبين كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية ، وبماذا ينبغي أن يؤدَّب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تاماً .

ويبين مع ذلك - أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً ، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة : لا النظرية ، ولا العملية . بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه ، في المدينة والأمة التي تحت رياسته ، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاوله جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده ، ويصل إلى غرضه من الخيرات ، متى اتفقت له قوة قريحة جليّة جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده : من لذة أو كرامة أو غير ذلك ، ويضاف إلى ذلك جودة الإئتساء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده^(١) .

ومن هذا النص الطويل تبين ما يلي :

١ - أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة ، ولا يميز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر ، ولا موضوعات كلا العلمين ، ولا الغاية منها .

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو ، إذ

(١) الفارابي : «احصاء العلوم» ص ١٠٢ - ١٠٧ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ . وقد صححنا ما رأينا وجوب تصحيحه في نص هذه النشرة

المعمورة»^(١).

« ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أمم) ، يتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة ، بل يجب أن نعتبر كل الناس أبناء أمة واحدة وأبناء مدينة واحدة ، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام *κοσμος* واحد كأنهم جميعاً قطيع واحد يرعى في مرعى مشترك *νομος* »^(٢). وقد عمل زينون وخلفاؤه الرواقيون على تحطيم فكرة « المدينة » وصاروا دعاة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة .

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسع في فكرة الدولة العالم هذه ولم يشر إليها إلا في ذين السطرين اللذين أوردناهما عن « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

٣

المدينة الفاضلة

ويتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة ، لا عن المدينة المثلى أو اليوتوبيا *utopia*

وعنده أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - وهذه في المرتبة الثانية - ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن ينتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترث أصلاً . وكذلك المدينة : أجزاءها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة ، إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يتخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو (« السياسة » ص ١٢٧٢ أس ٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات ، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الاسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة ، حيث لم توجد الدولة - المدينة ، بل الدولة - الأمة أو الدولة الملة . يقول الفارابي إن « الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا باجتماع هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل » (الكتاب نفسه ص ١١٨) .

لكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول : « والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة » ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة : « وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (الكتاب نفسه ص ١١٨) .

وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية ، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة ، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفها مجتمعاً واحداً تتعاون أمة على بلوغ السعادة .

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة - العالم ربما يكون قد تأثر بآراء الرواقيين ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل ؛ وما الاعتقاد الرواقي في العالم - الدولة أو الدولة - العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون . وعند الرواقي « أن الكون بأسره جوهر واحد ، طبيعة واحدة » . والكون كله مجتمع كوني واحد ، ودولة واحدة . ويقول فلوطرخس عن زينون الرواقي (٣٣٥ - ٢٦٣ ق . م) إن زينون كان يقرر أنه

(١) Plutarch: de alex Fort. i.6 وكلمة *κοσμος* معناها النظام ، والكون ، وكلية

تدل على « القانون » ، كما تدل على « المرمي » .

(٢) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ١١٧ - ١١٨ .

يكون لديه استعداد فطري للرياسة؛ وأن تتكوّن لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرياسة .

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة « ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها أن ترثسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صناعته صناعةً : نحو غرضها تؤمّ الصناعات كلها ، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرثسه إنساناً أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل »^(١). وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان ، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان ، أو يكون إنساناً يوحى إليه الله بتوسط العقل الفعّال ، « ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون وخبراً بما هو الآتي من الجزئيات وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال . . . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس »^(٢).

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة ، بل للأمة الفاضلة ، بل « للمعمورة من الأرض كلها ».

•

خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون « إلّا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشرة خصلة قد فُطر عليها .

أحدها: أن يكون تامّ الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ؛ ومتى هم عضو^(٣) من أعضائه بعمل يكون له أن عليه بسهولة^(٤).

<٢> ثم أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها « هي » قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات ومشاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية »^(١).

وتشبيه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو ، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان^(٢)، بيد أن الفارابي توسّع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو .

٤

رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة ، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن - وهو القلب - إذ هو بالطبع اكمل الأعضاء ، وأتمها .

ورئيس المدينة هو « السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها ؛ وإن اختلف منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله »^(٣).

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبته إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات . ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تختدي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول .

ويعني إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول: إن « رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها ، والثاني : بالهيئة والملكة الإرادية »^(٤). يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان : أن

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

(٤) . . . هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات .

(١) الفارابي . وآراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ - ١١٩ . بيروت سنة ١٩٧٣ .

(٢) أرسطو : « السياسة » ص ١٢٩٠ ب ٢٥ - ٣٩ .

(٣) الفارابي : « وآراء أهل المدينة الفاضلة » ص ١٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

أفلاطون في كتاب « السياسة ». والواقع أن الفارابي ينقلها هنا عن كتاب « السياسة » لأفلاطون (م ص ٦ ٤٨٤ أ - ٤٨٧ أ)، حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات؛ وهي في نظر سقراط - أفلاطون :

١ - أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة ، وشديد الاستطلاع ؛

٢ - أن يتعلق في كل شيء بالجواهر والماهية ؛

٣ - أن يكون محباً للصدق ، ولا يقرّ أبداً بالكذب ؛

٤ - أن يكون معتدل المزاج ، غير شره مطلقاً ؛ وغير متعشش للثروات ؛

٥ - أن لا يطلب إلا لذة النفس وحدها ، مطّرحاً لذات البدن ؛

٦ - أن يكون كبير النفس ، مترفعاً عن الصغائر ؛

٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ؛

٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه ، ذا ذاكرة قوية .

٩ - أن يسهل عليه فهم ما يتعلمه ؛

١٠ - أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقة وازتان ؛

١١ - أن يكون محباً للعدالة ؛

١٢ - أن يكون ذا فطنة ، أي حكمة عملية .

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب « السياسة » أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة» .

ويعترف الفارابي بأن من العصر اجتماع هذه الخصال الشنتي عشرة في إنسان واحد، وإنما يوجد في «الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس» (وآراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩ س ٤). ولهذا يرى أن يكفي في الرئيس الذي من المرتبة الثانية- بالشرائط التالية الست :

وأحدها: أن يكون حكيمًا .

والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسُنن والسُير

حسب الأمر في نفسه .

<٣> ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة : لا يكاد ينساه .

<٤> ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .

<٥> ثم أن يكون حسنَ العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمّره إبانة تامة .

<٦> ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعلم ، ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منه .

<٧> ثم أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

<٨> ثم أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .

<٩> ثم أن يكون كبير النفس ؛ محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

<١٠> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيئةً عنده .

<١١> ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ؛ ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جوحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح .

<١٢> ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس^(١) .

ويكرّر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه «تحصيل السعادة»^(٢) ، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها

(١) الفارابي: وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٧-١٢٩ .

(٢) الفارابي: وتحصيل السعادة ص ٤٤-٤٥ ؛ جدارباد ، سنة ١٣٤٥ هـ .

جميع ما تنال به السعاده أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»^(١).

ومن هذا كله يتبين أن الفارابي في نظرياته السياسية إنما اعتمد على أفلاطون. ولهذا نراه يلخص محاوره «النواميس» لأفلاطون تلخيصاً وافياً في رسالته التي بعنوان «تلخيص نواميس أفلاطون» والتي قمنا بنشرها (في كتاب: أفلاطون في الإسلام، ص ٣٤-٨٣؛ طهران، سنة ١٩٧٤).

٦

مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

- ١- المدينة الجاهلة (أو الجاهلية)
- ٢- المدينة الفاسقة
- ٣- المدينة المتبدلة
- ٤- المدينة الضالة.

١- أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرقوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء غليّ وهواه، وأن يكون مكرماً معظماً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون غليّ وهواه وأن لا يكون مكرماً.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

٢- المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصاد على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والسكن والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيها يستنبط من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيلُه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريراً فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم من احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأت ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة للرئاسة»^(٢).

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى إنه إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، و(الشرط) الثاني في واحد، و(الشرط) الثالث في واحد، و(الشرط) الرابع في واحد، و(الشرط) الخامس في واحد و(الشرط) السادس في واحد، وكانوا ثلاثين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمضى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»^(٣).

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاوره «السياسة» فقال إن أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها -إن كان مزعماً أن يوجد فيها

(١) الفارابي. «فلسفة أفلاطون وأجزاؤه» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام»، ص ٢٣ طهران، سنة ١٩٧٤.

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١٢٩-١٣٠.
(٣) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انطباقاً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢- والصعوبة الثانية في عبارة: المدينة «الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص ٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، إذ ورد فيه: «فأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق غلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سُنَّتُهُمْ أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها. الخسيس منها والشريف وتكون الرئاسات بأبي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسطرين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرءوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرءوسين. وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرءوس»^(١).

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرءوسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاهدنا أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢: ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء ويقتلون أو ينفون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة «وفي الديمقراطية حرية في القول كبيرة موفورة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... ويرتب حياته كما يحلو له... وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة... وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزرکش، يجعلها تبدو جذابة... وهي

جـ - ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإثارة الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو.

١- ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرّمين بمدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ - ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كذهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و- والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً^(٢).

وفي هذا النص صعوبتان لغويتان هما:

١- «المدينة البدّالة» - ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»^(٣) بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البدّالة، أي مدينة التجار؛ ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان: وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك^(٤).

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ من ١٤؛ بيروت سنة ١٩٦٤.

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص ٨٨ - ٨٩. بيروت، سنة ١٩٦٤.

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٩.

أولى بالرياسة من أحد؛ فمضى سُلِّمت الرياسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوِّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عِوضاً آخر^(١).

وفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارئ لمزيد من التفصيل. عل أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص ٥٤٣-٥٩٢).

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلوطينية من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمشائية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التاليين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

فابيجل

Valentin Weigel

صوفي وفيلسوف ألماني. ولد في Naundorf (بالقرب من Grossenbain في سكسونيا في سنة ١٥٣٣، وتوفي في Zschopau (في ارتسبيرج) في ١٠ يونيو سنة ١٥٨٨.

عاش في وحدة واعتزال. ودرس الصوفية، واشتاز من المجادلات اللاهوتية، ومن تزايد الطابع الشكلي والسياسي في المذهب الرسمي للبروتستنتية اللوترية، ورأى في ذلك خيانة لروح لوتر.

وخوفاً من الرقابة التي فرضها البروتستنت، لم ينشر شيئاً من كتبه. ومن هنا ثار الخلاف حول صحة نسبة بعضها إليه. ومن أبرز مؤلفاته، وقد نشرت بعد وفاته:

١- «الحياة الدائمة»، هلم سنة ١٦٠٩

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠١.

تحتوي على كل غلط ممكن، بسبب ما تهيئه من حريات... وليس في الديمقراطية ارغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو على الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريد الخضوع لها؛ وتستطيع أن تمتنع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام؛ وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيهما شئت إن مرّ بك.

وواضح كل الوضوح أن هـ هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون ولهذا يجب أن نقرأ: الجماعية (بفتح الجيم)^(١)، نسبة إلى الجماعة δῆμος (الشعب، الجماعة).

وتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢- المدينة الفاسقة: وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلك سلوك أهل المدن الجاهلة.

٣- المدينة المتبدلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك^(٢).

٤- المدينة الضالة: هي التي نُصبت لها مبادئ غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة^(٣). «ويكون قد استعمل في ذلك التسميات والمخادعات والغرور»^(٤).

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون للملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

وكل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكن من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغلبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراً بالمال وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك

(١) من العار أن يقرأه يوسف كرم وكذلك د. نجار ناشر «السياسة المدنية» بكر الجيم

عل أنها نسبة إلى الواقع الجنسي!

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣.

(٣) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤. بيروت سنة ١٩٦٤.

(٤) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣. بيروت ١٩٧٣.

ثايل

Eric Weil

مفكر فرنسي من أصل الماني.

ولد في سنة ١٩٠٤، وتوفي في سنة ١٩٧٧ في نيس.

تعلم في الجامعات الألمانية، وكان تلميذاً لإرنست كاسيرر. ثم اضطر إلى مغادرة ألمانيا مع مجيء النازية إلى الحكم، وانتقل إلى فرنسا وتجنس بالجنسية الفرنسية. وأخذ أسيراً في سنة ١٩٤٠ عقب استيلاء الألمان على فرنسا، ثم أفرج عنه بعد الحرب. وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس برسالتين: الكبرى بعنوان: «منطق الفلسفة» (عند الناشر ثران، سنة ١٩٥٠)، والصغرى بعنوان: «هيجل والدولة» (ثران، سنة ١٩٥٠). وصار أستاذاً في جامعة ليل Lille ثم في جامعة نيس Nice.

كان من انصار الليبرالية، ولهذا قام بتحليل الماركسية وبيان مناقصها ومآزقها، وبين ذلك في كتابه «الفلسفة السياسية» (ثران، سنة ١٩٥٦).

ومن كتبه الأخرى نذكر:

«مقالات ومحاضرات» Essais et Conférences (عند الناشر Plon في جزئين، سنة ١٩٧٠، سنة ١٩٧١).

«مشاكل كنتية» (ثران، سنة ١٩٦٣) Problèmes.
Kantiens.

فتجشتين

Ludwig Wittgenstein

منطقي ومن فلاسفة اللغة.

ولد في فيينا في ٢٦ أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفي في كمبردج في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١.

درس الهندسة في برلين ومانستر. وعني بدراسة الرياضيات والأسس المنطقية التي تقوم عليها، فالتحق بجامعة كمبردج حيث درس المنطق الرياضي على يد برترند رسل في سنة ١٩١٢. فكان لتعاليم رسل تأثير بارز في تفكيره وفي الأفكار التي سجلها فتجشتين في بحث له بعنوان:

٢- «رسالة في الحياة السعيدة» هله سنة ١٦٠٩

٣- «رسالة جميلة في الصلاة» هله سنة ١٦١٢

٤- «في مكان العالم» هله سنة ١٦١٣

٥- «محاورة في المسيحية» هله سنة ١٦١٤

٦- «حوار حول المسيحية الصحيحة»، همبورج سنة ١٦٢٢

٧- «اعرف نفسك» Newenstadit سنة ١٦١٥

يندرج فايميل في سلسلة كبار الصوفية الألمان من السيد اكهرت حتى يعقوب بييمه الذي كان فيها يبدو من تلاميذه.

ومذهبه في التصوف روحاني محايث. وعنده أن الله وحدة لا يمكن وصفها، وهي غير محدودة، ولا محددة. والخلق هو كشف الله عن نفسه. وكل مخلوق هو أكثر من مجرد صورة لله، إن ماهيته إلهية. ولا موجود خارج الله، بل كل موجود موجود في الله. وحضور الله في كل المخلوقات يربط بينها برابطة ضرورية لا انفصام لها. وليس فقط كل الناس، بل وكل الموجودات سواء؛ وإنما يأتي التفاوت مما هو فزيائي - وبالتالي مما هو ظاهري. ولما كانت ماهية كل شيء إلهية، فلا يوجد كائن هو شرير في جوهره. والانسان هو من جهة: سلبية تجاه الله من حيث انه يقف فيه، ومن جهة أخرى: ايجابية من حيث هو يشارك في الطبيعة الفعالة لله.

والانسان مختصر شريف جامع لكل الكون، وفي هذا نجد ما يذكرنا بكلام محي الدين بن عربي إن الانسان عالم صغير. ولما كان يحتوي على كل الحقيقة الواقعية في مراحل ذاته، فهو ليس في حاجة إلى البحث عنها في خارج ذاته.

وفعل المعرفة هو انطواء على الذات، والواقع الخارجي هو مجرد مناسبة ودافع إلى المعرفة.

مراجع

- H. Maier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Götersloh, 1926.
- W. Zeller: Die Schriften V. Weigels, eine literarkritische Untersuchung, Berlin, 1940.
- A. Koyré: Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand. Paris, 1955.

ونيو يورك سنة ١٩٥٨؛ ثم 16-1914 Notebooks في نيويورك سنة ١٩٦١؛ ثم: «محاضرات ومحادثات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني في باركلي- أكسفورد سنة ١٩٦٦؛ ورسائل من لودفيج فجنشتين»، أكسفورد سنة ١٩٦٧.

ويمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره:

(أ) مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية».

(ب) مرحلة تدريسه في كمبردج، ويتجلى خصوصاً في كتابه الثاني الرئيسي: «مباحث منطقية».

في المرحلة الأولى عمل في أثر مور ورسل على تعمق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية الفلسفية، عند كل من ج. إي. مور ورسل. وجمع فيها بين التجريبية والعقلية.

وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر إلى الفلسفة على أنها تحليل لغوي يتحرر من الأساليب الحاضرة التي لجأت إليها الوضعية الجديدة. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية الانجليزية الناشئة في جامعتي كمبردج وأكسفورد.

(أ) مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية:

صاغ فجنشتين أفكاره الأساسية في «الرسالة...» في سبع قضايا أساسية يتوجها قضايا أخرى ميزها بأرقام عشرية. وهذه الأفكار الأساسية تدور حول موضوعين: (الأول): تحليل طبيعة اللغة وقدرتها على التمثيل الرمزي والبحث عن الطابع الخاص للغة المنطقية والرياضية. واللغة التي يبحث فيها فجنشتين هي اللغة المثالية الكاملة التي ينبغي عليها. بغض النظر عن نحو اللغات الخاصة الجزئية المتكلم بها. أن تعكس في تركيبها التركيب المنطقي للحقيقة الواقعية. وهذه اللغة تكون ذات معنى من حيث هي صورة للعالم: فالعلامات البسيطة (الأسماء) في القضايا تناظر أشكال الموضوعات (الاشياء) في الموقف الواقعي. وتبعاً لذلك فإن معنى القضية هو القدرة على رصف الوقائع الممكنة. ومعنى هذا أنه توجد وقائع بسيطة (وقائع- ذرات) تناظرها قضايا بسيطة جداً (أولية أو ذرية)، ولو لم توجد وقائع- ذرات، لتوقف معنى القضية دائماً على حقيقة قضية أخرى، ولن يكون هناك صورة للعالم. ويقصد من «الوقائع- الذرات»: المعطيات المباشرة، أي وقائع الإحساس بوصفها عناصر واحدة لا هي ذاتية ولا هي موضوعية. وعلى أساس القضايا الذرية يقوم كل بناء اللغة. أما القضايا غير الأولية (الجزئية) الناشئة عن ربط

«بحث منطقي فلسفي» (بالألمانية) Logisch-Philosophische Adhandlung (نشر في «حوليات فلسفة الطبيعة» Ann. d. Naturphilosophie في سنة ١٩٢١ ص ١٨٥-٢٦٢). وقد أعاد نشر هذا البحث بعد ذلك بعام، في سنة ١٩٢٢، في لندن مع مقدمة لبرتراند رسل وترجمة انجليزية بعنوان Tractatus logico-philosophicus (وله طبعة ثانية منقحة، ظهرت في سنة ١٩٣٣).

ثم عاد إلى وطنه، النمسا، حيث قام بالتدريس في المدارس الأولية. وعاد بعد ذلك في سنة ١٩٢٩ إلى كمبردج، حيث حصل على منحة بحث research fellowship. وفي سنة ١٩٣٩ خلف ج. إي. مور Moore أستاذاً للفلسفة في جامعة كمبردج. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عمل مساعداً صحياً في مستشفى بلندن. وفي سنة ١٩٤٧ ترك التدريس نهائياً.

ولم ينشر في حياته، إلى جانب «الرسالة المنطقية الفلسفية» سوى بحث آخر صغير بعنوان: «تعليقات على الشكل المنطقي» (في «أعمال الجمعية الأرسطية»، ملحق المجلد التاسع، سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢-١٧١). لكنه ترك بعد وفاته عدداً كبيراً من المؤلفات المخطوطة، منها:

١- «تعليقات على المنطق»، كتبه سنة ١٩١٣

٢- «محاضرة عن الأخلاق»، كتبها سنة ١٩٢٩ أو سنة ١٩٣٠.

٣- «الكتاب الأزرق»، كتبه سنة ١٩٣٣، سنة ١٩٣٤

٤- «الكتاب الأسمر»، كتبه سنة ١٩٣٤، سنة ١٩٤٥

٥- «أسس الرياضيات»، كتبه سنة ١٩٣٩

وبعد وفاته قام G.E.M. Anscombe و R. Rhees و

G.H.V. Right بنشر كتابه الثاني الرئيسي وهو:

٦- «مباحث فلسفية» Philosophische Untersuchungen

(أكسفورد سنة ١٩٥٣) مع ترجمة إلى الانجليزية.

ثم كتاب

٧- «ملاحظات عن أساس الرياضيات» Bemer-

kungen über die Grundlagen der Mathematik (أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٤).

وبعد ذلك نشر رقماً ٣، ٤ في مجلد واحد، في أكسفورد

الفلسفة «معركة ضد اعتلال عقلنا بسبب من لغتنا» (ص ٤٧). ويحاول فتجنشتين في «المباحث الفلسفية» أن يعالج «الأمراض اللغوية».

وقد رفض فتجنشتين دائماً أن يُعدَّ من أعضاء «دائرة فينا» التي أنشأها مورتس اشلك وكان من أكبر رجالها رودلف كرنپ R. Carnap.

مراجع

- N. Malcolm: L. Wittgenstein. London, 1958.
- D. Pole: The later philosophy of L. Wittgenstein. A Short introduction . London, 1958.
- E. Stenius: Wittgenstein's «Tractatus». a critical exposition of the main lines of thought . Oxford- Ithaca, N.Y., 1960
- A. Maslow: A study of Wittgenstein's «Tractatus». Berkely, 1961.
- J.P. Griffin: Wittgenstein's logical atomism- Oxford- New York, 1964.
- F. Barone: art. Wittgenstein», in *Enciclopedia filosofica*, Vol. 6.

فرنك (أدولف)

Adolphe Franck

عالم بالفلسفة ذو نزعة روحية.

ولد في Liacoort (Meurthe) بشرق فرنسا في ٩ أكتوبر سنة ١٨٠٩، وتوفى في باريس في ١١ أبريل سنة ١٨٩٢. وكان أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وعضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

وقد اشتهر بكتاب «قاموس العلوم الفلسفية» -Dictionnaire des sciences Philosophiques (ظهر أولاً في ٦ أجزاء، باريس سنة ١٨٤٤ - سنة ١٨٥٢؛ وطبع طبعة ثانية في مجلد واحد في باريس سنة ١٨٧٥؛ وطبعة ثالثة في مجلد واحد سنة ١٨٨٥) وفي حرر عدة مواد؛ وعلى الرغم من قَدَمه فلا يزال مرجعاً يعتد به لما فيه من معلومات وفيرة، وقد كتب فيه مونك مواد الفلسفة الإسلامية واليهودية.

القضايا الذرية بواسطة الثوابت المنطقية («واو»، «أو»، «إذا... حينئذ»، إلخ) فهي دوالٌ لحقيقة هذه القضايا، لأن قيمتها كحقيقة تتوقف على قيم حقيقة هذه. وجماع القضايا الذرية والجزيئية ذوات المعنى التجريبي يؤلف العلم، وخارجها لا محل لقضايا من غط آخر.

(والثاني) هو البحث في طبيعة تقريرات المنطق الصوري والرياضيات. فينتهي إلى القول بأن مثل هذه التقريرات ليست سوى قضايا زائفة Pseudo-propositions خالية من المعنى sinnlos: إنها مجرد تحويلات لعلامات لغوية، صحتها لا تتوقف على تحقيق تجريبي، بل على الشكل الباطن الجوهرى للعلامات. والقوانين والاستدلالات المنطقية هي مجموعات من تحصيل الحاصل tautologies وقضايا الفلسفة التقليدية (التي لا تنتسب إلى العلم ولا إلى المنطق) هي أيضاً قضايا زائفة ليست فقط خالية من المعنى sinnlos بل وأيضاً غير معقولة unsinnig. والفلسفة ليست مذهباً doctrine، بل نشاط activité يقوم في بيان التناظر بين الوقائع والصور القضائية، وهو تناظر يمكن بيانه، لكنه لا يمكن التعبير عنه. ومن هنا ختمت «الرسالة...» بهذه العبارة: «وعما لا يمكن الكلام عنه بعدُ ينبغي السكوت» (القضية السابقة). وإلى ميدان ما لا يمكن التعبير عنه تنتسب القيمة أيضاً. والنشاط الوحيد الجائز للفيلسوف هو توضيح الأفكار المعتمدة أو الغامضة.

ب) إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشبك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتحيط بها ضواحي جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بواسطة بناء نموذج لغوي (أو لعبة لغوية sprachspiel) ابتغاء إيضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو غط استعمالها. ولا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد، بل يجب تحليل الأنساب التي تربط بينها وتجعل منها أسرة.

وينتج عن هذا نتائج مهمة في نظرمه بالنسبة إلى التفلسف. يقول: «إن غلطتنا هي أن نبحث عن تفسير هناك حيث ينبغي أن نرى الوقائع بوصفها ظواهر أصلية، أعني حيث ينبغي أن نقول: إنه تُلعب هذه اللعبة اللغوية. والأمر ليس أمر تفسير لعبة لغوية بواسطة تجاربنا المباشرة، بل إيضاح لعبة لغوية» (مباحث فلسفية ص ١٦٧). وبهذا تصبح

ومن مؤلفاته أيضاً: «القبالة أو فلسفة العبرانيين الدينية» (باريس سنة ١٨٤٣؛ ط ٢ سنة ١٨٨٩)؛ «الفلسفة والدين» (باريس، سنة ١٨٦٧).

فرنك (سيمون)

Semen Frank

مفكر روسي، ولد في موسكو في ١٦ يناير سنة ١٨٧٧، وتوفي في لندن في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٥٠. دَرَس الاقتصاد والقانون في موسكو. ثم انتقل إلى برلين حيث بدأ يهتم بالفلسفة. وفي سنة ١٩٠٧ بدأ في تدريس الفلسفة في مدينة بطرسبرج، وشغل كرسي الفلسفة في جامعة ساراتوف في سنة ١٩١٧.

ونفي من روسيا في سنة ١٩٢٢، فارتحل إلى برلين، وقام بالتدريس في جامعتها حتى سنة ١٩٣٧، حيث انتقل إلى باريس. وبعد الحرب العالمية الثانية عاش في لندن.

وفلسفته ميتافيزيقا متأثرة بهسرل والظاهرية. ومن أهم مؤلفاته:

- ١- «الفلسفة والحياة»، بطرسبرج سنة ١٩١٠
- ٢- «موضوع المعرفة»، بطرسبرج، سنة ١٩١٥ (ترجمة فرنسية بعنوان: «المعرفة والوجود»، باريس سنة ١٩٣٧).
- ٣- «مناهج العلوم الاجتماعية»، برلين سنة ١٩٢١
- ٤- «المعرفة الحية»، باريس سنة ١٩٢٣
- ٥- «النظرة الروسية»، برلين سنة ١٩٢٦
- ٦- «الله معنا»، لندن سنة ١٩٤٦
- (٧) «النور في الظلمة: بحث في الأخلاق المسيحية والفلسفة الاجتماعية»، باريس سنة ١٩٤٩.

مراجع

- N.O. Lossky: Histoire de la philosophie russe, pp. 276-306. Paris, 1934.

فرويد

Sigmund Freud

مؤسس التحليل النفسي.

ولد في ١٨٥٦/٥/٦ في فرايبيرج Freiberg (في إقليم مورافيا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى فيينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة فيينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في ميدانه بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة ١٨٨٥ وسنة ١٨٨٦. وكجزء من تدريبه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Charcot) وبيرر جانيه (Pierre Janet) وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي. فاهتم فرويد بهذه الطريقة وأجرى تجارب مستعينة بالتنويم المغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكشف حينئذ أن من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التنويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breuer سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لها أن التنويم المغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. ويزيد من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سمى أحد مرضاه: «العلاج بالمحادثة»، وذلك بأن يتحدث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجده في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجنسية من أمور محيرة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه الملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

انفصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التنويم المغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التنويم غير فعال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم، ولأن

إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه . وباستمرار العملية، عملية ترك الخواطر الحرة تفصح عن نفسها دون رقيب، وقيام المحلل بتفسير المادة التحصيلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة غير السوية التي يعانيها المريض .

مبادئ الحياة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن . ذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو اشباع الحاجات الحسية .

والطفل يسعى إلى تحصيل اللذة بغض النظر عن نتائجها . وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه «بمبدأ اللذة» . وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق . فيحقق أكبر لذة مع أقل ضرر ناجم عنها . وهذا الاتجاه يسمى «مبدأ الواقع» وهو ثمرة نضوج قدرته على ضبط نفسه . وعملية الضبط، والتخطيط، والتكيف مع الواقع هي «الأنو» Ego .

وكلما تقدم الطفل في السن وصار مراقباً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه فرويد بـ «الأنو الفوقي» الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبويه .

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري إلى أقل درجة . وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاضر ومنها ما هو ناشئ عن تجارب ماضية . وتنشأ المنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتنازع مع باقي الدوافع . وفي عملية النضوج البيولوجي تحدث عدة صعوبات . والتطور يتضمن العثور على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات . ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة .

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضروب بذل الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية .

وغط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج النضوج الفزيائي (الطبيعي) والاجتماعي .

من يتوهم ويعانون تغييراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإيجاء التنوي قد تظهر عليهم فيما بعد أعراض أخرى . ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التنويم حتى لم يعد يفيد إلا في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله . لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة . ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة ناعمة في إحداث هذه الرقابة .

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لما يرد في هذه المحادثات العلاجية من تصريحات المرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى الغريزة الجنسية الأصل في كثير - إن لم يكن في كل - الأمراض العصبية والنفسية . وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فاتفصل عنه .

وقد رأى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة . وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلاً في نمط الشخصية الذي تكوّن قبل ذلك . ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني .

والمنهج الذي استخدمه هو كما قلنا ترك خواطر المريض تنثال عليه في حرية، مع قيام المحلل النفسي بملاحظة المريض وتفسير خواطره . فكان يطلب من المريض أن يصرح له أو للمحلل النفسي بكل ما يجول بخاطرهم، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من تفاهة أو عته أو عدم معقولية أو مخالفة لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن مجرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها . والإنسان، في الأحوال العادية، يكتُم الأفكار السيئة إما بسبب المخاوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهذيب والآداب السائدة؛ ويريد فرويد بترك الخواطر تنطلق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كتم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ورغبات . وتسلسل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت

الشعور:

يميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها «الهو» Id و«الهو» Id يتألف من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم «الأناء». والآناء هو الجزء من الشخصية الذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع «الهو»، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويحببه التجارب الاليمية. و«الأناء» Ego هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما المنطقة الثالثة، وتسمى «الأناء الفوقي» Super Ego فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يهتدي بها الشخص، أعني ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأناء في التوفيق بين مطالب «الهو» Id و«الأناء الفوقي» وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا محالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن «الأناء الفوقي» كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعقلها.

والهو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه المادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غير مباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقنعة لمضمونات لا شعورية افلنت من «الأناء» وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الاندفاعية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حيصة أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وإلى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم «ما قبل الشعور» preconscious، وهو المادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه المادة لا تبرز من أجل مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعلية. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان ويعيقه؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات ميسرة للجهاز العضو حين

يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قبل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل باندفاع وينشد لذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع «مبدأ اللذة» الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من ألم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاغل. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيئته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بقوى لا شعورية، فإنها تكشف عن نوازع ونزاعات مستورة.

السلوك والشخصية:

ونمو الشخصية يمرّ بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، وال حاجات البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. ويسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية Psycho Sexual. ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تحجب دوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيلولة التي تتميز بتركيز الانتباه على الأفعال الشفوية والأكل ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان فيها دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والمثانة، ويزداد فيها التوكيد على أفعال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم «المرحلة الاستية».

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها باسم المرحلة «الاحليلية» phallic وتتميز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتأخذ identity مع هذا الوالد (أو الوالدة)، بحسب

سنة ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

نشرة مؤلفاته

النشرة المعتمدة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنا فرويد Anna Freud، في ٢٤ مجلداً، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من ١٩٥٣ إلى ١٩٦٤، عند الناشر Hogarth.

ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً، بعنوان

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A.A. Brill. New York, Random House, 1938.

ونذكر من أهم كتبه التي ظهرت على حدة:

- Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1920.
- Beyond the Pleasure Principle. London 1922.
- Group Psychology and the Analysis of the Ego, London, 1922.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181- 210. London, 1969.
- Clara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1950.
- Philp Rièff: Freud: The Mind of the Moralist. New York, 1959.
- E. Jones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953- 55.
- O. Monnoni: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Révolution Psychanalytique, 2 Vols. Parix, 1964.

الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وبهذا يقرر «أنا فوقاني» Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كمون فيها نكبت كل دواخله الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن القليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمروا بالمراحل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو معدومة بتاتاً. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويعرج خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الخلف، وربما يعود إلى مهارات أتقنها من قبل على نحو أفضل حين كان واقعاً تحت ضغط. والتوقف في حال معلوم نسيج عن نوع خاص من التكيف المرصّي (الباثولوجي)، مثل العيلولة dependency في ثبوتات شفوية أو جنسية كاذبة، أو دون جوانية، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والعصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الضغط إلى مراحل سابقة في النمو أمكن حلّها على نحو أفضل. والضغط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرّمة. إن الدافع لما لم يكن مقبولاً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبر عن نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخيلات في المرحلة الشفوية، والاسقاطات في المرحلة الاستية، وألوان الكبت وردود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه وحده. فبعد أن فارق بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة ١٩١١، ثم قلهمم اشتكل Wilhelm Stekel في سنة ١٩١٢، ثم كارل يونج في سنة ١٩١٤، ثم أوتو رانك Otto Rank في سنة ١٩٢٤.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة ١٩٣٨ ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في ٢٣ سبتمبر

فريجه

مراجع

- J.D.B. Walker: A Study of Frege. Oxford, 1965.
- Ch. Thiel: Sinn und Bedeutung in der Logik Frege's Meisen- Heim Glan, 1965.
- I. Angelelli: Studies on G. Frege. Dordrecht, 1967.

فريس

Jakob Friedrich Fries

فيلسوف ألماني من أنصار نقدية كنت ضد مثالية فشته وشلنج وهيجل.

ولد في باربي Barby (إقليم سكسونيا في ألمانيا) في ١٧٧٣/٧٢٣، وتعلم في الأكاديمية المورافية في تيسكي، مما جعله يتأثر بنزعة التقوى التي نادى بها الإخوة المورافيون، وعني خصوصاً بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كما درس فلسفة كنت بحسب تفسير رينهولد لها. وفي سنة ١٧٩٥ سافر إلى ليبسج حيث درس على يدي ارنست بلتزر Plattner. وتابع، منذ سنة ١٧٩٧ دراساته للرياضيات والفيزياء في بينا، حيث حضر أيضاً محاضرات فشته، وقد قال عن نفسه: «كنت أستمع إلى محاضرات فشته، وأكتب مذكرات، ثم أهرع إلى البيت وأكتب ردوداً عليها». وهذه الردود قد أدمجت في كتاباته التي هاجم فيها مثالية فشته وشلنج وهيجل.

وبعد اتمام دراسته في بينا، صار مربياً لأولاد في سويسره؛ ثم عاد إلى بينا في سنة ١٨٠١ حيث عين مدرساً في جامعتها، وحصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس برسالة عن العيان العقلي. واستطارت شهرته لما أصدر في سنة ١٨٠٣ (في ليبسج) رسالة هجومية بعنوان: «رينهولد وفشته وشلنج». وانتقل إلى هيدلبرج أستاذاً للفلسفة والرياضيات في سنة ١٨٠٥؛ وفي نفس السنة أصدر كتابه «العلم والإيمان والتنبؤ» (بينما سنة ١٨٠٥) وهو عرض سهل لمذهبه في الواقع. وفي العامين التاليين ١٨٠٦ - ١٨٠٧ أصدر مؤلفه الرئيسي بعنوان: «نقد جديد للعقل» في ثلاثة أجزاء، وفيه حاول تصحيح نقد كنت للعقلين النظري والعمل، وعرض فيه برنامجاً للاستبطان النفسي.

ثم عاد في سنة ١٨١٦ أستاذاً للفلسفة النظرية في

Gottlob Frege

رياضي ومنطقي ألماني. ولد في فسمار Wismar في ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٨، وتوفي في بادكلينين Bad Kleinen (في إقليم مكلنبورج) في ٢٦ يوليو سنة ١٩٢٥ وكان أستاذاً مساعداً في بينا منذ سنة ١٨٩٦. ويعد من كبار مؤسسي المنطق الرياضي. وقد أسهم في منطقة الرياضيات، ابتغاء وضع نظرية في الاستدلال الخالي من كل عنصر عياني. ولهذا سعى إلى استنباط المعاني (المفاهيمات) الرياضية من المعاني المنطقية واستمدادها من المنطق العام.

ذلك أنه وجد أن من الضروري إحكام التعريفات في الرياضة، وهذا لا يتم إلا بتخليصها من الاشتراك اللفظي المقترن باللغة العادية. ولهذا عني بالمنطق الصوري وسعى إلى إيجاد كتابة خاصة نجيبنا لشبهات اللغة العادية. لكن الرموز التي وضعها كانت من التعقيد بحيث اطرحت فيما بعد، وحل محلها تلك التي اقترحها بيانو ورسل وهوايتهد.

وفي كتابه «أسس الحساب» حاول أن يبين أن الحساب يمكن أن يُعد فرعاً من المنطق وأنه ليس في حاجة إلى التجربة كما زعم مل، ولا إلى العيان كما ذهب إلى ذلك أمانويل كنت.

مؤلفاته

- Begriffsschrift, Halle, 1879; neue Aufl.. Begriffsschrift und andere Aufsätze, Hildesheim, 1964.
- Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884 (2. Aufl. 1934; neue Aufl. Hildesheim, 1961.

«أسس الحساب: بحث منطقي رياضي في تصور العدد»
 - Grandgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 2 vols, Jena, 1893- 1903 (neue Aufl. 1 vol., Hildesheim 1962
 «القوانين الأساسية للحساب، مستنبطة بالكتابة التصويرية»
 - Kleine Schriften, hrg. von I. Angelelli, Darmstadt, 1967.

يشتمل على مجموع مقالاته في المنطق والرياضة.

المتعالى للمعرفة إلى بحث نفساني، إلى عملية استبطان ذاتي نفسي. ذلك أنه وجد عدم اتفاق منطقي ودوراً فاسداً في محاولة كنت تحقيق المقولات وإثبات مبادئ الذهن بإحالتها إلى «إمكان التجربة». إذ لو كانت هذه مبادئ حقاً، فلا حاجة بها إلى برهان، وأي برهان يساق لن يكون كافياً. ويرى فريس أن كنت وقع فريسة دعوى قديمة للعقلية، هي أن كل شيء يمكن أن يبرهن عليه وكل الحقائق يمكن أن تردّ إلى مبدأ واحد، هو عند كنت: فكرة التجربة الممكنة.

وليلوغ المبادئ الميتافيزيقية لا بد من عملية استبطان ذاتي، لأن هذه المبادئ تكمن «غامضة ومستترة» في أعماق العقل البشري. وشبه هذا الاستبطان الذاتي في الميتافيزيقا بالتجريب في الفيزياء. ولهذا يرى فريس أن كنت أساء فهم وظيفة الفلسفة النقدية والأحكام الخاصة بها، لأنه بينا الحقائق التي تسعى الفلسفة النقدية إلى الكشف عنها هي غير تجريبية وهي ضرورية، فإن النقد نفسه تجريبي وقابل للخطأ.

ويميز فريس ثلاثة أنواع من البرهان:

- ١ - البرهان، أو رد معرفة مباشرة إلى عيان (محض أو تجريبي)
- ٢ - الدليل، أو رد معرفة مباشرة إلى معرفة أخرى مباشرة.
- ٣ - الاستنباط، أو القيام بتحليل ارتدادي يرجع بمعرفة معينة إلى أصلها في المعرفة الميتافيزيقية المباشرة.

وفي نظريته في الطبيعة هاجم تنازلات كنت للنزعة الغائية، وقال بوجود آلية محضة في أحداث الطبيعة، بل وفي أمور الحياة والعلوم البيولوجية.

وفي دراساته النفسية مضى إلى البحث في الظواهر النفسية المرضية. وأكد التفرقة بين ما هو موروث وما هو مكتسب في أحوال النفس. وقرر وجود أساس فسيولوجي للأمراض العقلية والنفسية.

ومن تلاميذه المباشرين ينبغي أن نذكر E.F. Apelt (١٨١٢ - ١٨٥٩) الذي دافع عن تفسير فريس النفسي لفلسفة كنت. وقد أصدر في سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان: «أبحاث مدرسة فريس» استمرت عامين وكانت تهدف إلى نشر أبحاث في الفلسفة ذات نزعة علمية ونقدية. ثم قامت حركة إحياء لمذهب فريس قبيل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة، قام بها ليونرد نلسون في جنتجن (← نلسون).

جامعة بينا. ونشر في سنة ١٨١٨ (في هيدلبرج) كتابه: «الأخلاق»، وفيه أكد الحرية الفردية والمساواة السياسية بوصفهما نتيجتين ضرورتين لمذهب كنت في احترام الشخصية الإنسانية. وفي رسائله ومحاضراته في الاجتماعات الطلابية كان يدعو إلى قيام حكومة دستورية نيابية، ويهاجم النزعة المحافظة التي كانت تعتنقها الجماعات الطلابية السرية، كما كان يناادي بتوحيد ألمانيا. وبلغ هذا النشاط أوجه في احتفال فارتبورج Wartburg الذي أقيم في ١٨ أكتوبر سنة ١٨١٧، وكان مظاهرة سياسية قام بها الطلاب الأحرار، وأحرقوا فيها الكتب «الرجعية» - فجرّ عليه هذا التصرف غضب الحكومتين النمساوية والروسية، ودفع هيجل إلى السخرية منه ووصفه بأنه «زعيم جماعات السطحية والتفاهة»؛ وهاجم هيجل أيضاً الخطبة التي ألقاها فريس في ذلك الاحتفال فقال عنه أنه «زبد» التفكير الضحل». ولما انتصرت المعارضة المحافظة، وتسلمت على الملك كارل وأوجست، بدأت حركة قمع للأحرار، وكان فريس من ضحاياها، فأوقف عن عمله أستاذاً في جامعة بينا.

لكنه أعيد إلى منصبه هذا في سنة ١٨٢٤ وعاد أستاذاً للعلوم في سنة ١٨٢٤ والفلسفة في سنة ١٨٢٥ واستمر في منصبه حتى وفاته في بينا في ١٨٤٣/٨/١٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية: «فلسفة الطبيعة الرياضية» (هيدلبرج سنة ١٨٢٢)، «مذهب الميتافيزيقا» (هيدلبرج سنة ١٨٢٤) «متن مدرسي في الأنثروبولوجيا النفسية» (في مجلدين سنة ١٨٢٠، سنة ١٨٢١ في بينا)، «وتاريخ الفلسفة» (في جزئين، هله، سنة ١٨٣٧ - سنة ١٨٤٠).

فلسفته

ميّز فريس بين ثلاثة مواقف من الواقع هي: المعرفة، الإيمان، التنبؤ ahndung. إننا نعرف الأشياء كمظاهر تبدو للحساسية الإنسانية والفهم الإنساني. لكننا نؤمن بواقعية عالم من الفاعلين الأخلاقيين الحقيقيين الخاضعين لقوانين أخلاقية سرمدية. لكن ذهننا يدرك هذا العالم سلباً بوصفه تحديداً للعالم التجريبي، من خلال أفكار العقل. وعن طريق التنبؤ (أو الاستشعار) وهو شعور نزيه محض قريب من الشعور بالجميل والسامي نتحقق أن عالم المظاهر والعالم الواقعي الحقيقي ليسا عالمين منفصلين، بل هما عالم واحد، وأن الأول تجلٍ للثاني - إنه إسقاط متناهٍ للامتناهي في المتناهي.

لكنه بعد أن سار هكذا في إثّر كنت حوّل نقد كنت

وقد كان يمثل حياً عفيفاً للتفكير النظري وفي نفس الوقت يمثل شهوة عفيفة للعمل في مسرح العالم. فلو قارنا فشته بالمفكرين النظريين أمثال ديكارت واسينيوزا ولبنتس فإننا نجد فشته يمتاز بأنه كان مدفوعاً إلى جانب الدوافع النظرية بدوافع عملية حتى كان بطبعه أميل إلى العمل والنشاط العملي ولو قارناه بلبنتس نجد أن حماسه كانت بالغة إلى حد لا يمكن تطبيق مبادئه على الواقع العملي، ذلك لأن مثاليته المتحمسة باعدت بينه وبين المهارة العملية المؤدية إلى النجاح في الحياة، فلبنتس كان من الذكاء العملي المتلائم مع الظروف بحيث استطاع أن ينال مكانة ممتازة من الناحية السياسية إلى جانب مكانته الفلسفية. أما فشته فكان من التعلق بأهداب المثل العليا في السياسة والعمل بحيث لم يستطع أن يلائم بين السياسة والعمل ولذا لم يظفر بالمكانة التي كان ينشدها.

قال فشته عن نفسه: «إنني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين. إنني لا أستطيع الاقتصار على التفكير فحسب بل أريد العمل». وهو حين تلقى مذهب كنت لم يتلقه كتلميذ يتلقاه من أستاذه معداً من قبل، عليه أن يكشف نفسه وفقاً له، بل تلقاه في امتلاء إيماناً بأن له رسالة وأن لديه القدرة على تحقيق هذه الرسالة.

حياته

ولد فشته Johann Gottlieb Fichte في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ في قرية Ramenau من مقاطعة Oberlausitz. وكان أبوه وجده نساكاً للصوف كما كانت أمه ابنة تاجر في الصوف. وأمضى طفولته كما يمضيها أي طفل ألماني في قرية فتعلم القراءة والكتابة وساعد أباه في العمل في نول الصوف، وفي رعي بعض الحيوآن. ولكن نبوغ الطفل المبكر لفت الأنظار إليه وأطلق شهرته في القرية فالتفت إليه قسيس القرية واهتم بتوفير التعليم له. وابتداء من هذه اللحظة بدأ فشته يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة «مايسن» ثم في مدرسة «شوليفورتا» عام ١٧٧٤. وفي هذه القرية كان يحيا حياة منعزلة لأن معهد الشوليفورتا كان أقرب ما يكون إلى المدارس الدينية. وأحس فشته بسوء المعاملة من زملائه ولم يستطع البقاء. ففكر في الهرب للتخلص من قيود هذه المدرسة الرهبانية. فهرب منها متجهاً إلى هيمبورج؛ ولكنه في الطريق فكر فيما فعل. فعاد من جديد بعد أن بدأ الهرب، وأفضى لمدير المدرسة بالدوافع التي دفعته إلى الهرب. وسرعان ما انتظم في المدرسة وبدأت الحياة فيها تلائم نفسه.

مؤلفاته

- System der Metaphysik, 1824.
- Philosophische Rechts Lehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, 1803; Neudruck, 1914.
- System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, 1804.
- Wissen, Glauben und Ahndung, 1805; Neudruck, 1905.
- Neue oder anthropologische kritik der vernunft, 3 Bde, 1807
- System der Logik, 1811; Neudruck, 1914.
- Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde, 1820/21.
- Mathematische Naturphilosophie, 1822.
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 1837- 40.
- Politik oder Philosophische Staatslehre, 1848.

مراجع

- T. Elsenhans: Fries und Kant, 2 Bde, 1906.
- L. Nelson: J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1904.
- A. Kastil: Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, 1912.
- G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.
- R. Otto: Die Kantisch- Friesesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 2 Aufl. 1921.
- M. Hasselbatt: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit, 1922.

فشته

Johann Gottlieb Fichte

فيلسوف مثالي ألماني

يمتاز فشته من كنت وسائر الفلاسفة المحدثين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة.

من سبتمبر سنة ١٧٨٨م بدأ حياة التنقل والرحلات. فرحل إلى «زيورخ» في ١ سبتمبر سنة ١٧٨٨ ليكون مدرساً في أحد البيوت ثم ما لبث أن صادفته مشقات في هذه الوظيفة، فتركها واضطر إلى تغييرها. ولكنه استطاع في هذه الفترة القصيرة أن يعقد بعض الصلات التي عوضت عما لقيه من المتاعب في عمله التعليمي هذا. ومن بين هؤلاء الذين اتصل بهم لاهوتي ألماني هو أخيلس Achelis، كان هو الآخر معلماً خصوصاً في زيورخ، ثم شاعر سويسري هـ Escher وأفاد فشته من هذه الصلات فائدة بالغة. غير أن أهم شخصية عرفها في زيورخ هي لافاتير Lavater المفكر اللاهوتي السويسري الشهير صديق جيته ومن أكبر الأعلام في ذلك العصر. فبدأت في هذه الجواء الروحية تتكون شخصية فشته، ولكنه غادر زيورخ في مارس سنة ١٧٩٠ وانتقل منها إلى ليبسك حيث أقام بها عاماً. عاد فشته إلى ليبسك في ربيع سنة ١٧٩٠م ورأسه مليء بالأفكار والموضوعات المتصلة بمصيره. وهذه السنة، سنة ١٧٩٠، كانت حاسمة في تطوره الروحي: فقد بدأ يشعر بنقص في تكوينه الفكري، وبدأ يشعر في الوقت نفسه بقواه الروحية وبالاتجاه الحقيقي لتفكيره، وبدأ يفحص عن نفسه ووجد أن اتجاهه الحقيقي إلى الفلسفة. وبعد أن كانت علوم البلاغة تستحوذ على نفسه، خصوصاً وقد عرف منذ الصغر بملكة في الخطابة خارقة، سرعان ما أدرك خلل الخطابة من مضمون فلسفي يملؤها.

ما هي الفلسفة التي بدأ يتأثر بها؟ إنها الفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفس فشته في النصف الثاني من عام ١٧٩٠. كتب إلى صديق له في زيورخ يقول: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي عليّ أن أسلكه. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كنت، إنها فلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وتكبح جنوح الخيال عندي. إنها تعطي الأهمية للعقل وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الأرضية؛ لقد اتخذت أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتعلق بأمور خارجة عن نفسي، فأصبحت أعني أولاً بذاتي، وهذا هو الذي أعطاني الراحة، راحة لم أشعر بمثلها من قبل؛ لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس لهذه الفلسفة (فلسفة كنت) بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لعدة سنوات، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور، وتحتاج إلى من ييسرها».

وكانت سنة ست عشرة سنة حينها بدأ لسنج يكتب مقالاته ضد جيته الراعي في هبورج فوقعت هذه الأبحاث بين يدي فشته وهو في مدرسة شوليفورتا، فكان لها تأثير بالغ في التطور الروحي لفشته. ثم بدأ يهتم بالمناقشات التي كانت تدور والمساجلات التي كانت تثور بين كبار المفكرين في ذلك العصر. ثم ترامى إلى مسمعه شيء من أخبار فلسفة كنت فبدأ يهتم بها. وفي خريف سنة ١٧٨٠م انتهى فشته من دراسته الثانوية وبدأ دراسته الجامعية في جامعة جينا Jena ابتغاء دراسة اللاهوت. ولا ندري الكثير عما تم خلال السنوات التالية الثماني، وكل ما نعلمه أنه درس اللاهوت على يدي Griesbach كما درس الفيلولوجيا على يد شولتس Schultz؛ واستمع إلى محاضرات عن أسخيلوس الشاعر المسرحي المشهور. ثم انتقل إلى جامعة ليبسك وتابع دراساته هناك وتأثر خصوصاً بالمحاضرات التي ألقاها في اللاهوت Pezold وإن كانت هذه المحاضرات ذات نزعة جبرية واضحة. وبذلك ابتدأت دراساته الفلسفية الصحيحة، وقد قال له أحد القسوس الذين أفضى إليهم فشته بآرائه إنه على الطريق بأن يصبح إسبينوزياً. فعليه أن يدرس ميتافيزيقا «قلف» Wolf كمعقار مضاد للسم الذي دخل فيه من النزعة الإسبينوزية. وبهذا بدأ الاهتمام بمذهب قلف ودراسته بعناية.

والذي دعا ذلك القسيس أن يظن في فشته نوازع إسبينوزية هو أن فشته كان ينزع نزعة جبرية إذ كان ينكر في ذلك الوقت حرية الإرادة. والواقع أن رسائل فشته في تلك الفترة تدل على أنه كان يؤمن بنوع من الجبرية، وأن هذا المذهب يستهويه؛ ولكن هذه الجبرية لا تدل على أنه كان إسبينوزياً. وفضلاً عن ذلك فإن بضاعته الفلسفية، في ذلك العهد، كانت من الضالة بحيث لا يمكن أن نعهده ذا نزعة واضحة في أية ناحية. أما من الناحية الخارجية فقد أحس في هذه الفترة بمرارة الفقر مرارة بالغة، وقد كان بلا عون وسند محروماً من كل الموارد المالية التي نهيء لأمثاله العيشة السهلة، فلم يكن يستطيع شراء الكتب؛ ولهذا كانت تنقصه المراجع والقدرة على إكمال دراسته في الموضوعات التي تهتمه.

مرحلة التنقل

ولقد بدأ حياته العملية بأن كان مدرساً خصوصاً سنة ١٧٨٤ في أماكن كثيرة من إقليم «سكس». ولا ندري بالذقة المواضيع التي قام فيها بمهنته هذه المملة الثقيلة ولكنه ابتداء

سنة ١٧٩١ إلى مغادرة وارسو. وكان يهدف من هذه الرحلة حينها غادر وارسو أن يزور كونجسبرج Königsberg، ليعرف شخصياً ذلك الرجل الذي يدين له بتغيير حياته تغييراً شاملاً. فوصل إلى كونجسبرج في أول يوليو، وزار كنت في ٤ يوليو. وكان كنت في ذلك الحين في أوج شهرته وفي أخريات عمره، يفد إليه الناس من جميع أنحاء العالم ولكنه مع ذلك استقبل هذا الشاب المغرور دون مراسم، مما أثر في نفسه بعض التأثير. وحضر محاضرات كنت، ف شعر بخيبة أمل لأنه وجد محاضراته مدعاة إلى النعاس.

ولكن فشته استطاع بفضل هذه المقابلة أن يعرف الطريق. الذي يجب أن يبدأ بالسلوك فيه. لقد دله كنت على مذهبه الأخلاقي وعلى أهمية العقل العملي بالنسبة إلى الحقائق الدينية، لأنه عن طريق هذا العقل العملي يمكن إثبات العقائد الدينية، فكان لهذا أثر في توجيه فشته في هذا الاتجاه خصوصاً ويجب أن لا ننسى أن تكوينه حتى الآن كان تكويناً دينياً.

ولقد كان على فشته أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت وعلى الوحي الديني وكانت فكرة الوحي لم تشغل بال كنت حتى ذلك الحين ولم يكن مذهب كنت في الدين قد ظهر، وإن كان مشغولاً في ذلك الوقت بهذه المسألة، وكان العالم ينتظر رأيه في الدين بصبر نافذ. فوجد فشته في هذا الموضوع ما يوجه اهتمامه إلى هذه الناحية، إذ كان يستطيع فيها أن يبين أنه استطاع أن يفهم روح فلسفة كنت، وأن يسلك سبيله قدماً على الدرب الذي اختطه كنت بفلسفته النقدية. فاستقر عزمه على أن يقيم موقفاً في كونجسبرج. وفي خلال أربعة أسابيع استطاع أن يكتب بحثاً عن «نقد الوحي» أرسله إلى كنت في ١٥ أغسطس سنة ١٧٩١. وقرأه كنت ونظر إلى هذا البحث على أساس أنه كتب بروح الفلسفة الكنتية. ولكنه رأى فيه طريقة في الكتابة أدهشته. فاهتم بهذا الفتى اهتماماً بالغا ودعاه إلى أن يحضر مجلسه الخاص. وكتب فشته في يومياته عن هذه الفترة يقول: «الآن، والآن فقط تعرفت في كنت القسما التي تجعل من كنت ذلك الفيلسوف العظيم». وبدأ يتعرف أصدقاء كنت، وذاعت شهرته بينهم. خصوصاً وقد تعرف إلى أول شارح لنقد كنت وهو Borowski ولكن ضيق ذات يده اضطره إلى أن يترك كونجسبرج.

وبدأ التنقل من جديد فانتقل إلى «كركوف» حيث استأنف حياة التدريس الخاص. غادر «كونجسبرج» في ٢٦

ويردد فشته برسائله في ذلك العهد هذا المعنى مراراً، وبين التأثير العجيب الذي أحدثته فلسفة كنت في نفسه. إنه جامع الخيال، فما أحوجه إلى هذه الفلسفة القادة الكابحة التي هي فلسفة كنت! ولم تكن دراسة فشته لمذهب كنت مجرد تحول في حياته، بل كانت في نفس الوقت اعتناقاً للمذهب فلسفي. فقد تغيرت تصوراتها تغيراً جذرياً، ومشكلة الحرية قد وجدت الحل وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بإمكان الحرية بعد أن كان ينكرها في العهد الأول تحت تأثير النزعة الجبرية التي استولت على نفسه. وفي رسائله إلى أصدقائه في ذلك العهد ومنهم «أخيلس» يعبر عن الثورة الحاسمة التي انتابت أفكاره وتصوراتها، وعن تخلصه من النزعة الجبرية. قال:

«لقد أتيت من زيورخ إلى ليبستك برأس حافل بالمشروعات. وكلها أخفقت وتطابرت مثل فقاعات الصابون، ولم يبق في رأسي شيء. وألقيت بنفسي في الفلسفة وكان ذلك في فلسفتي الكنتية. وهنا وجدت الدواء لمصدر العلة عندي، وشعرت بلذة بالغة. وما أعمق الأثر الذي أحدثته هذه الفلسفة وخصوصاً الجانب الأخلاقي منها، وهو جانب يظل مع ذلك غير مفهوم دون دراسة نقد العقل المجرد!».

«والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تعبير». وكتب إلى Weissshulm يقول: «إني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت نقد العقل العملي. إن الأمور التي كانت تبدو لي غير قابلة للإنكار قد أصبحت الآن منكورة، والأمور التي كنت أؤمن بها قد بدت لي أنها كانت بغير دليل، بينما اتضحت لي المعاني الكبرى مثل: معنى الحرية المطلقة، والواجب... إلخ.

وكل هذا قد أشاع الهجة في نفسي، وما أروع ما في هذا المذهب من احتفال بمعنى الإنسانية! وما أعظم قوة هذا المذهب! وكانت أولى ثمار هذه العناية بفلسفة كنت أن بدأ في وضع شرح لكتاب «نقد العقل» كتبه في شتاء سنة ١٧٩٠ / سنة ١٧٩١م وكان عليه أن يظهر في أبريل عام سنة ١٧٩١ مما سيلفت الانتباه إليه ككتاب في الأمور الفلسفية قبل أن يعود إلى زيورخ، ولكن لم يتيسر نشره في ذلك الموعد، واضطر من أجل هذا إلى أن يؤجل عودته إلى زيورخ لمدة طويلة. واضطر إلى اتخاذ مهنة مدرس خصوصي مرة أخرى في مدينة «وارسو»، ولكنه لم يستمر في هذه الوظيفة لمدة طويلة. فبعد أن غادر ليبستك ووصل إلى وارسو في مايو اضطر في ٢٥ يونيو

التأثير الدرموية. وأخذ فشته مكان الصدارة بين الكتاب. وكان بطبعه الحماسي الخطابي ذا ميل إلى التفكير السياسي، فبدأ يكتب مقالات من أجل تصحيح أحكام الجمهور المتعلقة بالثورة الفرنسية. وطالب أمراء أوروبا بالسماح لحرية الفكر بعد أن ضغطوا على هذه الحرية فحرموا الناس من التفكير الحر. وأصدر كتيبين في هذا الموضوع ظهرا غفلين من اسمه وسيكون لهما فيما بعد أثرهما في تفكير فشته السياسي. وفي نفس الوقت كانت تنضج أفكاره الفلسفية. وكان مشغولا بنظرته في العلم؛ تلك النظرية التي رأى أنها الصورة الوحيدة التي يمكن أن تستخرج من الفلسفة النقدية. وفي شتاء سنة ١٧٩٣- سنة ١٧٩٤م ألقى أول محاضراته في زيورخ عن هذا الموضوع أي «نظرية العلم كما ينبغي أن تستنبط من فلسفة كنت النقدية» ألقاها أمام جمهور كبير كان من بينهم الكاتب الكبير Lavater. وقد كتب إليه في إبريل سنة ١٧٩٤م رسالة يمجدها فيها هذه المحاضرة؛ ويصف فشته بأنه ألمع مفكر عرفه حتى الآن. وبهذا انتهت إقامته في سويسرا، وانتهى ما يمكن أن يسمى عهد التنقل في حياته.

مرحلة الأستاذية

وبدأت المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة الأستاذية. ذلك أنه حينما دعى رينهولد Reinhold إلى شغل كرسي الأستاذية في جامعة كيل Kiel خلا كرسي الأستاذية في Jena واتجهت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كنتيا فينغني منح هذا الكرسي لكنني آخر. فاقترح المشرع Hufeland تعيين فشته لكرسي الفلسفة في جامعة «يينا» واهتم بهذا الاقتراح الشاعر العظيم «جيت» وحمل جيته أمير فامجار على إسناد هذا الكرسي إلى «فشته».

ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة ابتداء من شهر مايو سنة ١٧٩٤ وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتما كل الاهتمام بفلسفة كنت. ولكنه استطاع أن يعطيه طابعه الخاص، فكانت دورسه الأولى عن فكرة نظرية العلم، ودورسه الثانية عن أساس نظرية العلم الشاملة. وفي نفس الوقت كان يلقي محاضرات متنوعة في الأخلاق وفي نظرية العلم. وظفر عن طريق هذه المحاضرات بمكانة علمية رفيعة في جميع الأوساط العلمية في ذلك الوقت. وفي تلك الفترة بدأ يكتب مؤلفاته الأولى التي وضع بها الأساس لنظرية العلم. فالمؤلفات التي كتبها في سنة ١٧٩٤ كانت الأساس في نظرية العلم أما السنوات ما بين ١٧٩٦- ١٧٩٨ فقد أقام فيها نظرية

سبتمبر سنة ١٧٩١ متجها إلى كركوف ومن هنا بدأ يكتب أولى مؤلفاته ذات الشهرة؛ فكتب كتابا بعنوان «محاولة لنقد كل وحي» وظهر هذا الكتاب في إبريل سنة ١٧٩٢م. ومن المصادفة العجيبة أن اسم المؤلف لم يظهر على صفحة العنوان! لكن هذا الكتاب أثار هياجاً شديداً في جميع الأوساط في Jena: وكان الناس -كما قلنا- ينتظرون ظهور كتاب كنت عن الدين. فبدأ لهم- والمؤلف يصرح بذلك- أن هذا الكتاب محاولة لنقد كل وحي وقد كتب بروح كنت. فخیل إلى الناس- وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم المؤلف- أن مؤلف هذا الكتاب لا يمكن إلا أن يكون كنت نفسه. وكل الذين كتبوا عنه في ذلك الحين أكدوا هذا بكل ثقة ومجدوا الكتاب تمجيذاً بالغاً تحت وهم أن الكتاب لكنت. ولكن كنت اضطر إلى أن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مؤلف هذا الكتاب، وظهر تصريحه في ٣ يوليو سنة ١٧٩٣ وأعلن في هذا البيان أيضاً أن مؤلف هذا الكتاب هو فشته.

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبريراً لإمكان وقوع الخلط، هو أن هذا الكتاب ألف فعلاً بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دويماً في مختلف الأوساط فلم تمض سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يؤيده. والمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

ثم رحل فشته من «كركوف» وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت امتلأت نفسه حماسة لما كان يضح به العالم في ذلك الحين من المثل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣م، كان النضال على أشده بين القائمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرلن. لكن على إثر حركة الأرهاب التي أطاحت برؤوس الكثيرين، وعلى رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ المد ينحسر في سائر أنحاء العالم لما رأوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فأخذ الكتاب المتحمسون يعيدون النظر في هذه الثورة التي أدت إلى هذه

ألمانيا. ولعب فشته في هذه المعركة الوطنية دوراً خطيراً. فقد أحس بدوره في هذه المعركة ضد الغاصب الغازي، وهو نابليون. وبدأ يوجه خطاباً إلى الأمة الألمانية، خطاباً ستصبح فيها بعد من المؤلفات المشهورة جداً لفشته. واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت ألمانيا سنة ١٨١٣. ثم توفي فشته في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤.

مؤلفاته

بحسب الترتيب التاريخي لظهورها:

- ١- محاولة نقد كل وحى. ظهر في كونجسبرج، ١٧٩١؛
- ٢- مطالبة أمراء أوروبا بإقرار حرية الفكر، سنة ١٧٩٣؛
- ٣- تصحيح آراء الناس في الثورة الفرنسية، سنة ١٧٩٥؛
- ٤- نقد لكتاب «أنسيديموس». وهذا الكتاب في غاية الأهمية لأنه الأساس لمذهب العلم عند فشته، سنة ١٧٩٤؛
- ٥- فكرة مذهب العلم أو الفلسفة، سنة ١٧٩٤؛
- ٦- أساس مذهب العلم، سنة ١٧٩٤؛
- ٧- أساس خصائص مذهب العلم، سنة ١٧٩٥؛
- ٨- المدخل الأول إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛
- ٩- المدخل الثاني إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛ وقد وجهه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل؛
- ١٠- محاولة لعرض جديد لمذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛
- ١١- أساس الحق الطبيعي وفقاً لمبادئ مذهب العلم، سنة ١٧٩٦؛
- ١٢- مذهب الأخلاق وفقاً لمبادئ مذهب العلم، سنة ١٧٩٨؛
- ١٣- في كرامة الإنسان، سنة ١٧٩٤؛
- ١٤- محاضرات في مصير العالم (بكسر اللام)، سنة ١٧٩٤؛
- ١٥- حول الأساس لاعتقادنا في حكم الله للعالم؛ سنة ١٧٩٨؛

القانون والأخلاق على أساس نظرية العلم التي وضعها من قبل. فتبين للناس من هذه المؤلفات الأولى أن فشته هو خير خلف لكت. وسرعان ما أقرله بالفضل كثير من كبار العقول في ذلك العصر. «فريتهولد» أصبح من أنصار نظرية العلم عند فشته. وشلنج بدأ طريقه الفلسفي نصيراً لنظرية العلم عند فشته. وقام فريدرش اشليجل FR.Schlegel بمجد مؤلفات فشته بوصفها من أعظم إنتاج القرن الثامن عشر؛ وعدها نظيراً للثورة الفرنسية في أهميتها. وبدأت المجلات في Jena تجعل نفسها منبراً للدعوة لفلسفة فشته. وأصبح شغل الناس الشاغل في ذلك العهد أي في السنوات الست الأخيرة من القرن الثامن عشر، نظرية العلم عند فشته. لكن هذه الشهرة نفسها كانت السبب لجلب خصومات لا تنتهي، كما هو طبيعي.

فلقي مذهب فشته الكثير من المعارضات، وولد العديد من العداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قامت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتاب والمفكرين. وكان كفؤاً لها جميعاً، لأن مزاجه المناضل كان ولوعاً بالدخول في المساجلات والسير فيها حتى النهاية: ولم يكن يبدأ بالهجوم ولكن إذا هوجم فهو الليث عاديًا يسعى للقضاء على الخصم قضاء مبرماً. وقد بدأت هذه المساجلات في صورة خفيفة مع كاتب يدعى إيرهارد شمد Schmid ولكنها كانت مساجلة تافهة إذ أن خصمه كان ضئيل القيمة، وما لبثت الخصومات الأشد والأهم أن بدأت.

لقد سبق أن اتهم فشته بنوع من الإلحاد، ولكن هذه التهمة ما لبثت أن تبددت. أما هذه المرة سنة ١٧٩٤ فقد تدخلت السلطات فعلاً ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشعائر الدينية واضطر، لما صدر الحكم ضده، لتبديد هذه التهمة إلى الخضوع كما قال للسلطة. فمرت هذه العاصفة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم ثارت المشكلة الكبرى المسماة باسم مشكلة الإلحاد بعد ذلك بقليل وذلك في سنة ١٧٩٨. وبدأت النشرات الخالية من التوقيع تترى ضد فشته وصدر الحكم بإدانته. وعلى الرغم من استئنافه لهذا الحكم، فإنه لم يفلح في تبرئة نفسه على الرغم من تدخل كثير من الشخصيات الكبيرة المعاصرة لصالحه. فاضطر إلى مغادرة جينا Jena. وذهب بعد ذلك إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٧٩٩ ثم كانت الحرب بين بروسيا ونابليون، وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من

Jena وتؤلف النواة التي نمت فيها بعد فكونت مذهب العلم، وتنتهي في سنة ١٧٩٩.

الثالثة: من سنة ١٧٩٩م حتى وفاته في سنة ١٨١٤: وفيها يتغير مذهب العلم تغيراً ظاهراً، وتقع هذه المرحلة في المدة التي قضاها في جامعات إيرلنجن وكونجسبرج ثم برلين. وواضح من هذا كله أن جوهر فلسفة فشته هو مذهب العلم. ولهذا سنكرس له الجزء الرئيسي من الحديث عن فلسفته.

مذهب العلم عند فشته

قال فشته في مقدمة المدخل الأول للمذهب العلم في سنة ١٧٩٧:

«إن مؤلف مذهب العلم بعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة بعد ظهور كتب كنت النقدية. اقتنع اقتناعاً تاماً بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم (كنت) لإحداث ثورة في أفكار العصر فيما يتصل بالفلسفة وكل العلوم قد أخفق إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين قد فهم شيئاً مما قصده كنت. ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشاف الذي قام به هذا المفكر كنت وسبيل كل ما في وسعه في هذا السبيل». ويقول في موضع آخر:

«لقد قلت مراراً وأكرر أن مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب كنت أي أن مذهبي يعبر عن نفس وجهة النظر، وإن كان في سيره مستقلاً تمام الاستقلال عن عرض كنت لمذهبه. ولم أقل هذا لأتستر وراء شخصية كبيرة أو لكي أجد للمذهبي سنداً خارجي وإنا أقول هذا إقراراً للحق وإنصافاً للحقيقة».

ومن هذا يتبين أن فشته كان يؤمن ويقرر صراحة أن مذهبه هو مذهب كنت، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كنت من فلسفته. وإذا كان قد تواضع وقال إن مذهبه عرض جديد فقط لمذهب كنت، فإنه أراد أن يقول في نفس الوقت إن هذا العرض هو وحده الصحيح لمذهب كنت. أي أنه هو الذي فهم المغزى الوحيد الذي قصده كنت من وراء الفلسفة. وكنت لم يعرض إلا خطوطها الأولية أما فشته فهو الذي سيرضها عرضاً تاماً. ولكن هل هذا صحيح؟ أي هل مذهب فشته هو مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كنت؟

١٦- في مصير الإنسان، سنة ١٨٠٠؛

١٧- تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة، سنة ١٨٠١؛

١٨- ملامح العصر الحاضر، سنة ١٨٠٦؛

١٩- التنبيه على الحياة السعيدة؛ وهي محاضرات ألقاها في برلين سنة ١٨٠٦.

٢٠- خطاب موجهة إلى الأمة الألمانية، سنة ١٨٠٨.

ثم محاضرات عديدة تتعلق بمذهب العلم نذكر منها:

٢١- عرض للمذهب العلم، سنة ١٨٠١؛

٢٢- مذهب العلم: محاضرات ألقى عام سنة ١٨٠٤.

٢٣- تقرير عن فكرة مذهب العلم، سنة ١٨٠٦.

٢٤- مذهب العلم بشكل إجمالي، سنة ١٨١٠.

٢٥- وقائع الشعور، محاضرات ألقى في برلين في شتاء سنة ١٨١٠-١٨١١.

٢٦- مذهب العلم، محاضرات ألقى سنة ١٨١٢.

٢٧- مذهب العلم، محاضرات ألقى سنة ١٨١٣.

مراحل تطور فشته الروحية:

تطور فشته الفلسفي يستغرق السنوات الثلاث والعشرين الأخيرة في حياته منذ ابتداء دراسته لفلسفة كنت حتى محاضراته الأخيرة في مذهب العلم أي من سنة ١٧٩٠ حتى سنة ١٨١٣ ومن هذه الفترة أمضى قرابة تسع سنوات بمحاضر في الجامعات، في بينا Jena من ربيع سنة ١٧٩٤ حتى ربيع سنة ١٧٩٩؛ وأمضى صيف سنة ١٨٠٥ في جامعة «إيرلنجن»؛ وفي شتاء سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨٠٧ في كونجسبرج. وأمضى السنوات الباقية حتى وفاته في جامعة برلين، منذ إنشاء هذه الجامعة حتى وفاته. ونستطيع أن نميز في حياته ثلاث مراحل وفقاً لحياته الخارجية:

الأولى: تبدأ بدراسة فلسفة كنت، وتستمر حتى دعوته استاذاً في جامعة Jena من سنة ١٧٩٠، سنة ١٧٩٤.

الثانية: تبدأ من سنة ١٧٩٤ وقد أمضاها في جامعة

العملية ، بين الطبيعة المحسوسة ، والحرية النوميائية^(١) فإن هذا الفصل مرده إلى تصور عقلنا لا إلى حقيقة هذه المبادئ نفسها . لهذا قرر كنت في قرارة نفسه أن العقل واحد وليس ثنائياً والذي حمله على أن ينظر إلى العقل على أنه عقلان هو أن عقلنا قاصر لا يستطيع أن يدرك الوحدة القائمة بين العقل النظري والعقل العملي . وكنت في نقد الحكم يقرر وحدة الحرية والطبيعة ويتحدث عن الحرية التي تنشأ الطبيعة وتحقق نفسها عن طريق هذا الإنشاء . ومبدأ الغائية ليس مبدأ لتعيين الأشياء بل هو مبدأ للحكم المتعين أي هو مجرد وجهة نظر للحكم على الأشياء . ولكن وجهة النظر هذه تتفق مع ميل العقل بالطبيعة إلى أن يجعل نفسه في هوية مع المطلق . وهكذا نجد أنه ليس ثم تعارض جذري بين روح مذهب كنت وفلسفة فشته ولقد قال فشته : « إن المثالية النقدية التي هي الأساس في مذهب كنت ومذهبه يمكن أن تتخذ أحد منهجين : أ إما منهج كنت القائم على الارتداد التحليلي ؛ ب) أو منهج فشته القائم على البناء التركيبي . وهكذا نجد أنه ليس ثمة تعارض أساسي بين منهجي كليهما .

وإذا كان بعض المؤرخين قد أخذوا على مذهب فيشته أنه خيالي ودباليكتيكي وعابث وأنه مجرد تلاعب بالتصورات يفترض مقدماً ما يريد تفسيره ، فإن فشته يرد على هذا بقوله : إن الاتفاق بين الفلسفة أو المثالية وبين التجربة والقول بأن الاستنباط القبلي الخالص يقدم نتائج هي معطيات تحققها فيما بعد الملاحظة البعدية - نقول : إن هذا الاتفاق الذي طالما سخر منه البعض ليس أمراً منافياً لما يجري عليه الواقع ، حتى لو اتخذنا الطريق الآخر ، أي طريق التحليل ، للارتداد منه إلى التركيب .

والسبب في عدم إدراك الناس لهذه الحقيقة ، أي إمكان الاستنباط من المبدأ للوصول إلى تقرير الحقيقة الواقعية ، هو جهلهم بحقيقة الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة ليست علماً يدخل في ميدان الإدراك العام ، ولا هي علم مثل الرياضيات يمكن كل إنسان أن يتيقن منها ، وإنما الفلسفة طريقة للنظر أخرى ، لو أدركنا الأشياء من خلالها لتبين لنا هذا الارتباط بين ما يفضي إليه الاستنباط القبلي ابتداءً من

يخيل إلينا بادی الرأي أنه لا شيء أبعد عن مذهب كنت من مذهب فشته . مما جعل كنت نفسه يصرح بأن مذهب فشته ليس من مذهبه ولا من روح مذهبه في شيء ، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فشته لوجدناه تحدياً لروح كنت النقدية . إن مذهب فشته محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كنت طوال حياته إلى هدمها . فكيف نقول إذن إن فشته يمثل روح مذهب كنت؟! إن الخلاف بين كليهما من كل النواحي . فممن حيث نقطة الابتداء نجد فشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها . ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فشته يعتمد على الاستنباط القبلي . ومن حيث الغاية التي يمضي إليها نجد فشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ الواحد المطلق . إن منهج فشته يقوم على أساس «دباليكتيكي» يدعي أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق - وعلى العكس من هذا نجد نقد كنت .

إن كنت يبدأ لا من مبدأ بل من معطيات واقعية للشعور ولئن كانت هذه المعطيات ليست تجريبية عرضية ، فانها معطيات ضرورية كلية تؤلف الملك العام لكل أنواع الشعور . ثم يرتفع كنت من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادئ تفسيرها . وتبعاً لهذا وما دام قد بدأ من المعطيات الكثيرة فإنه لا يستطيع أن يعرف مقدماً عدد وطبيعة هذه المبادئ : فربما كانت كثيرة وربما لم تكن مطلقاً . ولا يستطيع نقد كنت أن يؤكد قبلياً هل هذه المبادئ عديدة مستقلة أو يمكن ردها إلى الواحد؟ وهل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ بل إن كنت ينتهي من تحليل هذه المعطيات الضرورية للشعور إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء ، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكرر من المبادئ لا يمكن ردها إلى أبسط منها . وهكذا نجد أن نقطة الابتداء والسير والانتهاى تختلف في كل من مذهبي فشته وكنت .

لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً كما يبدو لأول وهلة ذلك أنه إذا صح أنه لا يوجد لمذهب كنت نقطة انتهاء واحدة ، وأن الكنتية تبدو أنها تنتهي إلى ثنائية لا يمكن ردها إلى الوحدة ، فإن هذه الثنائية نفسها في نظر كنت ليست إلا علامة من علامات نقص عقلنا ؛ ولكن عقلنا في جوهره ينبذ هذا الفصل بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر

(١) أي المتعلقة بالشيء في ذاته Nouménale

المواقف التي إتخذها خلفاء كنت أنفسهم . إن هذا الموقف يتخذ نقطة إبتدائه من كنت ويحد سلفاً له عند رينهولد . وقد انتهى رينهولد إلى الاتفاق مع فشته في المرحلة الثانية من مراحل تطوره . كما نجد في موقف « أنسிடاموس » موقف التشكك المعارض لمذهب كنت وفي موقف سالمون ميمون النصير التشكك للفلسفة النقدية . فكان ثمة موقفان : موقف رينهولد من ناحية وهو الذي تأدى برينهولد إلى فلسفة في المبادئ أو العناصر Elemtarphilosophie ومن ناحية أخرى نجد موقف ميمون وأنسிடاموس التشكك في قيمة الفلسفة النقدية .

ولقد كان دور رينهولد أن يحدد الواجب على كل شارح لكننت أن يقوم به على نحو إيجابي ، بينما كان موقف أنسிடاموس وميمون أن يبينوا الموقف السلبي الذي يمكن أن يتخذ بأزاء نقد كنت . ومن هنا كان من الممكن أن يتعلم الإنسان من أنسிடاموس وميمون ما هو الاتجاه الذي ينبغي على الفلسفة النقدية أن تتخذه . وبهذا أمكن فشته أن يحدد موقفه سلبياً عن طريق أنسிடاموس وميمون وإيجابياً عن طريق رينهولد . وكان لا بد ، تبعاً لهذا ، من تنفيذ موقف أنسிடاموس من أجل إمكان الاستمرار في الفلسفة النقدية . وبعد هذا يمكن وضع الفلسفة النقدية على أساس سليم . وهذا ما فعله فشته سلبياً بالهجوم على أنسிடاموس ، وإيجابياً بوضع مذهب العلم :

العلم كمذهب: نظر كنت إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كل محكم الأجزاء لا يقبل أي ثغرات ، ولا أية زعزعة . ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها : « حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة » فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً لا يقبل الجدل والمعارضة فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية . أما التعارض بين المذاهب « الدوجماتيكية » فقد حلتها الفلسفة النقدية ؛ ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب « الدوجماتيكي » فإنه لم يحل حتى الآن فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهب التوكيدي « الدوجماتيكي » وبين المذهب النقدي . ولم يبق أحد بهذه المهمة بعد - هكذا يقول فشته ؛ فالأعمال التي تمت حتى الآن عرضية موقوتة . وكنت العبقري ، ورينهولد المنظم ، وميمون « الفائق » هم الأسلاف المهمون على هذا الطريق . فلنتساءل أولاً : كيف

مبدأ وما يشاهد في واقع التجربة . ومذهب العلم يريد به فشته أن يؤلف العناصر الضرورية للتجربة دون أن يحسب حساباً لمحتوى التجربة نفسها . إنه يسعى إلى الكشف عن المبدأ الذي هو الأساس في التجربة . فإذا ما كشف عن هذا المبدأ استطاع ابتداء منه أن يبين محتوى التجربة ، وأن يستنبط كله بطريقة قبلية . ومنهج فشته يقتضي وجود مذهب كلي كامل مقفل في داخل العقل ، ابتداء منه يستطيع أن يستنتج كل العناصر المكونة للعالم ، وبدون هذا المذهب القائم في العقل لن تصبح المعرفة الفلسفية الحقيقية كلية ، بل تضعف المعرفة في نسبة إلى غير نهاية ، ولن تبلغ اليقين أبداً . كذلك ستنتهي بدون هذا المذهب الواحد القائم - ستنتهي إلى مذاهب متعددة مغلق بعضها على بعض ، وتؤدي إلى معارف جزئية لن تكون تلك المعرفة الكلية التي فيها التفسير الكلي للكون ، أعني الفلسفة ، لأن الفلسفة هي التفسير الكلي للكون . وفكرة معقولة الأشياء لا تنفصل عن فكرة وحدة الأشياء . فرد الاختلاف والكثرة إلى الوحدة المطلقة هو الذي يجعل الأشياء معقولة . ولا بد أن نبين اعتماد الأشياء وتوقفها بعضها على بعض حتى تكون معقولة فالمعقولة لا يمكن أن تنتج إلا نتيجة لتوقف الأشياء بعضها على بعض ، أي بوحدتها وترباطها وتسلسلها .

بداية مذهب فشته

موقف فشته من أ - رينهولد : ب - وأنسிடاموس : ج - وميمون

لقد اهتم فشته بمعالجة موضوعات ثلاثة هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي . أما الموضوعان الأولان فهما : الايمان الوضعي في الدين ، والحق الوضعي في الدولة . والموضوع الثالث هو المعرفة الوضعية أو التجريبية . وهذا الموضوع الثالث هو الأساس في الفلسفة النقدية ، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم : أي كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه على أساس حقيقي ، لأن الفلسفة النقدية هي امتحان لقوى العقل ، من أجل معرفة طاقة العقل على الإدراك ومدى الصحة واليقين في تقديرات العقل . ولهذا كان الهدف الأساسي لمذهب كنت ومذهب خلفائه تأسيس المعرفة الكلية ابتداء من مبدأ واحد أحد .

والموقف الذي إتخذه فشته في هذا الموضوع لم يكن هو وحده صاحبه في ذلك العهد . بل أدت إليه كما رأينا من قبل

الأول : المبدأ الأساسي ، وهو الذي يتوقف عليه سائر المبادئ ، ومن يقينه يستمد يقين سائر المبادئ ، وبفضله نحكم سائر المبادئ .

الثاني : مذهب العلم أي ارتباط المبادئ بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً محكماً يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه وبقينه من يقين المبدأ الأساسي . ويمكن التعبير إذن عن هذين السؤالين الأساسيين بعبارة أخرى مثل : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم ؟ وحل هذا السؤال علم هو الآخر ، إنه العلم الذي يبين إمكان العلم ، وبعبارة أخرى ، إنه العلم بالعلم بوجه عام ؛ وفي كلمة واحدة : إنه مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام ، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً بئناً . ومهمة مذهب العلم تأسيس المعرفة وفقاً للمحتوى وللشكل ، أي تأسيس كل العلوم المحدودة التي يؤلف كل منها كلا متوقفاً على مبدأ أساسي . فلا واحد من هذه العلوم الجزئية قادر على أن يبرر مبادئه الأساسي ولا شكله المذهبي ، بل كلاهما يتسب إلى الشروط السابقة والتي تحتها يقوم كل منها بحل مهمته ؛ أي أن لكل علم مذهباً ؛ ولكن هذا المذهب يتوقف على المبادئ السابقة . وهذه المبادئ السابقة تتوقف على مبدأ واحد أساسي هو الذي تستمد منه مذاهب العلوم الجزئية يقينها وقيامها . ومذهب العلم وظيفته تحديد هذه المبادئ السابقة التي تقتضيها هذه العلوم الجزئية . فمذهب العلم عليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل ومن حيث المحتوى دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه ؛ وبعبارة أرسطية : إن العلوم تستمد مبادئها من علوم أسبق منها ، والبحث في مبادئ هذه العلوم الجزئية لا يتم في داخل هذه العلوم الجزئية ، بل ينتسب إلى علوم أسبق منها . ولكن أرسطو لا يتحدث عن مبادئ العلوم بل عن موضوعاتها ، وعن كون هذه الموضوعات مبرهنات عليها في علوم أسبق منها . ولكن مذهب العلم علم هو الآخر ؛ ولهذا يحتاج أيضاً إلى محتوى وإلى شكل ؛ وإلى أن يكون له مبدأ أساسي وارتباط تنظيمي منهجي . ولكن هذا المبدأ الأساسي والشكل والمحتوى لمذهب العلم لا يستمد من الغير كما في سائر العلوم ؛ بل يجب أن يستمد من نفسه . وهذا هو الفارق بين مذهب العلم بوصفه علماً ، وبين سائر العلوم . فكيف يصل مذهب العلم

يمكن أن تكون الفلسفة علماً ؟ إن العلم أمر واحد ؛ العلم كلي . ولا يمكن أن يكون العلم محكماً بغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلا يقينياً ثابت اليقين . وإذا لم يكن أحد هذه المبادئ أو القضايا يقينياً ، فإن الكلي يصبح هو الآخر غير يقيني وبالتالي لن يكون ثمة ارتباط محكم بين مبادئ العلم ؛ وبالتالي لن يكون ثمة علم . ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادئ ارتباط محكم ، ويكون لها جميعاً نفس اليقين ؛ لأنه لو حدث عدم اتفاق بين يقين أحد المبادئ ويقين مبدأ آخر ، فإن ارتباط هذه المبادئ لن يكون كلا ، أي لن يكون علماً .

إن طابع العلم هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه . وتبعاً لهذا يقتضي العلم الارتباط المحكم الواحد بين جميع المبادئ والقضايا . وما دام الأمر كذلك فيقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ : فإن كانت قضية يقينية فإن سائر القضايا تكون يقينية ، ولن تكون يقينية إلا بهذا الارتباط المحكم بين جميع الأجزاء . وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحداً ، لأنه لو كانت هذه المبادئ كثيرة فلن يبقى إذن طابع الارتباط الضروري أو طابع الكلية المحكمة قائماً . ولولم يكن هذا المبدأ يقينياً لما أصبح شيء بعده يقينياً . وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينياً قبل ارتباطه بالباقي ؛ لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول . فإن لم يكن يقينياً تمام اليقين لسرت في باقي المبادئ شائعة عدم اليقين . وهذا المبدأ الذي قلنا إن منه يستمد يقين سائر المبادئ والذي قلنا إنه يجب أن يكون يقيناً يسمى بالمبدأ الأساسي Grundsatz . وبدون هذا المبدأ الأساسي لن يكون ثمة علم ؛ وبدون وحدة المبدأ الأساسي الثابت اليقين فلن يكون هناك يقين في سائر المبادئ وبالتالي لن يكون ثمة علم ؛ لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتين ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام .

أولاً : كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي ؟

ثانياً : كيف يتقل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادئ ؟

حقاً إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادئ هو « المحتوى » الداخلي للعلم ، والتسلسل الضروري لسائر المبادئ هو الارتباط أو المذهب أو الشكل الخاص بالمبادئ . وعلى هذا فنحن بإزاء فلسفة فشته أمام أمرين رئيسيين :

إلى مبدئه الأساسي وإلى منهجه ؟ وأين يقوم مبدؤه الأساسي ونظامه ؟؟

إن مذهب العلم - كما قلنا - لا يمكن أن يبرهن على مبدئه الأساسي بالاستناد إلى مبدأ آخر وإلا لم يكن مبدأً أساسياً ، لأن المبدأ الأساسي هو الذي لا يستمد قيمته من غيره بل من نفسه ، وكذلك لا يستمد مذهب العلم من علم أعلى منه ، وإلا لم يكن مذهباً في العلم . والنتيجة المنطقية لهاتين القضيتين هي : أن المبدأ الأساسي في مذهب العلم لا يقبل البرهنة ضرورة ، ولكنه مع ذلك يقيني كل اليقين ، ولا يمكن أن يستمد يقينه من مبدأ آخر بل يستمد يقينه من نفسه ؛ يقينه ليس يقيناً غير مباشر ، أو بوسائل ؛ بل يقينه مباشر ، وبغير وسيط ، فكيف يتيسر هذا ؟ إن كل مبدأ يتحدد بواسطة محتواه [الموضوع والمحمول] وشكله أي الإرتباط أو الرابطة . فإذا كان المبدأ يتعين أن يكون يقينياً بنفسه ، فلا يمكن أن يتحدد محتواه أو شكله بواسطة مبدأ آخر ، بل ينبغي أن يكون يقينياً بنفسه . وهو المبدأ الأول المطلق وهو المبدأ الأساسي لمذهب العلم . ولو وجب أن يوجد مبادئ أخرى أساسية غير هذا المبدأ الأساسي ، فإن هذه المبادئ لن تكون أساسية بمعنى مطلق بل بمعنى نسبي . وكونها أساسية بمعنى نسبي أي أنها جزئياً تتحدد بالمبدأ الأساسي وجزئياً تستمد يقينها من نفسها .

والمبادئ الأساسية النسبية هي تلك المبادئ التي يتحدد فيها إما المحتوى وإما الشكل عن طريق المبدأ الأساسي ، وهذه المبادئ الأساسية النسبية لو كانت ممكنة لا يمكن أن تكون غير مبدئين . أحدهما يتعلق بالشكل والآخر يتعلق بالمضمون . ولهذا فإن مذهب العلم لا يمكن أن يكون له غير مبادئ ثلاثة رئيسية :

(أ) مبدأ أساسي مطلق .

(ب و ج) مبدآن نسيان أولان أساسيان .

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب .

تعيين المبدأ الأساسي ووحده :

وعلى هذا المبدأ الأساسي الأول المطلق يتوقف سائر المبادئ ، ويتحدد تبعاً له المبدآن النسيان التاليان له . وهذان كما قلنا يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى ، والآخر

عن طريق الشكل فحسب . أما سائر المبادئ بخلاف هذين المبدئين فتتحدد بالأول : إن من حيث الشكل ومن حيث المحتوى لهذا فإن توالى سائر المبادئ ونظام الكل يتوقف بأكمله على المبدأ الأساسي الأول المطلق وهذا النظام هو الشكل التنظيمي الذي يتحلّى به مذهب العلم ، ويستمد لا من الخارج بل من نفسه . إن مذهب العلم يستمد من نفسه محتواه وشكله ، وهو بالتالي يتأسس بنفسه في نفسه ولا يتأسس لدى أي علم آخر ، بل سائر العلوم تتأسس في مذهب العلم . صحيح أن لكل منها مبدأها الخاص ، ولكن هذه المبادئ الخاصة هي مبادئ لمذهب العلم أي أنها متضمنة في المبدأ الأساسي الأول ومؤسسة فيه . فهذا المبدأ الأساسي الأول ينبغي إذن أن يحمل محتوى كل العلوم في داخله ، وإذن فمحتواه هو المحتوى بمعنى الكلمة أو هو المحتوى المطلق للعلم بوجه عام .

واضح من هذا أنه ما دامت العلوم الأخرى تستمد مبادئها من مذهب العلم فهي متضمنة في مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم هو المحتوى حقاً وفعلاً ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى . وإذا لم يوجد مبدأ له هذه الصفة فإنه لن يوجد مذهب في العلم ، وبالتالي لن يوجد أساس ولا مذهب للعلم الإنساني . وبالجملة فإنه بدون هذا المبدأ الأساسي لا تقوم للعلم أية قائمة ، لأننا إذا افترضنا عدم إمكان وجود مثل هذا المبدأ في العلم فنحن بين إحدى خصلتين :

(أ) إما أنه لا يوجد مبدأ مطلق أول واحد له يقين مباشر وعليه تتوقف سائر المبادئ - وبالتالي سيكون العلم سلسلة لا تنتهي ؛

(ب) أو توجد مبادئ أساسية ، لا واحدة بل كثيرة لا ارتباط بينها ، أي توجد مبادئ أساسية منعزلة ، وفي هذه الحالة يتسلسل العلم في سلاسل عديدة لا نهاية لها ، منفصلة عن بعضها كل الانفصال . وإذا كانت السلسلة غير متناهية ، فانها لا تكمل أبداً ، وتصبح بغير أساس ، وبالتالي تصبح غير يقينية ، لأن من الممكن في توالي السلسلة أن يوجد مبدأ يقضي على يقين كل المبادئ السابقة .

لقد تبين لأنصار كنت أن « نقده » يؤدي إلى كثير من سوء الفهم نظراً لأصالة فكرته وجدة اصطلاحاته ، على الرغم من حرص كنت البالغ على تحديد ألفاظه . فقد فهم

توكيد هذين الشككين يتوقف على توكيد هذه الضرورة من قبل أما الالتجاء إلى التمييز بين العيان والتصور فلا يحل المسألة في شيء . فمن يفكر في ٣،٥ يفكر في الوقت نفسه في ٨ ولا حاجة به إلى عيان خاص .

كذلك نجد كنت ، في الحساسية المتعالية من « نقد العقل المحض » يقرر أن المكان والزمان شكلان للعيانات الخالصة الحسية ، مسنداً إلى قبلية هذه العيانات قبلية تستند بدورها إلى ضرورتها وكيبتها . فهنا أيضاً دور . إن نقد العقل يقول إن ضرورة المكان ناشئة عن كون الإدراك التجريبي لشيء خارج عنا يفترض إمكان امتثال المكان . لكن طالما كانت فكرة الامتثال والشكل الخاص بالامتثال البسيط غير محددتين وطالما لم نبرهن على أن المكان يجب أن يكون شكل امتثال الحس الخارجي فيما يتصل بامتثال الموضوعات الخارجة عنا ، فإن خصوم الفلسفة النقدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان ضرورياً لامتثال الأشياء الخارجية ، فإن إمكان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء نفسها التي تقع خارجاً عنا . وبعبارة أخرى . ضرورة المكان ناشئة عن الأشياء ، لا عن العقل .

ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات التي يحفل بها مذهب كنت إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب . ومذهب كنت النقدي يفترض اكتشاف هذا المبدأ لأنه مهد له بالنقد .

لهذا جاء رينهولد فكشف عن هذه القائض في مذهب كنت وبين ضرورة إيجاد مبدأ أساسي لا بد أن يكون ذا قيمة كلية ، وأن يكون بينا بنفسه ، ولا يفسر إلا بنفسه ، أعني مبدأ واحداً واحداً ، يصلح لكل علم ، وعليه تقوم « فلسفة العناصر » Elementarphilosophie التي رأى فيها رينهولد الفلسفة المنشودة . هذا المبدأ ضروري ، وضرورته مستمدة من نفسه ، ولذا يعبر عن واقعة Faktum يدركها الناس جميعاً من مجرد التأمل . وهذا إنما يتحقق في الشعور . ومبدأ فلسفة العناصر إذن هو الشعور Conscience, Bewusstsein . والشعور مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالامتثال . ولهذا يمكن صياغة هذا المبدأ الأول والأساسي هكذا : « الامتثال هو في الشعور متميز من الممثل والشيء الممثل ، وفي نفس الوقت على علاقة بهما » . وهذه القضية يقول رينهولد إنها قضية صادقة صدقاً كلياً لا يمكن أي شاك أن يشكك فيها . ومن يشكك فيها يفقد الشعور ذلك أن الشعور بالذات لا يتم إلا

المتناهيين من عبارة كنت : « المكان والزمان شكلان » أن المكان والزمان امتثالان ، ومن قوله : « الأشياء خارجنا لا نعرفها إلا كظواهر » أن الأشياء في ذاتها هي ظواهر لأننا لا نملك أن نعرف غير الظواهر . كذلك فهموا من قول كنت إن « الحقائق الأساسية في الأخلاق والدين لا تقبل البرهان » فهموا من هذا أن هذه الحقائق ليس لها مبدأ صحيح صحة كلية^(١) . والأفكار الجديدة التي أتى بها كنت قد أفضت هي الأخرى إلى عدم إدراك صحيح لدلوها ، لأن كنت لم يوضحها الايضاح الكافي الحاسم .

فتميزه بين الأحكام التركيبية والقبلية والأحكام التركيبية البعيدة ، وكذلك فرقته بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية كل هذا لا يبرره كنت تبريراً يقنع غير الكتنتين . إنه يقول إن الربط بين الموضوع والمحمول في الحكم التركيبي لا يقوم على المعطيات ، بل على شكل قبلية فينا هي التي تجعل التجربة ممكنة ، وأن وجود هذه الشكول يبرهن ويفسر أن التجربة هي امتثال لإدراكات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً . ولكن هذا القول لا يقنع غير أولئك الذين تصوروا التجربة على هذا النحو ، مع أننا نجد كثيراً من الفلاسفة يرون أن التجربة ليست إلا مجموع الإدراكات الحسية المتغيرة ولا تقدم لنا غير امتثالات لما هو متغير وما هو نسبي . أما الكلية والضرورية اللتان يعزوهما كنت إلى موضوعات التجربة فلا يمكن الكشف عنها إلا ببرهان تقوم به القوة المفكرة التي تتصور الأشياء كما هي في ذاتها . ومعنى هذا أن التجريبيين التقليديين - لوك ومدرسته - لا يمكن أن يقتنعوا بدعوى كنت هذه عن التجربة . صحيح أن كنت يلجأ إلى الرياضيات يستمد من أحكامها تأييداً لتعريفه للأحكام التركيبية قبلية ، لكن هذا اللجوء أيضاً يمكن الاعتراض عليه بأن الرياضيات نفسها ليست من الضرورية والكلية كما يزعم كنت وقد أثبت نقد الرياضيات في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن أنه ليس ثم ضرورة ولا كلية في الأحكام الرياضية . بل هناك تحصيل حاصل مستمر ، وأن القضايا الرياضية إن هي إلا فروض ميسرة وبديهياتها تعريفات مقنعة . ومعلوم أن التعريف من وضع العقل . ولا يستمد في هذه الحالة صدقه من الأشياء نفسها . والخلاصة إذن أنه لا يمكن الاستدلال على ضرورة الحكم التركيبي من شكل الحساسية ولا من شكل الذهن لأن

العقل .

الشعور إذن هو الذي يقدم لنا الوسيلة لتحديد المبدأ الأساسي .

ومن هنا بدأ فشته فلسفته كلها . فقد أثر فيه رينهولد تأثيراً بالغاً ، حتى إن مذهب العلم عند فشته نجد بذوره في « فلسفة العناصر » لرينهولد . لقد أخذ فشته عن رينهولد فكرة الاستنباط التركيبي ابتداء من مبدأ أول ، ووحدة الفلسفة كلها وحدة تامة ثابتة ، ونظرية الميول التي هي تؤلف نظرية العقل العملي والعلاقة بين الميل والامثال منظوراً إليها على أنها علاقة الواقع بالممكن . كذلك أخذ عنه نظرية العيان العقلي التي تسمح بأعلى مراتب الشعور بالذات ، والقول بفاعلية متأملة معاينة هي المصدر لكل الأشكال ابتداء من العيان حتى الأفكار .

عرف فشته أفكار رينهولد حوالي سنة ١٧٩١ أو سنة ١٧٩٢ ، وانعقدت أواصر الصلة بينهما في سنة ١٧٩٣ . وفي نوفمبر من هذه السنة الأخيرة كتب إلى رينهولد مبدئياً إعجابه بأفكاره ، وفي السنة التالية كتب إليه مادحاً كتابه عن « أساس المعرفة الفلسفية » خصوصاً مبداء الأول ، قائلاً إنه كتب أشياء مشابهة تماماً قبل أن يقرأ كتابه هذا ويستمر تأثير رينهولد في تزايد ، خصوصاً في محاولة فشته وضع نظام فلسفي كامل استنباطاً من مبدأ أول .

ما هذا المبدأ الأول الذي اكتشفه فشته ؟ إن المبدأ الأول عنده هو الأنا المطلق ، أو بلفظ آخر طالما استعمله فشته : Ichheit الذي هو الصفة المعنوية من « الأنا » ويمكن أن نستخدم له اللفظ : « الأنانية » الذي استعمله محي الدين ابن عربي بمعنى مقارب ، إذ ورد في رسالته عن الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية : « الأنانية : قولي أنا أنا » . ولكن فشته يفهم هذا الاصطلاح بمعنى ديناميكي ، أي يفهمه بأنه فعل العقل . ذلك أن فشته قد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي . لقد رأى أن الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود ، حتى ليجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة بالصورة التالية للتعبير عن موقف فشته : « إن عليّ واجباً ، فأنا إذن موجود » . والحق أن نقطة انطلاق فشته ليست من نظرية المعرفة ، بل من نظرية الأخلاق .

الأنا يضع نفسه ، لكنه لا يضع نفسه فحسب ، بل

بالامثال الذي تميز من الذات الممتلئة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشعر المرء بامثاله إلا بواسطة ما يمثله . ولا سبيل إلى إنكار الذات التي تمثل ، والموضوع الممثل . وأشد الناس إغفالاً في النزعة الذاتية مضطرون إلى التمييز في امتثالهم بين الأنا الذي يمثل ، وبين الشيء الذي يمثله هذا الأنا ، حتى لو كان هذا الشيء مجرد شيء متصور ، لأننا لا نقصد بالشيء الممثل أنه شيء يوجد خارج الذات ، بل كل ما نقصده هو أن عملية الامثال تقتضي ذاتاً تمثل شيئاً يمثل ، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها . والتمييز بين الذات والموضوع الممثل يتم في داخل الشعور نفسه . ويمكن تعريف كليهما بقولنا إن الذات هي ما يمثّل ؛ والموضوع هو ما يمثّل ؛ وكلاهما متميز من عملية الامثال نفسها . وفلسفة العناصر ينبغي عليها أن تبدأ من الامثال بصرف النظر عن الذات والموضوع ؛ ومن الامثال تستنبط ماهية ملكة المعرفة . إن الامثال كما قلنا ينبغي أن يتضمن عنصرين : أحدهما هو مادة الامثال وينظر الموضوع ؛ والثاني هو شكل الامثال ينظر الذات أو يتعلق بها . لكن ينبغي ألا نخلط بين المادة وبين الموضوع ، فالموضوع الذي يتعلق به الامثال يظل هو هو بغير تغيير ؛ بينما المادة تتغير . إن الموضوع خارجنا ، أما المادة ففي داخلنا . ولكن مادة الامثال ليست الامثال نفسها ؛ بل تصبح امثالاً بتطبيق الشكل عليها . فمثلاً بالنسبة إلى هذه القاعة : مادة الامثال هي المعطيات الحسية اللونية والضوئية والسمعية واللمسية والشمية الخ التي ترد إلى حواسي من الأشياء الموجودة فيها ؛ ولكن هذه المعطيات خليط غامض غير مرتب ، فيأتي الشكل ويرتبه في المكان والزمان ويربط بين أجزائه ربطاً عالياً . وبهذا يتم الامثال . ولهذا فإن لكل امثال مادة وشكلاً : وإن كانت هذه المادة لا يراها شيء حقيقي ، لأنها مجرد خليط من الإحساسات . وحتى الامتالات نفسها ليست صوراً للأشياء ؛ لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن امثالها ، بل امثالها هي مجرد صور لكيفية إدراكي للأشياء . لكن لماذا أتحدث إذن عن أشياء في ذاتها ؟ السبب في هذا أن الذات لا يمكن أن تقدم غير شكل ، ولا تستطيع أن تقدم مادة ، بل لا بد من أن تكون المادة معطاة لها . من أين تعطى لها ؟ من الأشياء في ذاتها . وحتى في امثال الذات لذاتها ثم مادة معطاة ، فلولا معطى مادة لكانت للذات قدرة على الخلق ، وإذا كان الشكل معطى هو الآخر فإن الذات صاحبة الامثال ستصبح لا شيء ، ولهذا ينبغي الاعتراف بوجود عنصرين في الامثال : أحدهما معطى ؛ والثاني يحدّثه

التجربة : سواء الداخلية والخارجية . فعلى الفلسفة إذن - بتعبير آخر - أن تقدم لنا الأساس لكل تجربة .

السؤال الأساسي إذن في الفلسفة في نظر فشته هو : ما هو الأساس في كل تجربة ؟ إن الفلسفة لا تسلك غير سبيل التجريد ، أي أنها ينبغي عليها - بحرية الفكر - أن تعزل ما هو متحد في التجربة ، أعني ما إليه تنتسب معرفتنا ، والعقل ، أي ما يقوم بالمعرفة . والفيلسوف يرتفع فوق التجربة بأن يعزل أحد هذين العنصرين المرتبطين الواحد عن الآخر بواسطة التجريد ، وبهذا يقوم الفيلسوف بمهمته . فإن جرد العقل من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو العقل في ذاته ، وبهذا يقرر المثالية ، وإن جرد الشيء من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو الشيء في ذاته وبهذا ينتهي إلى النزعة التوكيدية . فالمثالية والتوكيدية هما المذهبان الممكنان ، ولا بد من التعارض بينهما لأن المبدأ الذي يبدأ منه كل منهما مضاد للآخر . وليس في وسع أحدهما أن يقضي على الآخر ، لأن كلا منهما ينمو باحكام . والتوكيدية تقول إن كل ما يحدث في الشعور ناشئ عن شيء في ذاته ، حتى قراراتنا الحرة ، بل وحتى قولنا إننا أحرار . وهي تنكر استقلال الأنا ، وتجعل الأنا من نتاج الأشياء وعرضاً من أعراض العالم . ولهذا تفضي النزعة التوكيدية إلى المادية وإلى الجبرية .

أما المثالية فتستطيع تفسير التجربة على نحو آخر ، وذلك بأن ينظر العقل إلى الشيء في ذاته على أنه وهم وخيال . وتبعا لذلك يكون كل ما يستنبطه التوكيدي من الشيء في ذاته عديم القيمة .

وهنا تصبح المسألة على النحو التالي : هل ينبغي أن نضحى بحقيقة الأنا في سبيل حقيقة الشيء ؟ أو بالعكس نضحى بحقيقة الشيء في سبيل حقيقة الأنا ؟

والسبيل إلى الفصل في هذه القضية لا يمكن أن يكون العقل نفسه ، لأن القرار في ذلك لا يمكن أن يكون غير فعل إرادي يتحدد بالميل والمصلحة . والمصلحة العليا التي هي شرط لكل مصلحة أخرى هي فيها يتعلق بنا . وهذا بين عند الفيلسوف نفسه . فالمصلحة التي تقود كل فكر هي أن لا يفقد أنه في البرهان ، بل يؤكد ويحافظ عليه . والناس صنفان : صنف لا يرتفعون إلى الشعور الكامل بحريتهم واستقلالهم ، ولا يتعرفون أنفسهم إلا بقدر ما تعكسها الأشياء ، ولا يرون

يضع اللا - أنا ، لأن الواجب ليس واجبا في الخلاء ، بل واجب نحو الغير ، والالتزام الخلقي يفترض الغير ، ولهذا فإن الأنا يضع الأنا ويضع في الوقت نفسه اللا - أنا بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذوات أخرى وفي مجاله يقوم الأنا بواجباته . وفي هذا يختلف كل الاختلاف عن رينولد لأن البحث عن مبدأ أول عند رينولد ينشأ عن ضرورات إيجاد فلسفة متعالية ، أي عن اعتبارات متصلة بنظرية المعرفة . فالامتثال هو الذي يزودنا بالمبدأ .

يقول فشته في مستهل « المدخل الأول إلى مذهب العلم » :

« تأمل في نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مرديها . الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

« وأدنى نظرة في الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور ، والتي يمكن أن نسميها أيضاً امتثالات : فبعضها يبدو لنا مستنداً كله إلى حريتنا ، ولا نستطيع أن نعتقد أن ثمة شيئا خارجا عنا يناظرها . بل يبدو لنا خيالنا وإرادتنا حرين . وبعضها الآخر نعزوها إلى حقيقة مستقلة عنا ينبغي أن نقرها ، وكأن هذه الحقيقة نموذج لها ، ونعتقد أننا ملزمون بالإقرار بهذه الامتثالات ما دامت تتفق مع تلك الحقيقة . ولا نرى أنفسنا في المعرفة أحراراً بالنسبة إلى محتويات هذه الامتثالات . ونقول بايجاز : إن بعض امتثالاتنا يصحبها شعور بالحرية ، وبعضها الآخر يصحبها شعور بالضرورة .

« ولا محل - عقلا - للتساؤل عن السبب في كون الامتثالات المتوقفة على الحرية هي على هذا النحو وليست على نحو آخر ، لأن مجرد القول إنها متوقفة على الحرية ينفي السؤال عن السبب ، إنها هكذا لأنني حددتها كذلك ، ولو حددتها على نحو آخر لكانت على نحو آخر .

« لكن السؤال الجدير بأن يسأل هو : ما هو الأساس (أو السبب) في نظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة ؟ وما هو السبب في هذا الشعور بالضرورة نفسه ؟ والجواب عن هذا السؤال هو مهمة الفلسفة ، وليست الفلسفة شيئا غير العلم الذي يحل هذه المشكلة . ونظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة يسمى أيضاً :

جملة، بل بفعل، هو فعل الشعور الذاتي الذي فيه تدرك الذات ذاتها إدراكاً متوصلاً لا ينقطع. ومن هنا كان شعار فلسفة فشته هو ذلك الذي اتخذته فاوست في رواية جيته: «في البدء كان الفعل».

ولا بد من التفرقة بين الأنا بوصفه فرداً، وبين الأنا بوصفه شعوراً بالذات. فأننا بوصفي فرداً نتحدد من حيث ميلاده وتكوينه الجسماني والعقلي إنما أنا كذلك نتيجة أسباب ليست هي إنا، لأنها ليست فعاليتي الشعورية الخاصة، إنها أمور تتعلق باللا أنا والعالم الخارجي والظروف المحيطة. أما أنا بوصفي شعوراً بالذات، فأننا من فعل نفسي وذاتي. وهذا الفعل يغير أحوالي، ويجعل مني كائناً آخر غير الذي كنته، إنه يحيل اعتمادي إلى حرية وهذا التغيير ليس تغييراً في الظروف الخارجية، بل تغيير في أعماق عمائق جوهرية، ورجوع إلى الأصل الأصيل في نفسي، إنه مولد جديد لذاتي.

والعقل من شأن الإرادة: العقل قرار وتصميم. وهذا العقل الذي تقوم به الذات هو تصميم من ذاتي، لا يمكن أن يبرهن عليه لي، بل لا بد من أن ينبثق من نفسي. ولهذا يطالب فشته بالمطلب التالي: «ضع ذاتك، وكن على وعي بها، وارغب في أن تكون مستقلاً بذاتك، واجعل نفسك حراً، هنا لك يصبح كل ما هو أنت وكل ما تفكر فيه وكل ما تفعله، كل هذا يصبح في الحقيقة فعلك أنت».

العقل هو مبدأ الحرية وغايتها، وفكرة الحرية هي مبدأ مذهب فشته وغايتها. ولهذا كتب إلى رينهولد يقول: «إن مذهبي من بدايته إلى نهايته ليس إلا تحليلاً لفكرة الحرية، ولن يدخله أي عنصر آخر يمكن أن يتعارض مع الحرية»^(١). والحرية عند فشته ليست حالة Zustand، بل حياة حافلة وفعالية منتجة.

ومع الأنا ترتبط سلسلة من الأفعال التي تعد بمثابة شروط للشعور الذاتي وكل الأفعال التي يبسطها مذهب العلم عند فشته تتسبب إلى الشعور بالذات كما تتسبب الشروط المتعالية للمعرفة عند كنت إلى التجربة. وارتباط هذه بالشعور الذاتي ارتباط ضروري، حتى إنك لورفعتا لرفعت في الوقت نفسه الشعور الذاتي. ولهذا يقرر فشته أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل ضروري. وبعد أن كان كنت يتساءل: ماذا ينتسب إلى التجربة؟ أت فشته فتساءل: ماذا ينتسب إلى الشعور بالذات؟ تلك هي مسألة المسائل في مذهب العلم.

في أفعالهم غير آثار للعالم الخارجي: وهؤلاء هم التوكيديون بالفطرة. والصنف الثاني مقتنعون باستقلال أناهم وكفايتهم، ولا يسعون لسندهم بالعالم الخارجي، ففي باطنهم الغنية والكفاية: وهؤلاء هم المثاليون بالفطرة. الصنف الأول يؤمنون أولاً بالأشياء، وبعد ذلك يؤمنون بأنفسهم والصنف الثاني يؤمنون أولاً بأنفسهم، وبعد ذلك يؤمنون بالأشياء. وما يختاره المرء من فلسفة يتوقف على ماهية الإنسان. لأن المذهب الفلسفي ليس أداة ميتة يمكن أن نأخذها أو أن ندعها كما نشاء، بل هو أمر يتخذه الإنسان وتعتقه نفسه.

ولنبرهنه على عدم كفاية موقف التوكيدي يقال له: إنك لا تستطيع أن تفسر الامتثال بواسطة الشيء في ذاته. إن من شأن العقل أن يدرك ذاته بذاته. فسواء لديه أحدث الأحوال أم عاناها ففي كلتا الحالتين يشعر بأنه يحدث أو يعاني، أي أن العقل يوجد لذاته، وفيه سلسلة مزدوجة مؤلفة من الوجود والإدراك، من الواقع والمثال. أما الشيء فلا يوجد لذاته، إذ ليس فيه غير سلسلة واحدة هي سلسلة الواقع، سلسلة ما هو موضوع. ومبدأ العلية الذي يهيب به التوكيدي لا يفسر شيئاً. إنه يفسر كيف تنتقل القوة من حد إلى حد آخر في سلسلة واقعية، ولكنه لا يستطيع أن يفسر الانتقال من الوجود إلى الامتثال. إن الوجود يمكنه على أحسن تقدير أن يفسر الوجود ولكنه لا يستطيع أن يفسر ما يقابله وهو العقل. ولهذا لم يبق من سبيل للفلسفة غير المثالية.

والمثالية تفسر أحوال الشعور عن طريق فعل العقل. والعقل فعال وليس منفعلاً. لأنه أولي أصيل. إن العقل في جوهره الأصيل فعل Tun بل لا ينبغي أن نسميه ذاتاً فعالة! ein tätiges لأن هذا يجعلنا نفترض وجود شيء العقل خاصته. إن العقل فعل خالص.

والشعور بالذات فعل لا يقوم به أحد غير الذات نفسها، بل ينبغي على الذات أن تقوم به هي نفسها، ولا تقوم به مرة لكي يصبح فعلاً واحداً حدث مرة في الماضي، بل هو شعور متجدد باستمرار، على الذات أن تقوم به على الدوام. هذا الفعل هو الذي به يصبح الإنسان بوصفه إنساناً كما هو بذاته: إنه تعبير عن الذات الأصلية المستقلة الحرة وهو الفعل الأصيل الأول، اليقيني إلى أقصى درجة، ومن يقينه تستمد سائر الأمور يقينها، ولهذا فإنه مبدأ الفلسفة. ومن هنا تبدأ الفلسفة حقاً، وكل نقطة ابتداء أخرى تقود إلى مصاعب لا تنتهي. وهكذا يتبين لفشته أن الفلسفة لا تبدأ بقضية أو

المبدأ الأول

المبدأ الأول والأساسي لا يمكن أن يبرهن عليه، إنه الأساس لكل تجربة ولكل شعور. ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الشعور وتجربته من كل ما لا يرتبط به ارتباطاً ضرورياً.

والواقعة البسيطة من وقائع الشعور التي يجدها التأمل هي القضية: $A = A$ وهي يقينية واضحة لكل شعور. ولكن ليس معنى هذه القضية أن A موجودة، إنما نقول فقط: إذا وضعنا A فقد وضعناها. ووضعها ليس ضرورياً. فإذا جردنا A من A ما ليس ضرورياً فلا يبقى إلا صورة لوضع، أي الارتباط الضروري وهو: إذا وضعت A فقد وضعناها. وهذا الارتباط الضروري لا يقوم في A ، لأن وضعها ليس ضرورياً، بل يقوم فيها يتم به الارتباط: إنه موضوع في «الأنأ» وإذا وضع شيء في الأنأ، مثل A ، فإن القضية $A = A$ أو أن هذا الشيء (الموضوع في الأنأ) مساو لنفسه. وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان ما وضع فيه A مساوياً لنفسه، أي فقط بشرط أن يكون $A = A$. أنا. والقضايا التالية متساويات: $A = A$ أنا = أنا هو أنا = أنا موجود.

وإذا لم تصح القضية $A = A$ فلن يصبح أي حكم ممكناً. فالقضية $A = A$ لا تصح إلا بشرط صحة لقضية: $A = A$ أنا (أنا هو أنا). ومعنى هذا أن القضية «أنا موجود» هي الشرط الأساسي لكل حكم. وهكذا فإننا إذا تأملنا في حقيقة الشعور وجردناه من كل ما ليس ضرورياً له لبقيت لدينا كواقعة أساسية القضية: «أنا موجود» ونحن ندرك هذه القضية أولاً على أنها تعبير عن واقعة، إذا ما نظر فيها بإمعان أكبر تبين أنها فعل الوضع الذي يضع نفسه بنفسه، لأنه لا يمكن أن يكون من نتاج أي شيء آخر غير نفسه. فالفعل ونتاج الفعل هنا شيء واحد ولهذا فإننا نقول عن القضية: «أنا موجود» أنها فعل فاعل.

(أ) إننا نحكم بواسطة القضية $A = A$. وكل حكم، وفقاً للشعور التجريبي، هو فعل من أفعال العقل الإنساني، لأنه يملك كل شروط الفعل في الشعور الذاتي التجريبي، الواجب توافرها في التأمل.

(ب) وهذا الفعل أساسه شيء لا يقوم على أساس أعلى، هو $S = A$ أنا موجود.

(ج) وتبعاً لذلك فإن الموضوع وضعاً بسيطاً، القائم على نفسه. هو أساس لفعل ما (وسيتبين من مذهب العلم كله

أنه: لكل الأفعال) للعقل الإنساني، وتبعاً لذلك أيضاً فهو طابعه الخالص: الطابع الخالص للنشاط في ذاته: بصرف النظر عن الشروط التجريبية الخاصة به.

وعلى هذا فإن وضع الأنأ لنفسه هو نشاطه الفعال. إن الأنأ يضع نفسه، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، وبالعكس: الأنأ موجود، ويضع وجوده، وبعض وجوده الخالص. إن الأنأ هو نفس الوقت الفاعل، ونتاج الفعل، هو الفعال، وما ينتج عن النشاط الفعال والفعل ونتاج الفعل شيء واحد، ولهذا فإن: «أنا موجود» تعبير عن فعالية، تعبير عن الفعالية الوحيدة الممكنة كما سيتبين ذلك من مذهب العلم كله^(١).

إن الأنأ لا يمكن أن يوضع إلا بنفسه: أي أنه أصيل، يضع نفسه بنفسه، ولا يرجع إلا إلى نفسه. الأنأ بالضرورة هو للأنأ.

ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية
الأنأ يضع أصلاً وجوده هو فقط.

ذلك أن الشعور هو شعور بشيء. ما فثمة ذات تشعر، وموضوع يشعر به. ولا يمكن إدراك الشيء إلا بإدراك أن ثمة ذاتاً هي التي تقوم بعملية الإدراك. فكيف تضع الذات شيئاً إن لم تكن الذات موضوعاً من قبل؟ «فتفسير الأساس في كل وقائع الشعور التجريبي هو أنه قبل كل وضع في الأنأ يوضع الأنأ نفسه»^(٢).

ولما كان الأنأ يضع نفسه بنفسه ومن أجل نفسه ففعله يرتد على نفسه. وعلى هذا فإن اتجاهه إلى المركز، لكن الاتجاه إلى المركز لا يتم إلا إذا افترضنا أيضاً اتجاهها إلى الخارج. وهذا الفعل المتجه إلى الخارج هو القوة الباطنة الخالصة المؤلفة لكل جسم مادي. ولكن الجسم لا يوضع إلا بالنسبة إلى عقل خارجه، بينما الأنأ ينبغي أن يضع نفسه من أجل نفسه كأنه موضوع بنفسه، أي أنه فعل متجه إلى الداخل. فالعقل المتجه إلى الداخل (الأنأ الذي يتأمل) والفعل المتجه إلى الخارج (الأنأ الذي يجري عليه التأمل) مختلفان، ولكنها

J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Felix (١) Meiner, 1956, S. 15 — 16

(٢) الكتاب نفسه، الطبعة المذكورة، ص ١٥

يقومان معاً في جوهر الأنا.

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعيينات الشعور الواقعي، إذ الشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص، ولهذا فلا بد من القول بفعل آخر بخلاف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره.

ذلك أن الفعل لا يستطيع أن يفكر في ذاته دون أن تكون ثمة علاقة مع شيء معقول، فلا أنا بدون لا- أنا يكون موضوعاً للتفكير. والسبب في هذا أن الامتثال يقتضي وجود الأنا والللا- أنا معاً. ووظيفة الللا- أنا هي أن يمكننا من تشييد نظام التجربة.

وهذا المبدأ الثاني، وهو الللا- أنا، مطلق هو الآخر، ولا يمكن البرهنة عليه ولا استنباطه. ولهذا يبحث عنه بنفس المسلك الذي بحثنا به عن المبدأ الأول، أعني التأمل الباطن المباشر الذي يصنع القضية المتساوي (لا-أنا) هي ليست = أ. فإذا جردنا من محتوى أ ما ليس بضروري، فلا يبقى غير وضع المقابل أي صورة المقابلة. فهذه القضية ضرورية لا بسبب محتواها، بل بسبب صورتها: ولهذا فإن صورة المقابلة أصيلة مثل صورة الوضع، إنها تشير إلى فعل أصيل للأنا لا يمكن اشتقاقه من غيره. إن فعل المقابلة معناه وضع مقابل للشيء ولا بد أن يكون الشيء موجوداً أو مفروضاً من قبل حتى يمكن وضع مقابله. والمبدأ الذي يعبر عن فعل المقابلة هو المبدأ الأساسي الثاني، ويمكن صياغته هكذا:

الأنا يضع الللا- أنا^(١)

وقد أدى هذا الللا- أنا إلى كثير من سوء الفهم لفلسفة فشته. لأن هذه العبارة: «الأنا يضع الللا- أنا» تحتل عدة أنواع من الفهم. إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنا هو نحن، والللا- أنا هو الأشياء الخارجة عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الأنا يخلق العالم! أي أن فشته يقول عن الأنا إنه خالق الأشياء. ومن هنا صرخ الناس: إن هذا تمجيد ولفاد. والحملة على فشته في أزمة الإلحاد المشهورة إنما انصبت على هذا المبدأ الثاني مفهوماً على النحو الذي ذكرناه.

وفضلاً عن ذلك قالوا: ما دام الللا- أنا هو الأشياء

الخارجة عنه، أي الأشياء في ذاتها، أليس من التناقض إذن أن نعزو إلى الأنا شيئاً لا يضعه الأنا؟ أليس معنى هذا أن فشته يقول: الأنا يضع شيئاً لا يمكن الأنا أن يضعه أبداً؟ وأن الأنا يتوقف عليه شيء هو بحسب حقيقته مستقل كل الاستقلال عن الأنا؟ أليس هذا خلفاً وإحالة؟!.

ولكن فشته- كما أوضح كونو^(٢) فشر- لم يقصد هذا المعنى أبداً ولا يمكن أن يقصده. لأن مذهب العلم قد قضى منذ البداية على فكرة الشيء في ذاته بوصفه جوهرًا متميزاً من الأنا. ولا يتحدث فشته أبداً عن الشيء في ذاته بهذا الوصف. إن كل ما يتميز من الأنا هو الللا- أنا، كما أن كل ما يتميز من أ هو لا- أ. ولكن لكي يمكن تمييز شيء من أ فلا بد أن يكون لدى فكرة عن أ. فليس ثم لا- أ بدون أ. وبالمثل: موقف لا- أ من أ هو بعينه موقف الللا- أنا من الأنا. فليس ثم لا- أنا بدون أنا. وعلى هذا فإنه إذا لم يوضع الأنا، فلا يمكن وضع الللا- أنا. وإذن فالللا- أنا مشروط بالأنا. ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط. وعلى هذا فإن ما لا يكون ممكناً إلا بشرط الأنا، لا يمكن أيضاً أن يوضع إلا بواسطة الأنا ولهذا فإن المبدأ القائل: «بغير أنا لا يكون ثم لا- أنا» يساوي المبدأ القائل: «الأنا يضع الللا- أنا».

ويقول كونو فشر إنه لا يحق للمرء أن يفكر في أشياء وموضوعات وامتنالات فيما يتصل بهذا المبدأ الثاني، بمعنى أن ثمة أشياء في ذاتها موجودة خارجنا. ولهذا فينبغي أن نأخذ الأشياء كما يمكن أن تفهم، وعلى هذا النحو فقط، أي على أساس أنها ما يتميز من الأنا. «إننا نفهم من الأشياء: الطبيعة بوصفها موضوعاً، والعالم بوصفه امتثالاً، العالم الموضوعي. وهنا يتساءل المرء: بآية شروط تكون الأشياء بهذا المعنى، وهو الوحيد الذي ينبغي أن تفهم به- تكون الأشياء ممكنة؟ وبأي شروط توجد الطبيعة، بوصفها موضوعاً، والعالم الموضوعي، عالم الامتنال؟ إن لم توجد موضوعات، لم توجد طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا أي عالم موضوعي. تحت أي شرط تكون الموضوعات ممكنة؟ تحت شرط الذات، التي لها وحدها يمكن وجود الموضوع. إذ الموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات، أي ما يتميز منها. وهكذا نجد أن الموضوع هو الللا- أنا بشرط الأنا. فيدون الأنا لا يوجد لا- أنا وبدون الأنا

(٢) Kuno Fischer: Fichtes Leben, Werke und Lehre 4. Aufl. S. 322— (٢) 324. Heidelberg, 1914

(١) — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Teil, I, S 2, S. 101— 105. Ed. 1834— 1846 (26— 25 ed. 1956)

فينبغي وضع كل شيء في الأنا مما هو موضوع فيه. والمبدأ الثاني الموضوع في الأنا ينبغي في نفس الوقت أن يوضع وأن لا يوضع فيه. وتبعاً لذلك لا يعود الأنا هو الأنا وتكون لدينا المتساويتان التاليتان:

$$\text{الأنا} = \text{اللا أنا} \quad \text{اللا أنا} = \text{الأنا}$$

إن الأنا واللا أنا يرفع كلاهما الآخر، ولكنها لا يرفع كلاهما الآخر فعلاً، وإلا لأمكن رفع الأنا نهائياً، وهذا يناقض المبدأ الأول القائل أن الأنا يوضع الأنا. ذلك لأنه إذا رفع الأنا لانتفى الشرط الذي به وحده يكون اللا أنا موجوداً، وإذا رفع اللا أنا لناقض ذلك المبدأ الثاني. فإذا تقرر أنه لا يمكن رفعهما كلية، لم يبق إلا إمكان رفعهما جزئياً، أي أن يجد كلاهما من الآخر، والحد رفع جزئي. ولهذا فإن الصورة الوحيدة للرفع بين الأنا واللا أنا هي التحديد. ولكن التحديد يفترض إمكان التقسيم حتى يجد جزء دون جزء. فبهذه القابلية للتقسيم وحدها يمكن التوحيد بين الأنا واللا أنا. وعلى هذا فإن الفعل الثالث هو التوحيد بين الأنا واللا أنا. ولهذا يمكن صياغة المبدأ الثالث هكذا^(١):

«الأنا يوضع في الأنا أنا قابلاً للقسم في مقابل الأنا القابل للقسم»:

فالمبادئ الثلاثة لمذهب العلم هي:

- ١- «الأنا يوضع الأنا».
- ٢- «الأنا يوضع اللا أنا».
- ٣- «الأنا يوضع في الأنا لا أنا قابلاً للقسم في مقابل الأنا القابل للقسم».

بناء مذهب العلم

وبهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، فما عداها من مبادئ إن هي إلا استنباطات منها.

فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللا أنا بتجديد متبادل لكليهما للآخر وفي هذا التحديد المتبادل فعلاً: ١- اللا أنا يتحدد بالأنا؛ ٢- الأنا يتحدد باللا أنا؛ أو بتعبير آخر: «الأنا يجد اللا أنا، واللا أنا يجد الأنا»؛ وتعبير أكثر

ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا عالم موضوعي. إن الأنا يوضع اللا أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوع^(١).

المبدأ الثالث

إن الأنا يوضع نفسه ويضع مقابله وهو اللا أنا. واللا أنا ليس شيئاً في ذاته، وليس شيئاً خارج الأنا، لأن حدود الأنا حدود مطلقة لا يمكن تجاوزها. فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا أمكن صياغة ذلك في المبدأ التالي:

إن الأنا يوضع نفسه، ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يوضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللا أنا. وهذان المتقابلان متقابلان بالسلب والإيجاب، أي بالتناقض. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً: إن الأنا يوضع نفسه كتناقض. ولكن التناقض يقتضي حلاً له. ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا به يحل هذا التناقض.

ويمكن تمثيل هذا في مراحل:

١- اللا أنا ينفي الأنا. واللا أنا موضوع في الأنا، ولهذا فإن الأنا ليس موضوعاً في الأنا بالقدر الذي به اللا أنا موضوع فيه.

٢- اللا أنا لا يمكن أن يوضع إلا بالقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على أنا موضوع يعارضه. وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدر ما اللا أنا موضوع فيه.

٣- وهذان النقيضان يستبطنان بالتحليل من المبدأ الثاني: فهذا المبدأ يناقض نفسه إذن ويقضي على نفسه بنفسه.

٤- ولكنه لا يقضي على نفسه بنفسه إلا بالقدر الذي به المقابل يقضي على الموضوع أي من حيث أنه يحافظ على قيمته ولا ينتفي.

فالمبدأ الثاني ينتفي ولا ينتفي.

٥- وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الثاني، فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الأول. فإذا كان الأنا هو الأنا،

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 36 (= I, 110). Hamburg, 1956

Kono Fischer: Fichtes Leben, S. 323. Heidelberg, 1914.

(١)

الفلسفة النظرية

-١-

استنباط المقولات

إن المبادئ الثلاثة الأساسية هي الأفعال الضرورية الأساسية للعقل: الوضع، المقابلة، التوحيد بين المتقابلات ويسمى أيضاً التحديد. ويمكن التعبير عنها بالمعاني التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وبهذا يتبين أن المنهج هو إيجاد وحل كل النقائص القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، والسبر فيها هو التقدم من موضوع ونقيض موضوع إلى مركب موضوع باستمرار، ومن نقائص جديدة باستمرار إلى ارتباطات جديدة باستمرار.

والمبدأ الثالث هو أول مركب موضوع. وكل ما هو متضمن فيه ومستمد منه من قضايا هو نتائج مستنبطة منه هي بدورها تركيبية. وعلينا إذن أن نجد في المركب الأول نقائص جديدة تريد أن تتحد، وفي اتحادها نجد نقائص جديدة، وهكذا باستمرار، حتى تنحل كل النقائص أو نصل إلى نقائص لا يمكن بعد أن نوجد بينها. ولهذا فإن فشته يقول عن المبدأ الثالث إنه المركب الأساسي Grundsynthesis

ومنهج مذهب العلم مستمد من ذاته، لأنه عبارة عن كشف وحل النقائص القائمة في الأنا، وهذه النقائص وحلولها هي الأفعال الضرورية للعقل أو للأنا.

وهذه الدعوى كان لها أثر بالغ جداً في خلفاء كنت وخصوصاً هيغل وهربرت. لقد اهتمت هيغل بهدى هذا المنهج وجعله منهجه الفلسفي الذي أقام على أساسه كل بناء فلسفته، ذلك لأن هيغل رأى أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وحل كل النقائص الموجودة في التصورات الضرورية للمعرفة، أي المقولات. ورأى هربرت أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وتجنب النقائص الموجودة في تصورات التجربة، وبينها يحتل الأنا موضعاً مهماً^(١).

ومن هذه المبادئ يمكن إذن استنباط المقولات. لقد كانت الأفعال الأصلية هي: الوضع، نقيض الوضع، تركيب الوضع. والأول هو الأساس لكل الأحكام الوضعية أي المشتقة؛ والثاني هو الأساس لكل الأحكام الناقضة أي النافية؛

تفصيلاً: ١- الأنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالأنا؛ ٢- الأنا يضع نفسه بوصفه محدوداً باللا- أنا.

والقول بأن الأنا يحدد اللا- أنا معناه، أن الأنا يفعل، أي أنه عملي، فالأنا إذن أنا عملي: وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. والأنا يتحدد باللا- أنا، أي أن شيئاً يقوم في مقابل الأنا، والأنا ذو موضوع، أي أنه يمثل أي أنه نظري؛ والأنا يضع نفسه بوصفه متحدداً باللا- أنا، يضع نفسه كأنه نظري: وبهذا يتأسس المذهب النظري للعلم.

وهكذا وكنتيجه للمبدأ الثالث ينقسم مذهب العلم إلى قسمين: عملي ونظري. لكن ليس معنى هذا أن المذهب ينقسم إلى نصفين متكافئين، بل هما يكونان كلا واحداً مترابطاً مقللاً محكماً.

ونظام مذهب العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية، والنهاية إلى البداية. وتطور الأنا النظري يسبق تطور الأنا العملي. ويقول فشته عن مبدأ المذهب العملي للعلم إنه احتمالي، لأن حقيقة اللا- أنا حقيقة احتمالية. ولهذا يظل مبدأ المذهب العملي للعلم غير مستفاد منه طالما لم يبرهن على حقيقة اللا- أنا.

وعلى هذا فيمكن تلخيص الموقف هكذا:

١- الأنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالأنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الأنا يدرك اللا- أنا على أنه ناتج عليه.

٢- الأنا يضع نفسه محدوداً باللا- أنا، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث الأنا يدرك اللا- أنا على أنه خارج عنه ويحدث فيه فعلاً علياً.

إن الأنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور، والأنا النظري هو الأساس المثالي للشعور. لكن لما كنا لا نستطيع الارتفاع إلى الشعور بعمليتنا دون الأنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الأنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الأنا العملي الذي هو الأساس الحقيقي لكل الاستنباط، بل هو الأساس الحقيقي للأنا النظري نفسه^(١).

وبالتالي يرفع كل منهما الآخر: والمبدأ الذي فيه يندرجان يرفع نفسه بنفسه. والأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الذي قرناه من قبل. ولهذا فإنه يرفع نفسه بنفسه.

ولكنه ينبغي ألا يرفع نفسه بنفسه، إذ كان من الواجب ألا ترفع وحدة الشعور: ولهذا ينبغي علينا أن نسعى لتوحيد المتقابلات المذكورة.

فلنأخذ في حل المشكلة.

إنه يؤكد في أحد المبدأين ما ينكر في المبدأ الآخر. وإذن فالواقع والسلب يرفع كلاهما الآخر. ولكن ينبغي ألا يرفع كل منهما الآخر بل أن يتحدا، وهذا يتم بفضل التحديد.

فإذا ما قيل إن الأنا يحدد نفسه، فلنأخذ بهذا نعزو إلى الأنا كلية الواقع المطلقة. إن الأنا لا يمكن أن يتحدد إلا على أنه واقع، لأنه وضع على أنه واقع فحسب، ولم يوضع فيه أي سلب. وعلى هذا فإن قولنا إنه ينبغي أن يحدد نفسه ليس معناه: إنه يرفع واقعاً في نفسه. وإلا لكان بذلك يضع نفسه في تناقض مباشرة. بل ينبغي أن يكون معناه: الأنا يحدد الواقع ويرتبه لنفسه إنه يضع كل الواقع على أنه كم مطلق. وخارج هذا الواقع لا يوجد أي واقع آخر. وهذا الواقع موضوع في الأنا وتبعاً لذلك فإن الأنا يتحدد بقدر ما يتحدد الواقع.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا فعل مطلق للأنا، وكذلك الفعل الذي يضع فيه الأنا نفسه كما، وينبغي من أجل الاستنتاج أن يوضع هنا واضحاً جلياً.

إن الأنا في مقابل اللا - أنا، وفيه سلب، كما أن في الأنا واقعاً. فإن وضع في الأنا كلية مطلقة للواقع، فلا بد أن يوضع في اللا - أنا كلية مطلقة للسلب.

وكلثامهما: الكلية المطلقة للواقع في الأنا، والكلية المطلقة للسلب في اللا - أنا ينبغي توحيدهما عن طريق التحديد. وتبعاً لذلك فإن الأنا يحدد نفسه جزئياً، ويتحدد جزئياً - وبعبارة أخرى: إن المبدأ ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج، وكلا المعنيين ينبغي أن يبقى إلى جانب الآخر^(١).

الخلاصة أن مبدأ العلم النظري يقول:

الأنا يضع نفسه محددًا باللا - أنا

والثالث: هو الأساس لكل الأحكام المركبة.

ومن المبدأ الأول يستنبط مبدأ الهوية (A=A)، ومن الثاني يستنبط مبدأ التباين، ومن الثالث مبدأ التوحيد الذي هو في وقت واحد ربط وفصل معاً، وبالتالي يحتوي على أساس الربط والفصل، ومن هنا فإن مبدأ التوحيد هو في نفس الوقت مبدأ الأساس أو مبدأ العلية. والمبدأ الأول يعطينا مقولة الواقع، والثاني مقولة السلب، والثالث مقولة التحديد^(٢).

مبدأ العلم النظري

يقول فشته: «إن المبدأ القائل بأن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا - أنا هو مبدأ مستنبط من المبدأ الأساسي الثالث: فإن صدق ذلك صدق هذا؛ ولكن الأول صادق، طالما كان من اليقيني عدم ارتفاع وحدة الشعور، وأن الأنا لا يتوقف عن أن يكون أنا. ولهذا ينبغي أن يكون يقيناً على أساس أن وحدة الشعور لا يمكن أن ترفع.

وعلينا أولاً أن نقوم بتحليله، أي أن نشاهد هل فيه متقابلات، وما هي.

«إن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا - أنا. ولهذا فإن الأنا ينبغي ألا يحدد، بل أن يحدد، واللا - أنا ينبغي أن يحدد، أن يضع لواقع الأنا حدوداً ولهذا ينطوي المبدأ الذي قرناه على ما يلي:

«اللا - أنا يحدد (فعال) الأنا (متفعل إذن). الأنا يضع نفسه على أنه محدد، بواسطة الفعالية المطلقة. ولا بد لكل فعالية، كما رأينا حتى الآن على الأقل، أن تصدر عن الأنا. والأنا وضع نفسه، ووضع اللا - أنا، ووضع كليهما في الكمية. ولكن كون الأنا يضع نفسه على أنه محدد: معناه أن الأنا يحدد نفسه. ولهذا ينطوي المبدأ الذي قرناه على ما يلي أيضاً:

الأنا يحدد نفسه، (بواسطة الفعالية المطلقة).

وبغض النظر مؤقتاً عن إمكان مناقضة كليهما لنفسه واحتوائه على تناقض داخلي وبالتالي كونه يرفع نفسه بنفسه من الواضح فوراً أن كلا منهما يناقض الآخر، وأن الأنا لا يمكن أن يكون فعالاً إذا كان ينبغي أن يكون منفصلاً، والعكس...

والمبدأان المندرجان في مبدأ واحد يناقض كلاهما الآخر

(١) الكتاب نفسه من ٤٨ - ٥٠ - ١: ١٢٧ - ١٢٩ من الطبعة الأصلية.]

وفي هذا التركيب يندرج مبدآن متنازعان ومرتبطان وهما :

- ١ - الأنا يتحدد باللا - أنا ، أي أنه منفعل .
- ٢ - الأنا يحدد نفسه ، أي أنه فاعل

أي أن الأنا فاعل ومنفعل معاً في وقت واحد : ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض .

إن الفعل والانفعال تحديداً يعارض كل منهما الآخر . فأحدهما هو السبب السليبي للآخر . وكلاهما يرفع الآخر فلو رفع كلاهما رفعاً تاماً ، أصبح الأنا غير فاعل ولا منفعل ، أي لن يكون موجوداً أبداً . ولو أن أحدهما رفع الآخر رفعاً تاماً ، فإن الأنا سيكون إما فاعلاً فقط ، أو منفعلاً فقط : وفي الحالة الأولى سيكون الأنا النظري غير ممكن . وفي الحالة الثانية سيكون الأنا بوجه عام غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن يرفع كل منهما الآخر رفعاً جزئياً فحسب . فالأنا فاعل جزئياً ، ومنفعل جزئياً إنه فاعل جزئياً فقط . ولهذا فهو غير فاعل جزئياً فقط . ويمقدار ما يكون الأنا غير فاعل ، يكون اللا - أنا فاعلاً . أي يكون الأنا منفعلاً والأمر بالعكس . إن فاعلية الأنا تتحدد باللا - أنا ، والعكس . وبعبارة أخرى : الأنا واللا - أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل . ويفضل هذا التحديد المتبادل وحده يمكن أن يكون الأنا فاعلاً ومنفعل معاً . وبهذا فقط يمكن الربط بين هذه المتقابلات في الأنا ، أي يمكن قيام الأنا النظري بوجه عام .

وبهذا يمكن استنباط مقولة التحديد المتبادل (التائير المتبادل) من الشعور^(١).

ولكن هذه المقولة تتعارض مع المبدأ الأول الأساسي في مذهب العلم ، المبدأ القائل بأن الأنا . يضع الأنا ومعنى هذا أن الأنا فعال فقط ، وهو كل الفاعلية بينا مقولة التحديد المتبادل تقول إنه فعال جزئياً . إن المبدأ الأول ينفي عن الأنا كل سلب ، وبالتالي يجعل الأنا كل الواقع ، وبالتالي لا وجود حقيقياً لللا - أنا . فهل من الحق أن اللا - أنا ليست له أية واقعية ، أي ليست له أية فاعلية ؟ وإن كان كذلك فكيف يحدد الأنا ؟

فاعلية اللا - أنا

قلنا إن الأنا هو كل الفاعلية ، كل الواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فلا محل لفاعلية اللا - أنا ولا لواقعيته ، وإلا لم يكن الأنا هو كل الفاعلية ، وكل الواقعية . وإذن فإن اللا - أنا لا حقيقة له غير تلك التي يضعها الأنا فيه ، واللا - أنا لا واقعية له إلا بقدر ما يتأثر الأنا - وبعبارة أخرى لا يمكن أن نعزو إلى اللا - أنا من الواقعية إلا بقدر ما نرفع من الأنا . وواقعية أو فاعلية الأنا ترفع (جزئياً) أي تتضاءل أو ينفلج الأنا . وعلى هذا فإن اللا أنا له من الواقعية بمقدار ما ينفلج الأنا . وخارج انفعال الأنا فلا يكون لللا - أنا أية واقعية . فلنطلق على هذا الانفعال اسم « تأثر الأنا » Affektin des Ich . وبهذا تنتهي إلى القضية التالية : « خارج شرط تأثر الأنا لا واقعية لللا - أنا »^(٢).

وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللا - أنا ، أي أن كل تأثر يخضع له الأنا سببه هو اللا - أنا . وهذا يقضي بنا إلى التركيب جـ ويتضمن مقولة العلية .

وعلى هذا فالتركيبات ثلاثة :

التركيب أ : هو التوحيد بين الأنا واللا - أنا بوجه عام .

ب : هو التحديد المتبادل .

جـ : هو العلية .

جوهرية الأنا

كيف يتأتى للأنا إذن أن يفعل ؟ هنا مشكلة يثيرها تركيب العلية وتقضي حلاً . إن ما يوضع في الأنا يوضع بواسطة الأنا ، ويفضل فاعليته . فكذلك انفعالية الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة فاعليته . فكيف يتم ذلك ؟ إن فاعلية الأنا مطلقة ، وليس خارجها شيء ؛ ولهذا ينبغي أن ننظر إلى انفعال الأنا على أنه فاعلية مقلدة أو مرفوعة جزئياً ، أي درجة مخفضة من الفاعلية ، « كم من الفاعلية » Ein quantum Tätigkeit .

وبعبارة أخرى إن انفعال الأنا لا يمكن إلا بتقليل فاعليته أو الحد منها ، وهذا لا يمكن إلا بواسطة فاعلية الأنا نفسه ، أي

(١) راجع كونوفشر، الكتاب المذكور ، ص ٣٣١ . وراجع نشته . « أساس ... » ٢٢

٤ ص ٥٠ - ٥٢ طبعة سنة ١٩٥٦ (١٢٩٦ - ١٣١٠ من الطبعة الأصلية)

(١) نشته : « أساس ... » ٤ ص ٥٢ - ٥٦ (١١ - ١٣٥ من الطبعة الأصلية)

بواسطة تحديده لذاته Selbstbestimmung

وعلى هذا فلدينا في الأنا فاعلية وانفعال ، فاعلية مطلقة وفاعلية محدودة ، أو - مادام الأنا = الفاعلية - أنا مطلق وأنا محدود . والأنا المحدود لا يكون ممكناً إلا كتحديد ذاتي للأنا المطلق . ولهذا فإن السؤال : لماذا ينفع الأنا ؟ - يعود إلى السؤال : لماذا يجد الأنا من فاعليته ؟ لماذا يجد الأنا نفسه ؟ ومن أين أتى تحديد الأنا لذاته ؟^(١) .

مقولات الإضافة

تبين لنا أن الأفعال الضرورية للعقل هي على النحو التالي :

إن الوعي الذاتي يقوم بفعلين متقابلين : فالأنا يضع الأنا ، والأنا يضع مقابل الأنا أي اللا - أنا ، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنا ، وهذا التوحيد يقتضي الفعل المتبادل . والفعل المتبادل بين الأنا واللا - أنا يقتضي من أجل مزيد من التحديد اللا - أنا وجوهرية الأنا . وبهذا نكون قد استنبطنا المقولات التالية :

- ١ - الأنا الواضح يعطي مقولة الواقع .
- ٢ - الأنا الواضح للمقابل يعطي مقولة السلب .
- ٣ - التوحيد بين المتقابلين يعطي مقولة التحديد أو ما يسمى باسم الإضافة .

والتحديد الأدق للإضافة هو الفعل المتبادل ، وأنواع الفعل المتبادل هي العلية والجوهرية . وعلى هذا فإن الفعلين الأولين للعقل أحدهما يضع والثاني يضع مقابلاً والثالث والرابع يركبان ويربطان . ومن هنا يتلخص الموقف فيما يلي :

المركب الأول أ هو التوحيد بين الأنا واللا - أنا ، والمركب الثاني ب هو الفعل المتبادل ، والمركب الثالث ج هو عليه اللا - أنا ، والمركب الرابع د هو جوهرية الأنا .

فلنأخذ في بيان هذه المركبات بالتفصيل . ولنبدأ بتحديد النوعين الأولين من التأثير المتبادل .

لقد نشأ عن هذا الموقف تقابل جديد وواجب جديد ، ذلك أن العلية تحدد فاعلية اللا - أنا ، والجوهرية تحدد

الفاعلية الشاملة للأنا ، وتبعاً لهذا فإن انفعال الأنا في حالة العلية هو فعل لللا - أنا ، وانفعال الأنا في حالة الجوهرية يتحدد فقط عن طريق فاعلية الأنا ، فإذا قلنا فقط بالجوهرية فعلينا أن نقول إن الأنا يتحدد فقط بالجوهرية ، وإن قلنا بالعية فإن الأنا يتحدد عن طريق اللا - أنا .

على أنه من الواجب أن نقول بكلتيهما ، أي بالعية والجوهرية ، والشعور الذاتي يقتضي التأثير المتبادل بين الأنا واللا - أنا ، وهذا هو الأنا النظري ، وهذا الفعل المتبادل نفسه يقتضي عليه اللا - أنا ، أي يقتضي جوهرية الأنا والتناقض القائم بين كليهما محتوي في الأنا نفسه . وهذا يقتضي منا مهمة حل هذا التناقض ، وهذا الحل يقتضي تركيباً جديداً هو التوحيد التركيبي بين العلية وبين الجوهرية . وهذه المسألة عقدة العقد في مذهب العلم عند فشته : فكلمة تقدمت التركيبات ازدادت تاليفات العناصر البسيطة ، والمسألة هنا : كيف يمكن حل التناقض القائم بين جوهرية الأنا وعليه اللا - أنا ؟ هذا التناقض قائم بين هذين النوعين من التأثير المتبادل وهو بالتالي يقوم في تصور فكرة التأثير المتبادل نفسه . فالتأثير المتبادل يقول :

بقدر ما هنالك من فاعلية في الأنا يكون ثمة انفعالية في اللا - أنا ، والعكس بالعكس .

إن الفعل والانفعال في الأنا واللا - أنا يحدد كل منهما الآخر على التبادل بحيث أن كل فعل في جانب هو بنفس المقدار انفعال في الجانب الآخر ، أي أن كل فعل في جانب يتناظره انفعال في الجانب الآخر . ومن هنا فإن هذا التأثير المتبادل يسمى باسم تبادل الفعل والانفعال . فالأنا من حيث دخول الانفعال فيه يضع فاعلية في اللا - أنا ، والعكس بالعكس . فإن لم يصدق هذا المبدأ فإن الأنا المنفعل ، أي الأنا النظري ، ومعه الأنا نفسه يرتفعان .

إن مبدأ التحديد المتبادل مبدأ ضروري إذن ، وينبغي ألا يكون محلاً للنقد والاعتراض .

وإنما الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف كان هذا المبدأ ضرورياً ومقبولاً ؟ .

إن الفاعلية في اللا - أنا مشروطة بانفعال في الأنا ، والانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا - أنا . ومعنى هذا أن الفاعلية في اللا - أنا تفترض نفسها مقدماً ، والانفعالية في

(١) أساس ... ٤ - ٥٧ ص ٦٠ - (ص ١٣٦ - ١٣٩ من الطبعة الأصلية) .
راجع كورنر - الوضع نفسه ص ٣٣٣ .

فاعلية مستقلة . ومثل هذه الفاعلية المستقلة ضرورية ، وإلا لما كان من الممكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل .

ولكن هذا الحل نفسه ينطوي على تناقض جديد ، ذلك لأن التحديد المتبادل يقتضي الفاعلية المستقلة ، كما أنه يناقضها في نفس الوقت لأن مبدأ الأساس يقول : إن كل فاعلية في الأنا وفي اللا - أنا يقابلها انفعالية في الجانب المقابل ؛ وإن الفعل والانفعال يحدد كل منهما الآخر في الأنا واللا - أنا على التبادل بالضرورة . وهناك إذن ، كما أشرنا ، تبادل دائماً بين الفعل والانفعال . وهذا التحديد المتبادل أي التبادل بين الفعل والانفعال ثم الفاعلية المستقلة ، كلاهما يناقض الآخر . وهذا التناقض بحاجة إلى حل . والحل يتم وفقاً لمبدأ التحديد . وعلى هذا فلدينا الآن مهمات ثلاث :

١ - تبادل الانفعال والفعل يحدد فاعلية مستقلة .

٢ - الفاعلية المستقلة تحدد تبادل الفعل والانفعال .

٣ - كلاهما يحدد الآخر على التبادل .

وهذه المهمة الثالثة تنقسم من جديد إلى ثلاث مهمات جديدة :

(أ) إن المضمون والشكل في الفاعلية المستقلة يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، والفاعلية المستقلة تؤلف وحدة تركيبية تجمع بين الشكل والمضمون .

(ب) المضمون والشكل للتحديد المتبادل يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، فالتحديد المتبادل هو وحدة تركيبية مؤلفة من الشكل والمحتوى .

(ج) الفاعلية المستقلة بوصفها وحدة تركيبية ، وفعل التبادل وانفعال التبادل بوصفها وحدة تركيبية يحدد كل منهما الآخر على التبادل .

والتحديد المتبادل يتضمن العلية والفاعلية لللا - أنا والجوهرية الأنا . وما يبناه فيما يتعلق بالتأثير المتبادل بوجه عام ينبغي أن نبينه على الخصوص فيما يتعلق بكلتا النوعين أعني . العلية والجوهرية ، ومن هنا فإن كل مهمة من المهمات الثلاث تنقسم مرة أخرى إلى اثنتين ؛ أو بطريقة أخرى ينبغي تطبيق الحل العام في كل مرة على كلا نوعي التحديد المتبادل ، ونقصد بالنوعين كما قلنا العلية والجوهرية .

الأنا مشروطة بالفاعلية في اللا - أنا . وهذه الأخيرة مشروطة بالانفعالية في الأنا .

وعلى هذا فإن الانفعالية في الأنا تفترض نفسها مقدماً ، وإذا كان عليّ أن أقوم بعمل ما تحت شرط ما وهو أن أكون قد فعلته من قبل ، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أفعله إن الأنا ينبغي عليه أن يضع الانفعال في ذاته تحت شرط أن يضع في نفس الوقت الفاعلية في اللا - أنا ، وهذه الفاعلية نفسها مشروطة ، بواسطة الانفعال في الأنا ، فلا بد إذن من فاعلية في اللا - أنا بشرط انفعال في الأنا ، وهذا الانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا - أنا .

وهكذا نرى أن الأنا لا يملك أن يضع انفعالا في نفسه ولا فاعلية في اللا - أنا .

وهكذا أيضاً نرى أنه تبعاً للتحديد المتبادل ينبغي أن يوجد كلاهما ، بينما تبعاً للتحديد المتبادل نفسه ينبغي ألا يوجد كلاهما .

الفاعلية المستقلة

فلننظر الآن في هذا التناقض الذي ينبغي حله : إن الانفعال في الأنا ضروري ، وهو لا يكون ممكناً إلا بواسطة الفاعلية في اللا - أنا . وليس ممكناً بواسطة الفاعلية في اللا - أنا ، لأن الفاعلية في اللا - أنا لا تكون ممكنة إلا بواسطة الانفعالية في الأنا . وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل .

يتبين من هذا أن الانفعال في الأنا يوضع ولا يوضع بفعل فاعلية اللا - أنا . ولكن هذا التقابل في الأنا لا يكون ممكناً إلا بالتحديد ، أي بالرفع الجزئي ، لأن القاعدة تقول : إن ما يرفع الآخر على التبادل دون أن يرفعه نهائياً كاملاً لا بد أن يرفع كل منهما الآخر جزئياً . فهذا هو مبدأ التحديد : فمبدأ التحديد بعبارة أوضح هو : إن كلا المتقابلين يرفع الآخر ، ولما كان رفع الواحد للآخر لا يمكن أن يكون كلياً فإنني ينبغي أن يكون هذا الرفع جزئياً . وهكذا نجد أن حل التناقض القائم أمامنا الآن هو بأن نقول : إنه بفضل فاعلية اللا - أنا فإن انفعال الأنا يوضع جزئياً ولا يوضع جزئياً . وكذلك الحال : فاعلية اللا - أنا توضع في الأنا جزئياً ولا توضع جزئياً . فإذا كانت فاعلية اللا - أنا يناظرها انفعال في الأنا جزئياً فإنه ينتج عن هذا وجود فاعلية في اللا - أنا لا يناظرها انفعال في الأنا ، وبالعكس توجد في الأنا واللا - أنا

العلم النظري تقوم في هذين السؤالين المتعلقين بالقدرة الأساسية النظرية وبالمبدأ النظري وهما :

١ - ما هي تلك الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يقوم التحديد المتبادل أو الفعل الذي يفضلها يوجد الأنا نظرياً؟
نقول : ما هي هذه الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يقوم هذا التحديد المتبادل؟ هذا هو السؤال الأول . ويمكن إيضاحه بالتساؤل : كيف يمكن إيجاد القدرة الأساسية النظرية تحت الشروط الموضوعية؟ .

٢ - السؤال الثاني : كيف ينشأ عن غو القدرة الأساسية النظرية المبدأ الأساسي النظري؟ وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الخيال المنتج بوصفه القدرة الأساسية النظرية .
وللبحث في هذه المسألة يبدأ فشته في كيفية استنباط ملكة الخيال ويندرج ذلك في فصول:

١ - الفاعلية المستقلة كتصور باطن لكل الحقيقة المستقلة
لقد أفضى بنا مذهب العلم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفعل المتبادل الذي اقتضاه الشعور بالذات لا يمكن أن يقوم إلا تحت شرط وجود فاعلية مستقلة . وهذه الفاعلية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية ، أي :

الشعور بالذات يقتضي التحديد المتبادل بين الأنا واللا - أنا .

التحديد المتبادل يشترط لإمكانه وجود فاعلية مستقلة .
الفاعلية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية .

أما ما هي هذه الفاعلية فيمكن تبين ذلك من شكل ومضمون التحديد المتبادل .

إن مضمونه يتألف من التقابل بين الأنا واللا - أنا ؛
والتحديد المتبادل يقوم على أساس أن ثمة من الواقعية بقدر ما يوضع في أحد العاملين ويرفع في العامل الآخر بالضرورة والعكس أي بعبارة أخرى التحديد المتبادل معناه أن يوجد من الحقيقة في أحد العنصرين (الأنا واللا - أنا) بقدر ما يرفع من الآخر ؛ ومجموع هذه الحقيقة الواقعية لا يزيد ولا ينقص إذن بواسطة التحديد المتبادل ، بل يظل كما هو .

ومن هنا فإن المضمون في هذا المجموع مستقل عن

وخلاصة هذا كله أن المهمات التي ينبغي على مذهب العلم القيام بها فيما يتعلق بتحديد الفعل المتبادل والتحديد المتبادل هي على النحو التالي :

(أ) الفاعلية المستقلة كأساس واقعي للتحديد المتبادل فيما يتعلق :

(١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ، (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(ب) الفاعلية المستقلة بوصفها مبدأ التحديد المتبادل الواهب للشكل أو الصورة ، وذلك فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(جـ) وحدة الفاعلية المستقلة والتحديد المتبادل فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

وبهذا نكون قد أعطينا فكرة عن المهمة التي ينبغي على التركيب هـ أن يقوم بها .

وهذا التركيب هـ هو أصعب المهمات جميعاً وأصعب النقط في مذهب العلم . والموضوع الحقيقي في كل هذه المهمة بسيط ، فالمطلوب هو أن نستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه ، نستنبط طابع الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يمكن أن يقوم للتحديد المتبادل أية قائمة ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط . ومن أجل أن نحدد بالدقة كيف يمكن أن تقوم هذه الفاعلية وما هي قدرتها فإن من الواجب علينا أن نمتحن كل الشروط التي تظهر عليها ، وأن نستبعد كل الظروف التي لا يمكن أن تقوم فيها .

وبهذا نكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الأنا النظري لوضع ذاته بوصفه محدداً بواسطة اللا - أنا وعلى هذا فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية . وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية ، وأن ينمى بها ، وأن يقيم هذا النمو إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري . فإن حُلّت هذه المشكلة ، فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه .

وابتغاء الوصول إلى هذه النتيجة نجد أن مهمة مذهب

الأنا ، والنتيجة لهذا إذن أن انفعالية اللا - أنا من وضع الأنا ، وما انفعالية الأنا إلا فاعلية مقلدة أو محدّدة ؛ والفاعلية المقلدة أو المحددة هي أيضاً اللا - أنا ، فكيف يمكن إذن الآن أن نميز بين الأنا المحدود وبين اللا - أنا ؟ .

إن من الواجب أن نميز بين كليهما ، لأن كلا منهما في مقابل الآخر . والجواب هو أن التمييز بين الأنا المحدود وبين اللا - أنا يجب أن يتم على أساس أن لا نعزو إلى اللا - أنا ما ليس له ، أي أن لا نعزو إليه فاعلية مطلقة أو مستقلة . وعلى هذا فيجب أن نعد الفاعلية المقلدة للأنا في نفس الوقت فاعلية مطلقة ولكن ما هذه الفاعلية التي هي في نفس الوقت مطلقة ومحددة معاً ؟ إنها مطلقة أو مستقلة إذا كانت غير مشروطة بشيء أي تلقائية : تلقائية خالصة . وهي مقلدة حينما تكون متعلقة بموضوع فالأمر يتعلق إذن بفاعلية تتعلق بموضوع بكل ما لها من تلقائية . وهذه الفاعلية هي قوة الخيال . وفكرة الخيال أو القوة المخيلة لم نبرهن عليها بعد . ولما نحن افترضناها كغاية ينبغي أن نمثلها منذ الآن حتى نفهم هذا الجانب الصعب من مذهب العلم .

الامتثال والتخيل - الذات والموضوع

إن الأنا يضع مقابله ، أي انه يضع مقابلاً لنفسه . وهذا المقابل هو الموضوع واللا - أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هو موضوع ، والموضوعات لا توجد إلا بالنسبة إلى ذات ، والذات لا تكون ممكنة إلا في تمايزها من موضوع . ولهذا لا توجد ذات بغير موضوع ، ولا موضوع بغير ذات ، والفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً . وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لأنه موضوع في مقابله فالموضوع يوضع لرفع الذات والعكس . والأنا إما أن يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته ، إنه يضع ذاته موضوعاً ، وتبعاً لهذا ينبغي عليه أن يرفع ذاته ، وبالتالي ينبغي عليه أن يرفع الذات ، وبالتالي أيضاً أن يرد فاعليته أو انفعاليته .

وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه أساساً حقيقياً ، أي لا بد أن يكون ثمة امتثال من جانب الأنا لشيء هو اللا - أنا مستقل عنه . إنه يضع الذات وينبغي من أجل هذا أن يرفع الموضوع وأن يجد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعال في الذات . وهذا الانفعال يتعلق بفاعلية الذات كأساس حقيقي أي لا بد من امتثال حقيقة الأنا مستقلة عن اللا - أنا أي تصور الحرية .

التحديد المتبادل ، والحقيقة الواقعية هي فاعلية ، ومجموع المضمون الواقعي هي إذن فاعلية مستقلة بوصفها الأساس الواقعي للتحديد المتبادل ، فإن لم توجد مثل هذه الفاعلية المستقلة بوصفها كلية مطلقة ، فلا يمكن أن يقوم تحديد متبادل فيه يكون ثم من الواقعية في أحد العنصرين بقدر ما يرفع من العنصر الآخر وبالعكس . وإذن فالفاعلية المستقلة هي التصور الباطن لكل الواقع ، أو هي الكلية المطلقة للواقع .

٢ - أساس الفاعلية المستقلة

والأنا إذن هو التصور الباطن لكل فاعلية . فإن رفعنا من الأنا فاعليته أو قللنا منها فإن الأنا لن يصبح بعد هذا التصور الباطن لكل فاعلية ولن يكون إذن كما يجب أن يكون من حيث جوهره ، بل يصبح بفضل هذه الانفعالية ، شيئاً آخر من الناحية الكيفية . وأساس ما هو كيفي أساس واقعي ، وهذا الأساس الواقعي للكيفية المتغيرة الخاصة به لا يمكن أن يكون الأنا نفسه ، ولهذا ينبغي أن يكون هذا الأساس الواقعي شيئاً مختلفاً عن الأنا نفسه ، أي يجب أن يكون لا - أنا . فإن كان اللا - أنا هو الأساس الواقعي للإنفعال في الأنا ، فيجب أن نعزو إلى اللا - أنا فاعلية مستقلة سابقة على هذا الانفعال .

وهنا نجد أن اللا - أنا هو السبب الذي يحدث الانفعال في الأنا وعلى هذا فيكون اللا - أنا هو الأساس في الامتثال ، وهو الأساس المطلق ، وهو الشعور الباطن لكل نشاط منتج ، وسيكون هو العلة الوحيدة الفعالة ؛ وتبعاً لذلك سيكون اللا - أنا هو الجوهر والأنا سيكون مجرد عرض .

فإن تحددت الفاعلية المستقلة ، على هذا النحو ، أي على أساس أن اللا - أنا هو الأساس الواقعي المطلق ، فسنكون بازاء مذهب الواقعية الدوجماطيقية ، وهي التي يمثلها أكمل تمثيل مذهب إيسينوزا ، لكن مثل هذا التصور للفاعلية المستقلة معناه القضاء على الأنا واعتبار الأنا غير منتج ، ولكننا قد أثبتنا مراراً أن الأنا ضروري ، فالنتيجة الحتمية لهذا أن ما افترضناه من فاعلية مستقلة للا - أنا وتسبق الأنا هو أمر غير ممكن . وإنما الصحيح الذي يجب أن يتقرر هو أن الأنا هو التصور الباطن لكل فاعلية وفيه ترفع الفاعلية أو توضع الإنفعالية .

ولا يمكن وضع هذا الانفعال عن طريق فاعلية مستقلة للا - أنا . وإنما هذه الانفعالية توضع فقط بفضل فاعلية

وهكذا نجد أن الوضع المباشر هو امتثال أو تصور أو تخيل، وعلينا أن نلاحظ أن اللا- أنا ليس هو الأساس الحقيقي للانفعال القائم في الأنا وإلا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد أن يمثل على أنه خيال، ولا ينظر إليه على أنه أساس حقيقي، فهذا الأساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امتثال ضروري من جانب الأنا. وهذا الامتثال ينبثق عن الأنا بالضرورة، ولهذا ينبغي أن نحدد الفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر بأنه القدرة على إنتاج امتثال، أو نحدده بأنه: قوة الخيال المنتجة.

وبدون هذه القوة أو القدرة لا يوجد امتثال لحقيقة اللا- أنا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للذات والموضوع ولا نشاط أو فاعلية مستقلة تقوم على أساس الوضع المباشر، ولن يقوم أيضاً بتحديد متبادل بين الأنا واللا- أنا، ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة. ولن يكون أيضاً اتحاد بين الأنا، ذلك الاتحاد الذي لا يمكن أن يتم بدون التحديد المتبادل، ولن يكون ثمة تقابل بين الأنا واللا- أنا، ولن يكون ثمة أنا واضح، وأنا واضح للمقابل، ولن يكون ثم أنا أصيل. وبوجه عام لن يكون ثم أنا ولا ذكاء ولا عقل، ولهذا فإن ملكة الخيال المنتجة هي القوة النظرية الأساسية. وبدون هذه القوة العجيبة كما يقول فشته لا يمكن تفسير أي شيء في العقل الإنساني. وجماع جهاز التفكير في العقل الإنساني إنما يقوم على هذه الملكة.

وخلاصة هذا كله أن ثمة ذاتاً تمثل وموضوعاً يمثل. ولكن هذا الموضوع الممثل ليس هو الشيء في ذاته، وإنما هو من وضع الأنا. وانفعال الأنا باللا- أنا ليس ناتجاً عن شيء في ذاته يؤثر ويفعل وبه الأنا يفعل. بل الأنا هو الذي يفعل وينفعل معاً وهذا إنما يتم بفضل ملكة الخيال التي هي القدرة الأساسية التي للأنا على أن يتصور خلاف نفسه. ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخيال. وهو يريد من وراثها أن يبين أننا لا نزال في نطاق المثالية، لأن الموضوع هو من إنتاج الأنا، وليس شيئاً موجوداً في الخارج يؤثر في الأنا كشيء قائم بذاته يؤثر في شيء آخر. فبملكة الخيال هذه يظل إنتاج الموضوع من شأن الذات ويبقى في داخل الذاتية المطلقة.

تطور العقل النظري

١- الانفعال: إن فاعلية الأنا لا يمكن كما رأينا أن تكون إلا بواسطة الأنا. وما هو الأنا ينبغي أن يكون لذاته

كذلك، أي ينبغي ألا يكون مجرد موجود بل وأيضاً أن يعرف ما هو وهذان - وهما أمر واحد بالنسبة إلى ماهية الأنا - هما الشرطان والتفسيران للتطور النظري الضروري. والطبقة الدنيا في هذا التطور هي طبقة الانفعال، لكن إنتاج الأنا لا يبدو للأنا على أنه إنتاجه، بل يبدو له أنه شيء موجود بدونه أو كأنه معطى من خارجه ولكن ما يعطي للأنا لا يمكن إلا أن يكون معطى في داخل الأنا. وما يعطي في الأنا بدون فعل الأنا لا يمكن إلا أن يكون مجرد رفع أو تحديد لفاعليته أي مقابل لفاعليته أي مجرد حال وانفعال، حال متفعل. وإذا فالأنا يكون متفعلاً، ولكن من تلقاء ذاته فإنه يجد أمامه حالة يشعر فيها بأنه متفعل أي يحس بالانفعال. وعلى هذا فإن المرتبة الدنيا في التطور العقلي هي أن يجد الأنا في نفسه أنه في حالة كذا (أي متفعل).

وحينما نحلل واقعة الإحساس نستطيع بسهولة أن نعرف ما هي الشروط التي بها يتم الإحساس. إن الإحساس فينا عملية ذاتية. إنه انفعال، إنه انطباع نتلقاه، وهو لهذا انفعال. ولكن مجرد الانفعال، أو مجرد الانطباع ليس شيئاً يعد إحساساً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك أن تتمثل نحن هذا الانفعال أن نجعله من أنفسنا وبدون هذا الفعل لا يمكن الإحساس أن يكون ولهذا فإن كل إحساس هو نتاج لعاملين متقابلين: للفعل والانفعال. إنه نتاج لهذا النزاع القائم في الأنا. والإنتاج المشترك لهذين العاملين المتقابلين لا يمكن أن يكون إلا شيئاً: لا هو مجرد نشاط، ولا هو مجرد فاعلية، ولا مجرد انفعال. وإنما هو فاعلية في حال الانفعال. إنه فاعلية كقدرة، أي فاعلية ساكنة أو مادة وموضوع للقوة فإن وضعنا في الأنا النزاع بين الفعل والانفعال، فينبغي أن لا يرفع كلاهما الآخر، بل ينبغي أن يتحد كلاهما بالآخر، وهو ما لا يمكن أن يحدث حيناً يحدد كل منهما الآخر على التبادل. فإذا وضعنا الأنا في حالة هذا التحديد فإنه لا يكون ثم شيء آخر غير الإحساس.

والخلاصة أن الإحساس - وهو معتمد أهل المذهب الحسي في دعواهم التجريبية - نقول إن الإحساس لا يتم بمجرد التلقي والانطباع، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك قيام الذات أو الأنا بفعل يحول به هذه الانطباعات إلى ذاته، وبعبارة أخرى - وإن لم تكن متفقة تماماً مع صياغة فشته - نقول إن الألوان والأصواء مثلاً ليست هي الإحساس، بل لا بد أن يقوم العقل بتحويلها بفاعليته هو إلى أشياء تصبح من

التحديد وهذا الانفعال. إنه يشعر بأنه محدود. وهذا الشعور بأنه محدود هو في الوقت نفسه شعور بعدم القدرة أو بالقصر. وإن كل إحساس ليصحب دائماً بهذا الشعور بالقصر.

والخلاصة: أن المرتبة الأولى في تطور العقل هي مرتبة التأمل الذي فيه وبه يتوقف نشاط العقل عن الاستمرار إلى غير نهاية. ولكن هذا التأمل ليس تأملاً شاعراً بذاته لأنه لا يتم عليه تأمل فهو مجرد تأمل بغير تأمل للتأمل، ولهذا نشعر في هذه الحالة وكأننا مكرهون على هذا الشعور؛ ولذا نجد أن الإحساس مصحوب دائماً بشعور القصر أي بالشعور بأننا مضطرون إلى تقبل هذه الانطباعات الواردة إلينا.

العيان - التخيل

الأنأ هو ما هو، وينبغي أن يكون لأجل ذاته، وينبغي عليه أن يضع ذاته باعتبار ما هو من حيث أنه يتأمل في ذاته، ولقد رأينا أن الأنأ يشعر بأنه محدود، ولهذا ينبغي عليه أن يضع نفسه محدوداً، وبالتالي أن يتأمل في حدوده، وعن هذا الطريق أيضاً يتجاوز حدود نفسه، والتأمل في الفاعلية اللامحدودة هو بالضرورة تحديد لها، والتأمل في التحديد هو بالضرورة تجاوز عن التحديد، وعبر الحد لا يمكن أن يوضع شيء غير ما يحده. وعلى هذا فإنه بينما الأنأ يعلو على حدوده، فهو بالضرورة يضع حداً. يقول فشته: إن الأنأ يتأمل بحرية ولكن لا يستطيع أن يتأمل وأن يضع حدوداً دون أن ينتج في نفس الوقت شيئاً بوصفه حداً. إن الأنأ يضع بالضرورة الحد بوصف أنه محدود به، ويستبعده أي يستبعد الحد من نفسه، ولكن ما يوضع في مقابل الأنأ وما يستبعد منه لا يمكن أن يكون إلا - اللأ - أنا. إن التأمل في الإحساس، أي التحديد، هو إذن فعالية نتاجها بالضرورة شيء يحدد الأنأ ويضع شيئاً في مقابله أي لا - أنا، وبينما الأنأ يتأمل في إحساسه فإنه لا يتأمل في هذا التأمل، بل هذا التأمل فاعلية لا يرى فيها الأنأ نفسه إنه لا يرى نفسه يفعل، أي أنه يفعل دون وعي بذاته. ونتاج فاعليته لا يبدو له إذن على أنه نتاجه بل على أنه موضوع خارج عنه قائم هناك بغير فعله هو.

في هذا الموضوع لا يكون الأنأ شاعراً بفاعليته، وكما أنه ليس على شعور بفاعليته هو فكأنه إذن قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع وهذا الضياع والنسيان للفاعلية والضياع في الموضوع هو العيان، وهو العيان الأول الأصيل وهو على حد تعبيره: نظره أخرس، غير شاعر بذاته. والأنأ في تحديده

ذات الأنأ، لكي تتحول من مجرد انطباعات وانتقاشات إلى إحساسات. وهكذا يتضح دور فاعلية العقل في الإحساس إلى جانب انفعاليته بالانطباعات. ولا يعترف فشته بأن هذه الانطباعات صادرة عن أشياء في ذاتها، بل هذه الانطباعات تكاد لا تكون شيئاً وإنما هي تصبح شيئاً بتبسيط الأنأ لفاعليته عليها. فالأمر في النهاية يرتد في الواقع إلى فاعلية الأنأ. ولكن كيف يستبطن من ماهية الأنأ ضرورة التحديد؟

هذه المسألة لم يستطع نقد كنت أن يعطي جواباً عنها، وجاء فشته لأول مرة فحاول أن يحلها فقال: إن الأنأ فاعلية خالصة غير محدودة بشيء، وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه «أنا» هو فاعلية، وفي نفس الوقت تأمل في فاعلية. فإذا استحالت الفاعلية إلى تأمل فإن هذا لا يستمر إلى غير نهاية، بل تأمل يحدثه انقطاع وتحديد للفاعلية. وترجع هذه على هذا النحو إلى الأنأ نفسه. وهكذا نجد أن الأنأ بفضل تأمله يصبح فاعلية عائدة على نفسها. إن الأنأ بفضل هذه الفاعلية العائدة على نفسها ترجع إلى نفسها وتجد نفسها وتشعر بنفسها. ولو كان الأنأ فاعلية غير محدودة وبدون تأمل، فلن يكون ثمة أنا. وإذن بفضل التأمل الذي يعوق امتداد الفاعلية إلى غير نهاية، ويرجع بالذات إلى ذاتها يقوم الأنأ وينشأ لنفسه، وبهذا ينشأ بنفسه ويصبح نتاج نفسه، ولكن لا يعرف بعد أنه هو الأساس في إنشائه لنفسه هذا، إنه ليس بعد «أنا» مدرَكاً لنفسه، فما هو هذا الأنأ الذي نشأ على هذا النحو؟

إن الأنأ يجد من فاعليته من حيث أنه يتأمل فيها. فهذا التأمل إذن فاعليته هو ذاته، لكنه بينما يتأمل في فاعليته فإنه لا يتأمل في نفس الوقت في تأمله، فلا يتبدى هذا التأمل في الشعور، بل تكون فاعليته غير شاعرة بذاتها. وما تنتجه هذه الفاعلية لا يبدو أنه شيء مستخرج من الأنأ بل على أنه شيء معطى من الخارج. والنتاج لهذا التأمل الأول هو التحديد، وهذا التحديد يبدو وكأنه موضوع من خارج، ولا يبدو هنا على نحو آخر، وهكذا يمكن الأنأ أن يبدو على أنه منفعل، أي أنه يتقبل. وهكذا، فإن الأنأ بفضل تأمله الأول لا يمكن أن يكون غير مجرد إحساس في هذه الطبيعة أو المرحلة الأولى من مراحل تطوره، إن تحديد الأنأ ناتج عن فاعلية لا يتأمل فيها الأنأ، أي عن فاعلية غير مشعور بها، ولهذا السبب فإن هذا التحديد ليس من البداية ناتجاً له، بل حالة وضع فيها يشعر بانفعاله فيها بأنه منفعل، وشعوره بالذات يتم مع هذا

اللا - أنا وهكذا يكون لدينا الأنا واللا - أنا، وكلاهما في فاعلية وكلاهما مستقل في نشاطه عن الآخر، لكن نتاج كليهما ينبغي أن يكون بمثابة نسبة الصورة المحاكية إلى النموذج المحاكى، أي ينبغي أن يتفقا، فنشاط الأنا واللا - أنا مستقل كل منهما عن الآخر، ومع ذلك فهما متفقان منسجمان، فكيف يتم هذا الاتفاق أو الانسجام؟

لدينا هنا الأنا كما يتأمل نفسه من الناحية الدجماطيقية، إنه يتناول الموضوعات على أنها أمور مستقلة عنه تمام الاستقلال، ويتناول تأملاته على أنها ناشئة بواسطة فاعلية تلقائية خاصة مستقلة عن الأشياء، ويضع معرفته في انسجام كليهما أي في التصورات أو الامتثالات المطابقة للأشياء، فلو كان الشيء الحقيقي مستقلاً كل الاستقلال عن الأنا، أي شيئاً في ذاته، فإنه لا يمكن أن يكون نموذجاً له، لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، وعلى هذا فإن الصورة وإن كانت من نتاج الأنا فهي تتبدل له على أنها شيء غريب مستقل عنه، أي على أنها موضوع قائم خارجي يضع الأنا فيها، في عيانها وقد نسي أو لم ينتبه لنشاطه هو.

إن الشيء الحقيقي ليس شيئاً آخر غير عياننا لأولي الأصل المباشر، إنه هو الأنا الضائع في العيان، فإذا كان الأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته فإنه يحاكي عيانه وينتج نتاجه، أي أنه ينتج بوعي ما أنتجه قبل ذلك بدون وعي، وبهذا يفسر تماماً ذلك التوافق بين الشيء والامتثال.

والخلاصة أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء.

وخلاصة ما يريد فشته قوله هنا هو أن يفسر أمراً لافتاً للنظر في نظرية المعرفة وهو هذا التوافق بين تصورات الأشياء وبين الأشياء. كيف يمكن إذن تفسيره؟

يقول التجريبيون إن هذا التوافق ناشئ عن أن العقل بمثابة شمع أو لوحة بيضاء ينتقش فيها ما تطبعه الأشياء الخارجية في هذه اللوحة أو الشمع ولكنهم لم يستطيعوا تفسير هذه العملية لأن العقل لا يمكن أن يوصف أنه مرآة تنطبع فيها الأشياء. ولهذا كان لا بد من تفسير هذه العملية، أي التوافق بين الأشياء وبين تصوراتها، تفسيراً يتفق مع حقيقة العقل.

فجاء فشته وحل هذه المسألة على الصورة التي رأيناها وهي أن السبب في هذا التوافق هو أن العقل المحدث،

أي بوصفه محدوداً هو شعور أو إحساس، ولكنه بوصفه أنا فإنه ليس مجرد إحساس وإنما هو ما هو من أجل ذاته، إنه يضع نفسه كحاس ويتمييز من المحسوس، أي أنه يضع نفسه بوصفه محدوداً بحاد موضوع في مقابله ومستبعد عنه، والموضوع في مقابله هو اللا - أنا. وفي عيان اللا - أنا يشعر الأنا بأنه محدود، والمحدود والحاد والإحساس والعيان والشعور بالمحدودية وعدم القدرة أو بالقسر وعيان اللا - أنا، كلها مرتبطة فيما بينها في الأنا، فلا عيان بغير شعور بالقسر، ولا شعور بالقسر بدون عيان، والشعور بالقسر ينشأ عن محدودية الأنا. وهذه المحدودية نفسها تنشأ عن التأمل الأصل. أما العيان فينشأ حينما يتأمل الأنا في محدوديته وبالتالي يرتفع فوق حدوده، أي أن ذلك يتم من خلال الفاعلية التلقائية للأنا، إن العيان والشعور بالقسر يتعلق أحدهما بالآخر مثل تعلق التلقائية بالتأمل، والحرية بالمحدودية، والإنتاج بالتحديد، ولا بد من التوحيد بينهما، فكيف يتيسر هذا التوحيد؟

إن الأنا في عيانه للآ - أنا يكون مرتبطاً وحرراً معاً. إنه كلاهما معاً بينما هو يتأمل في العيان. في أي شيء يتأمل؟ هذا شيء معطى للأنا وموجود بغير فعله، ولهذا فإن الأنا يتحدد تحديداً كاملاً بفاعلية اللا - أنا وعلى الأقل يبدو المعانين للأنا من وجهة نظره هذه على أنه نتاج للآ - أنا ولا بد أن يبدو له، أما أنه يتأمل فيه فهذه فاعليته الخاصة الحرة، إنه لا يستطيع أن يتأمل إلا في التميزات الموضوعة في العيان، ولكنه يسلك خلالها بحرية - أي - ويطبعها بطابعه. وبفضل هذا النشاط يضع العيان في ذاته ويصوره وفقاً لذلك، إن الأنا في حالة التأمل في العيان هو فاعلية مصورة نتاجها الصورة، والصورة ترسم بحرية، ولكنها في نفس الوقت محدودة تحديداً كاملاً، ولا بد أن تناظر موضوعات مستقلة كل الاستقلال، أي ينبغي أن توضع على أنها صورة محاكية. وهكذا فإن الموضوع الذي هي محاكية له يوضع على أنه صورة نموذجية. فالصورة نتاج للفاعلية الخاصة بالأنا، ويبدو للأنا على أنه نتاجه.

فالمصور نموذجية إذن مستقلة، إنها ليست من نتاج فاعلية الأنا، بل هي موجودة بدون فعل الأنا أي أنها توضع بوصفها شيئاً قائماً حقيقياً مستقلاً عن الأنا، وهكذا يتبدى للأنا الفارق بين المثالية والواقعية.

الامتثالات والأشياء - الذات والموضوع

إن الصورة نتاج فاعلية الأنا والشيء الفاعلي نتاج نشاط

فإن المكان يبدو أنه كرة مشتركة ممتدة متصلة منقسمة إلى غير نهاية فيها تستطيع الأشياء بعضها بعضاً.

أما عن الزمان فيقول فثنته إنه سلسلة من النقاط، يتوالى بعضها الواحدة بعد الأخرى توالياً ضرورياً.

فاتحاد الأنا واللّا - أنا يتم في سلسلة من النقاط، والعلاقة بين هذه النقاط محدودة بدقة، فلو نظرنا في توالي نقط الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي يتوقف عليها الحاضر فنحن نسميها الماضي.

ولما كان الزمان ليس بشيء خارج الأنا، ولما كان الأنا نفسه لا يمضي ولا يقضي، فإذاً لا يوجد ماضٍ حقاً أبداً لأن وضع الماضي على أنه شيء حقيقي معناه وضع زمان مستقل عن الأنا، أي وضع شيء في ذاته. والسؤال هل لم يمض زمن؟ هو بعينه السؤال: هل يوجد شيء في ذاته أو لا يوجد؟

إن الماضي بالنسبة إلينا الزمان الذي مضى أي هو الزمان الذي نتصوره في الحاضر، أي أنه هو الزمان الذي نضعه ماضياً، ولا مناص من أن نضع زماناً على أنه ماضٍ لأننا لا نستطيع بغير ذلك أن نضع زماناً على أنه حاضر، وإذاً فالماضي ضروري لنا لأنه الشرط في الحاضر، والحاضر هو الشرط للوحي أو الشعور، فبدون الماضي ليس ثم حاضر، وليس ثم وعي، والوعي لا يكون ممكناً إلا بواسطة التأمل في فعاليتنا الحرة.

الأنا بوصفه فاعلية مُفَكَّرَة

١ - الذهن: Verstand: إن الأنا عيان وتخيّل، تخيل مبدع منتج، وبفضل الخيال المنتج يصبح العيان حقاً في الأنا، وبوضع من أجل الأنا، وبفضل العيان يتحقق الإحساس عند الأنا، وبفضل الإحساس يتحدد الأنا ويعود إلى نفسه أي يجد نفسه بوصفه الأنا، وبعبارة أخرى الأنا فعالية غير محدودة، ولهذا فإن الفعالية اللامحدودة تساوي الأنا، إن الأنا إحساس، كذلك ينبغي أن يكون الإحساس مساوياً للأنا، والأنا عيان. لهذا ينبغي أن يكون العيان مساوياً للأنا، والأمر الأول هو مهمة الإحساس، والأمر الثاني هو مهمة العيان، والأمر الثالث هو مهمة الخيال.

للمنموذج هو المحدث للصورة عن النموذج. فما دام الفاعل في كليهما واحداً فقد ضمنا أن يكون ثم اتفاق بين الصورة ونموذجها.

فموقف المثالية عند فثنته هو الكفيل وحده إذن بتفسير الانطباق بين التصورات العقلية وبين ما هي تصورات لها.

إن الأنا فاعلية أصلية غير محدودة وهي حينها تتأمل في هذه الفاعلية فإنها تكون محدودة بانقطاع الفاعلية، كما أنها تشعر بأنها محدودة، وبفضل هذا التأمل في حالة الإحساس يضع الأنا نفسه على أنه امتثال أي تصور. وهكذا نجد أن نفس الموضوع قد وضع مرتين: (أ) قد وضع على أنه نموذج؛ (ب) قد وضع على أنه صورة محاكية؛ على أنه عيان وعلى أنه صورة؛ على أنه شيء حقيقي وعلى أنه امتثال، ولا بد أن يربط كلا الطرفين الواحد بالآخر.

وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى تقرير أن النموذج والصورة كليهما من وضع الأنا، وضمنا بهذا اتفاقهما، وليس النموذج إذن كما يدعي التجريبيون.

وبعبارة غير دقيقة نستطيع أن نقول إن الشيء الخارجي هو من صنع الأنا، وتصوره من صنع الأنا، وبهذا إتفقا، وبهذا قررنا المثالية التامة.

الزمان - المكان

إن أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة، والمكان هو نتاج هذه القوة المتخيلة، فلما كان الأنا في عيانه يضيء؛ أو لا يتأمل في فعاليته المعانية، فإن المكان لا يبدو له أنه نتاجه، بل يبدو أنه معطى له، إنه لا يستطيع أن يستنبط علامات المكان من نفسه، وإنما يعزو هذه الروابط إلى الأشياء نفسها، ولكن الأنا ليس مجرد كيان فحسب وإنما هو أيضاً تأمل في العيان. وفي هذا التأمل يكون الأنا حراً ويمكنه أن يتأمل في هذا الموضوع وفي العيان أيضاً. ويستوي إلى أين ينتجه التأمل في تأمله، ويستوي أن يكون الموضوع أي موضوع كان، لأنه لا واحد منها يمرتبط بالضرورة بالمكان، ولهذا يستطيع الأنا أن يفصل عن أي مكان معين أي موضوع، أي يمكن إذن فصل المكان عن كل الموضوعات أي يمكن تصور المكان الخاوي. والأنا لا يستطيع أن يميز بين الموضوعات والعيانات إلا في المكان، ولكنه يستطيع تصور المكان خالياً من الموضوعات. وما يميز في المكان هو أمكنة يمكن فيها التمييز بين أمكنة، وهكذا نجد أن المكان يمكن تقسيمه إلى غير نهاية. وبالجملة

وكذلك ينبغي أن يكون الخيال مساوياً للأن، والخيال مثل العيان يمكن أن يستمر دون توقف عند انتاج محدد، فلو وضع مثل هذا الإنتاج ينبغي تحديد الفاعلية أي العيان والخيال، أو أن يثبت مضمونها .

وهذا التحديد يتم عن طريق التأمل، وهذا التأمل يقتضيه الأن نفسه، لأن الفاعلية التي لا تتأمل ذاتها ليست أنا، فإذا كان ينبغي أن يكون الخيال = الأن، فينبغي على الأن أن يتأمل في فاعليته المصورة، وأن يحدّد هذه الفاعلية هي أو نتاجها، وهذا التحديد هو تثبيت، والأن يجعل أن نتاج الخيال يثبت، أي يجعله يقف، وبالتالي قابلاً للوقوف والاحتفاظ به، وفعل التثبيت وهذه القدرة على التوقيف هي الذهن.

ب - ملكة الحكم :

إن الأن على شعور بهذه الامتثالات، وبأن هذه الامتثالات هي من نتاج فاعليته، وأنها موضوعات ناشئة عن تأمله الحر وما يفعله الأن ينبغي عليه أن يتأمل فيه، وبوصفه تأملاً في الخيال وفي نتاجه فإنه يسمى باسم الذهن. لكن ماذا نقول عن تأمله في الذهن وفي الموضوعات الموجودة في الذهن ؟

إن تأمله حر، وهو لهذا يستطيع أن يتأمل في الموضوع المحدود وأن لا يتأمل، يستطيع أن يتأمل في (أ) كما يستطيع أن يتأمل في (لا - أ)، إنه يخلّق بين الإدراك وعدم الإدراك وهو بهذا الوصف فاعليّة غير محدودة، ولا يمكن أن يتحدّد إلا بفضلله هو، وذلك بأن ترتبط حرية التأمل أو عدم التأمل بموضوعات محدودة، وعدم التأمل في موضوع محدّد هو التجريد. وهكذا نجد أن الأن فيما يتعلق بالامتثالات أو موضوعات العقل يقوم بالتأمل وبالتجريد فيربط علامات أو يفصل بينها، والربط أو الفصل معناه الحكم. وعلى هذا فإن الذهن وملكة الحكم يحدّد كلاهما الآخر على التبادل.

ج - العقل Vernunft :

إن الأن بوصفه ملكة للحكم لديه الحرية أن يوجه تأمله إلى موضوع معين أو لا يوجه. ويستطيع أن يتجرد عن موضوع معين، ويستطيع أن يجرد من هذا الموضوع المعين، أي أن قدرته على التجريد قدرة مطلقة. إن الأن، كما قلنا، ملكة للحكم. وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه يتأمل في قدرته على الحكم فإنه لا يتوجه إلى موضوع معين، بل يتجرد عن كل موضوع، ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على

التجريد. ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع، وأن يتبين أنه لا موضوع ينتسب إليه وكأنه لا يفصل عنه، أي أنه بهذا يكون على شعور بماهيته الأصلية المحضة. والأن في هذه الذاتية الخالصة غير المشروطة هو العقل. والشعور بالذات؛ وكلما قويت هذه المقدرة، كانت قدرتها على الإدراك أكبر، وكان تحرر الأن من الموضوعات أكثر، وزاد بذلك امتلاء الشعور الذاتي بما هو خالص.

ويستطيع الإنسان أن يتبين غموض حرية الشعور بالذات ابتداءً من الطفل الذي يغادر مهده لأول مرة، حتى الفيلسوف الشعبي الذي لا يزال يتمسك بالصور المادية للأشياء ويتساءل عن مكان النفس، حتى نصل تدريجياً إلى مذهب العلم الذي هو - في نظر فشته - أوج الفلسفة.

نشرات مؤلفاته

Texts

- Sämtliche Werke, edited by I.H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845- 6.
- Nachgelassene Werke, edited by I.H. Fichte. 4 vols. Bonn, 1834- 5.
- Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908- 12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
- Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
- Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus- streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
- Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus- streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.

مراجع

- Adamson, R. Fichte. Edinburg and London, 1881.
- Bergmann, E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2nd edition).
- Engelbrecht, H.C.J.G. Fichte: A study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.

على « العلم الكلي » الذي هو بمثابة الشجرة التي تنفرع منها العلوم الجزئية ، وموضوعها هو المبادئ المشتركة بين العلوم : وعند هوبز (De Corpore) يطلق اللفظ بمعنى قريب عما نجده عند بيكون .

فلسفة التاريخ

Philosophie de l'histoire (F.), Geschichts philosophie (G.), Philosophy of History (E.)

موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل الرئيسية التالية :

- ١ - ما معنى التاريخ ؟
 - ٢ - هل لأحداث التاريخ عِلْيَة ؟ وهل تحكمها قوانين ؟
 - ٣ - هل للتاريخ اتجاه ؟ وما هو هذا الاتجاه ؟
- ١ - وفيما يتصل بالمسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ Geschichte أي توالي أحداث العالم على مرّ الزمان، وبين علم التاريخ Historie الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين .

أما الصفة : تاريخي historique, geschichtlich فتدل في اللغة العادية والعلمية على معانٍ متباينة، إذ تدل على ما هو: نسبي أو مشروط، كما تدل على ما هو عيني Concret وعلى ما هو شرعي أو مشروع légitime (في العبارة: حقوق تاريخية، مثلاً)، وعلى ما هو موضوعي objectif، وغير ذلك. وتطلق هذه الصفة على: النظريات، التجارب، الأعمال، الأحداث، المواقف، إلخ.

ويفترض التاريخ استمراراً واتصالاً في التطور، بحيث يكون الماضي داخلياً في تكوين الحاضر والمستقبل؛ وينقسم التاريخ إلى تاريخ عام للعالم، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان. لكن أيّاً كان الأمر، فالتاريخ ينظر إليه أساساً على أنه يؤلف وحدة.

ومن هنا قام السؤال: هل لهذه الوحدة معنى ؟

وهنا نلتقي أولاً بمعنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين، وأولهم القديس أوغسطين الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة: وأهم سمات

- Fischer, K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4 th edition).
- Gogarten, F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth, H. Fichte. Munich, 1923.
- Hirsch, E. Fichtes Religionsphilosophie. Göttingen, 1914. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Léon, X. La philosophie de Fichte. Paris 1902. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922- 7.
- Pareyson, L. Fichte. Turin, 1950.
- Rickert, H. Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956.
- Stine, R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A.B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull, G.H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner, F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt, M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

الفلسفة الأولى

F. philosophie première

أطلق أرسطو هذا اللفظ على الفلسفة الباحثة في الموجود بما هو موجود، وسمّاها أيضاً « اللاهوت »، وذلك تمييزاً لها من الفزياء (الفلسفة الثانية) ومن الرياضيات (راجع « السماع الطبيعي » ١م ف٩ ص ١٩١ أ ٣٦؛ « ما بعد الطبيعة » ٦م ف١ ص ٦٢٠ أ ١٦، الخ). وهي ما أصبح يعرف باسم ما بعد الطبيعة .

وأطلق بيكون (De Augm. Scient. II,1) هذا اللفظ

لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة. لكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ العالمي خط مستقيم متصل من التقدم، بل وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعمّ القهر والاستبداد والفساد، وصارت فيها الأخلاق أكثر وحشية وضراوة. لكن هذه فترات عابرة؛ أما بالنظر الكلية إلى تاريخ الإنسانية، في مجموعه، فإنه يُشاهد تقدم مستمر: من الوحشية إلى الحضارة، ومن الإظلام إلى التنوير؛ وفي «العصور السعيدة» للتاريخ تلاًل نور التقدم. وهكذا يُنظر إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني.

وصارت هذه النظرة ليس فقط نظرة المؤرخين في عصر التنوير وما تلاه، بل وأيضاً فكرة سائدة في أذهان المثقفين بوجه عام. وصارت نقطة انطلاق للمعايير الأخلاقية، وللمساعي الحضارية، وللأهداف السياسية. إذ نجد هذه الفكرة، فكرة التقدم المستمر للإنسان واضحة في مقالات تورجو Turgot (١٧٥٠) وهو في شبابه وفي «تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٦٤) لاسحق ازلين Iselin، وفي «مجلد لوحة تاريخية لتقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٤) تأليف كوندورسيه Condorcet.

وسواء اتخذ هذا التقدم بوصفه بدءاً للتنظيم صورة طبيعية وتمجيداً للتوازن الطبيعية، أو اتخذ صورة عقلية على أساس أنه نمو للعقل على مدى الزمان أو تأكيد العقل لذاته خلال الزمان، فإن النظرات المختلفة في فلسفة التاريخ في عصر التنوير وما تلاه مباشرة تتوافق فيما بينها مع هذه الفكرة وهي أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي المتقدم دائماً للحضارة العقلية. وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص.

وفي الفترة التالية المباشرة لنزعة التنوير نجد تعميقاً وتعديلاً لفكرة التقدم العقلي وتحقيق العقل لنفسه هذه. فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقاً لمبادئ العلم والوعي بوجه عام. وبهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من التأمل الفكري. وهذا يظهر عند فشته Fichte في مذهبه في الدولة وفي القانون، كما نجده في فلسفة التاريخ وفلسفة القانون

هذه الخطة هي: خلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهذه القسمات تعطي للتاريخ معنى إلهياً عالياً. فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص. وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى، وقال بها أيضاً بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١).

لكن جاء عصر النهضة الأوروبية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) فثار على هذه النظرة اللاهوتية، فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس الله العالي على الكون والذي يدبر بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان. لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة، شارك في إيجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى. فنجد مكيافلي يستنيط من التاريخ الروماني كما كتبه ليفيوس ثوابت معينة تتجلى في الموقف التاريخي آنذاك. وقد شبه هذه الثوابت بقوانين الطبيعة؛ فكما أن قوانين الطبيعة تتكرر آثارها بانتظام، فكذلك تتكرر المواقف التاريخية وأثارها بانتظام.

وجاء فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» (سنة ١٧٥٦) فثار على النظرة اللاهوتية، خصوصاً كما تمثلت في كتاب بوسويه: «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١). فقال فولتير إن مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلاً يؤلف وحدة، وأن يتساءل عن معنى التاريخ. لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوم من أفعال الناس ومساعيهم، ومن تقدم الحضارة. لقد اقتصر بوسويه وأمثاله على تاريخ الأمم المسيحية، أما فولتير فقد شمل في نظريته إلى التاريخ: الصين التي اعتبرها قمة في الأخلاق الإنسانية والحضارة العقلية، وإيران والهند والعرب، وميّزاً حاداً بين هذه الشعوب وبين الشعب اليهودي ومسيحية العصور الوسطى. ورأى في الأديان القطعية عراقيل في سبيل حرية العقل الإنساني، كما رأى في التعصب المتولد عن هذه الأديان قوة مضادة للتقدم.

وفكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير: إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمعنى الجوهرى لتاريخ العالم،

تحقيق الإنسان للكمال وترتيب أموره في هذه الدنيا على النحو السليم. وفي كتاباته التربوية («إميل») والسياسية («العقد الاجتماعي») إلخ) بين روسو كيف يكون التقدم الإنساني سليماً وحقيقياً.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين على وجه الخصوص، ازدادت المعارضة لفكرة التقدم كلما صارت العملية الصناعية هي مضمون فلسفة التاريخ وأصبحت أيديولوجية في الصراع بين الطبقات. واتخذ هؤلاء المعارضون من الأزمات العديدة التي وقعت في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم فأنكروا أن تكون ألوان التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التكنولوجية، أو زيادة التحرر والديمقراطية، أو التغيرات الثورية في أحوال الملكية. دلائل على التقدم الحقيقي، بل أكدوا أنها ستؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية والقهر والدكتاتورية الشمولية خصوصاً في المجتمعات الجماهيرية. وهذه النظرة المضادة تجدّها أولاً عند جوزف دي مستر de Maistre الذي هاجم هجوماً حاداً مبادئ الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق للتقدم بفضلها. وهاجم ثورة سنة ١٨٤٨ دونوسو كورتيس Donoso Cortés المفكر السياسي الأسباني. وطوال القرن التاسع عشر قام مفكرون عديدون، لم يكونوا من ذوي النظرات الرجعية أو اللاهوتية، بمهاجمة فكرة التقدم المبني على غموض الصناعة والتكنولوجيا، وعدوه انحطاطاً وسقوطاً للإنسان. ونذكر من هؤلاء يعقوب بوركهردت Jacob Burckhardt مؤرخ الحضارة المشهور.

ونعود إلى أنصار فكرة التقدم فنقول إن تصوراتهم لمعنى التقدم وللعوامل الفعالة فيه ولأدوار مختلف الشعوب في تحقيقه - هي تصورات متفاوته.

إذ نجد أولاً هرردر Johann Gottfried Herder في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١-١٨٧٤) يرى أن التاريخ العام بوصفه كلاً له هدف وهو: التحقيق الكامل للإنسانية. لكن الشعوب، والحضارات، والعصور ليست مجرد معالم على طريق التقدم، بل هي في الوقت نفسه أشكال للإنسانية لها قيمها الذاتية، حتى الأولية منها: فإن قيمتها الذاتية تقوم في قربها من الطبيعة، وسداجتها وقوتها الخلاقة المستمرة في الخلق؛ إنها بمثابة الطفولة ومطلع الشباب للإنسانية في سيرها نحو النضوج. ولهذا استعمل تشبيه «الحياة» بدلاً من فكرة التقدم المجردة. وقال إن الشرق

عند هيجل. وصار الأساس التنظيمي لهذه التأملات منطقاً متعالياً ومذهباً في العلم، أي منطقاً ديكارتيكياً نظرياً. والفكرة الموجهة في هذه التأملات هي الهوية بين الذات (العقل الإنساني) وبين الموضوع (العالم)؛ وهي بدورها أدت إلى إزالة التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي.

وقد أنتجت هذه النظرة إلى التاريخ نتائج عملية إذ هي تهيء إمكان تحديد خطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات والنظم، وخصوصاً تعطي مضمونات للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم. ورسخ الاعتقاد بفضل هذه النظرة في فلسفة التاريخ، بأن للحاضر، في مجرى التاريخ العالمي، دوراً بارزاً، هو أن مهمته هي دفع عجلة التقدم بعد أن صار الإنسان واعياً بالأهداف. وتأكدت هذه الفكرة في عصر الثورات البورجوازية. وأصبح ينظر إلى الحاضر على أنه «الآزمة الكبرى»، التي ينبغي فيها تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ. وهذا مانجده في كتابات كلود هنري دي سان سيمون، ثم في كتابات وتحركات كارل ماركس وأتباعه. لكن بينما كانت فكرة التقدم في عصر التنوير تعني تقدم الإنسانية عقلياً وروحياً وأخلاقياً، صار التقدم عند كارل ماركس وأتباعه يعني التقدم الاقتصادي المادي، وخصوصاً الثورة الصناعية. وارتبط عندهم تحرير الإنسان والمجتمع بتقدم وسائل الانتاج الصناعي. وهكذا لا تزال فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ، مع اختلاف المضمون الذي يعطى للتقدم. وهكذا صارت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً في الحروب الأهلية في داخل الدول، وبين المعسكرات الدولية المختلفة، بعضها وبعض.

لكنه في مقابل فكرة التقدم هذه وجد في القرن الثامن عشر نفسه، وفي القرن التاسع عشر فكرة مضادة، بدأ في إبرازها جان جاك روسو في كتابه: «مقال في الفنون والعلوم» (سنة ١٧٥٠) ثم في كتابه: «مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس» (سنة ١٧٥٤). فمن رأي روسو أن تقدم العلوم والفنون لم يؤدّ إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها، ولم يؤدّ تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء، بل أدى إلى المزيد من التفاوت والقهر بين الناس. وهكذا اتخذ التاريخ طريقاً زائفاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية. لكن روسو كان مع ذلك يؤمن بإمكان

القديم، والعصر اليوناني والروماني، والعصر الوسيط المسيحي، والعصر الحديث تمثل أطوار حياة الإنسانية في تاريخها حتى عصره.

ثم جاء جوفني بانستافيكو Giovanni Battista Vico في كتابه «مبادئ علم جديد يدور حول الطبيعة المشتركة للأمم» (سنة ١٧٢٥) فقرر أن للشعوب طبيعة مشتركة، وأن تاريخ العالم هو تطور الإنسانية نحو العقل. لكن القوى الخلاقية للطبيعة الإنسانية ومعمونة العناية الإلهية يحققان أشكالا للحياة وأعمالاً حضارية ذات قيمة ذاتية على كل درجات التطوير، حتى في التاريخ السحيق للشعوب. ويقول فيكون كل شعب يمر بثلاث مراحل هي: المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية. وهذا هو «التاريخ المثالي الأبدى للشعوب». وفي كل حالة يُنتهى إلى «بربرية المدنية» لكن في هذه المرحلة نفسها - مرحلة بربرية المدنية - يبدأ العود ricorso، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية.

ومن ثم شغلت مسألة: على أي نحو يسير تقدم التاريخ؟ أذهان الفلاسفة، وخصوصاً فلاسفة المثالية الألمانية: فشته، هيغل، شلنج. وصارت على أيديهم فلسفة التاريخ جزءاً رئيسياً من أجزاء الفلسفة، أما فشته في كتابه «الملاحم الرئيسية للعصر الحاضر» (سنة ١٨٠٦) فيفسر تاريخ الإنسانية على أنه تطور ديكالكتيكي ذو خمس درجات تبدأ من حالة البراءة الأولى الغريزية، وتمر من خلال سلبية «الخطيئة الكاملة» حتى تصل إلى الحضارة العقلية الواعية.

وهيغل في كتابه «ظاهريات العقل» (سنة ١٨٠٦) و«محاضرات في فلسفة التاريخ» (نشر بعد وفاته) أقام فلسفة كاملة في التاريخ على أساس الديالكتيك، فقد نظر إلى التاريخ على أنه المعروض الذي يفضّ فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان. ولما كانت ماهية العقل هي الحرية، فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية ولكل شعب منها صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين. والتاريخ هو في كل لحظة حقيقة واقعية مليئة بالقيمة، ولكنه رغم ذلك انتقال. ومعناه لا يتحقق إلا بالعملية الديالكتيكية كلها على مدى الزمان.

لكن الهيغلين في الجيل التالي رفضوا نظرة هيغل هذه وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيغل فلسفته هذه ليس عملية

إنسانية، بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم أو الـ Idee (بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيغل). فانبثقت عن هذا الجيل الثاني فكرة المادية التاريخية التي ترى أن الإنسان وهي تقصد به الإنسان المتحرر بظروف العمل في مجتمعه - هو موضوع التاريخ. وأوضاع الانتاج المحددة بالوسائل التكنولوجية هي بالنسبة للإنسان الوقائع التاريخية الأولية، وتناقضاتها الداخلية هي التي تعين الديالكتيك الواقعي الذي يدفع مسيرة التاريخ. ولما كان التاريخ - في زعمهم - قد كان حتى الآن ومنذ نشوء الكلية الفردية مجالا للنظم الاستغلالية والاستعبادية، فإنه تاريخ عبودية الإنسان ومغاييرته. وإفقار البروليتاريا في النظام الرأسمالي يمثل أدنى درجات سقوطه، بينما الثورة البروليتارية الناشئة هي نقطة التحول إلى تاريخ الحرية!

٢ - والمسألة الثانية في فلسفة التاريخ هي البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ.

وقد بدأ الاهتمام بهذا اللون من البحث كرد فعل ضد النزعة (التي كانت منتشرة في عصر التنوير) التي أرادت أن تجعل التاريخ كسائر العلوم الطبيعية، بدعوى أن العلوم الطبيعية هي النموذج لكل معرفة بالمعنى الحقيقي. ومن أبرز من قالوا بهذه الدعوى في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، وكذلك قال بها في القرن التاسع عشر العديد من المؤرخين والفلاسفة من ذوي النزعة الوضعية.

لكن في نهاية القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة ينكرون هذه الدعوى، ومن أبرزهم جورج زمل وهينرش ركرت Rickert، ثم خصوصاً فلهم دلتاي في ألمانيا، ويندتكروتشه في إيطاليا.

أدرك هؤلاء أن أهداف المؤرخ تختلف تماماً عن أهداف العالم الطبيعي. ذلك أن المؤرخين لا يُعنون باكتشاف القوانين الكلية أو اكتشاف نظريات يمكن منها التنبؤ وتصلح مرشداً للإنسان في العمل أو في الصناعة، بل مهمة المؤرخ الأولى هي تحديد ما حدث في الماضي، ولماذا حدث. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الفردية الوحيدة غير القابلة لأن تتكرر أبداً. أما تصورات العلم الطبيعي - ويصفها كروتشه بأنها تصورات كاذبة - فإنها ترمي إلى هدف مختلف تماماً؛ إن ميدان تطبيقها الحقيقي هو ميدان

وأهم من هذا أن العلية في الطبيعة تقضي بأنه إذا توافرت مقدمات معلومة حدثت عنها بالضرورة نتائج معلومة. لكن هذا ليس هو ما يحدث في التاريخ. فقد تكون المقدمات متشابهة، لكن لا تحدث نفس النتائج: فيكون هناك حاكم مستبد، لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حُرُّ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه.

٣- وأما فيما يتصل بالمسألة الثالثة والأخيرة وهي: هل للتاريخ اتجاه؟ فقد رأينا في المسألة الأولى بعض الإجابات عنها: النظرة اللاهوتية التي ترى أن التاريخ هو تاريخ خلاص الإنسان من لدن خطيئة آدم حتى يوم الحساب الأخير، ونظرة عصر التنوير القائلة بالتقدم المستمر للعقل الإنساني.

لكننا نجد في القرن العشرين اتجاهاً مضاداً، يصرف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ، وأصبحت فلسفة التاريخ «نظرية في الوجود التاريخي» وفي الحدوث Geschem. وبهذا تحول الاهتمام إلى التركيب الأساسي للصور التاريخية وإلى أنماط المجرى التاريخي أو «الظواهر الأولية» Urphänomene كما سماها يعقوب بوركهوت. هذا مع استمرار الوعي بكون الأحداث التاريخية وحيدة عابرة.

وأسهل في تكوين هذه النظرة إلى التاريخ الكشف عن آلاف السنين السابقة على التاريخ، وعن الحضارات غير الأوربية. وبينما كانت فلسفة التاريخ الكلاسيكية تقتصر في نظرها على الشرق القديم (مصر، بابل وأشور، إيران، الهند) والعصر اليوناني والروماني، والحضارات الأوروبية، اتسع النظر إلى حضارات أخرى وأماكن أخرى في العالم وشمل تاريخ العالم كله وتجل ذلك فيما سماه أوزفولد اشبينجلر باسم «مورفولوجيا تاريخ العالم»، وفي «الدراسة المقارنة للحضارات» التي قام بها أرنولد توينبي والفكرة الرئيسية في هذه النظرية هي أن ظاهرة «الحضارة العليا» وجدت منذ بداية التاريخ حتى الآن، وأنه في جميع الأحوال ساد نفس قانون توالي الحضارة. وأصبح ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه مؤلف من وحدات - أو حضارات، أو دوائر حضارية؛ لكن البعض مثل اشبينجلر أنكر أن تكون بين هذه الوحدات وحدة، وقال إن كل حضارة مستقلة عن سائر الحضارات تمام الاستقلال، ونعت التعبير: «التاريخ العالمي» بأنه خرافة. واقتصر توينبي على بيان أنساب

ما هو كلي وثابت، ولهذا لا يمكن أن تقوم بدور في علم التاريخ لأن المؤرخ لا يعنى بالظواهر بوصفها نماذج لحقائق عامة؛ وفي اللحظة التي تعدّ فيها الوقائع التاريخية قوانين، يزول التاريخ.

كذلك ميز دلتاي وكروتش بين موضوع العلم الطبيعي وموضوع التاريخ فقالا إن الأول موضوعه الطبيعة، والثاني موضوعه العقل (أو الروح). فمن المستحيل أن ننظر إلى أفعال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردّها (أو تفسيرها) إلى عوامل فزيائية محضة. ويتج عن هذا أن مبادئ المعرفة والفهم المناسبة للتاريخ لا يمكن أن تكون تلك التي يفترضها التفسير العلمي للعالم. إن من المهم أن يكون المؤرخ قادراً على أن يفهم «من الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرس أفعالهم.

وتوسّع في هذا المعنى وتعمّق كل من فندليند (التاريخ والعلم الطبيعي، سنة ١٨٩٤) وهينرش ركرت (حدود تكوين التصورات العلمية الطبيعية، سنة ١٨٩٦ - سنة ١٩٠٢) وأرنست تريلتش Træltsch (الترعة التاريخية ومشاكلها، ج١ سنة ١٩٢٢).

وجاء كولنجوود فدعا إلى فهم كلمة «علة» cause في التاريخ بمعنى يختلف تماماً عما يقصد بها في العلوم الطبيعية. فلفهم العلة في حدوث واقعة في التاريخ لا يجوز أن ندرجها تحت قوانين علمية أو تعميمات تجريبية؛ بل علينا أن نوضح «جانبها الباطن» its inner side، أي أن نكشف عن الأفكار التي تبين أن ما حدث كان استجابة كائن عاقل ووجه بموقف يحتاج إلى حل عملي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن تفسير أحداث التاريخ، وهل يمكن أن يكون ذلك على أساس وجود قوانين عامة مشابهة لتلك التي يستتبها علماء الطبيعة. لكن يحول دون ذلك أن الحادث التاريخي هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده، لا يتكرر هو نفسه أبداً، بينما الظواهر الطبيعية تتكرر هي نفسها. فكيف يمكن التحدث عن قانون عام لحوادث هي بطبيعتها وحيدة مفردة؟! وحتى لو وصفنا الحدث التاريخي بوصف عام، فإن ذلك ليس من التفسير في شيء: فأقول إن هذه «ثورة سياسية» أو أن هذه «حرب توسعية» لا يقدم تفسيراً.

- Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931.
- Johannes Thyssen: Geschichte der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1936.
- Karl Jaspers: Vom Ursprung and Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
- Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilgeschichte. Stuttgart, 1950.
- Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Heidelberg, 1959.
- Raymond Aron: Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, 1938.
- Cairns, Grace E.: Philosophy of History: Meeting of East and West in Cycle- pattern Theories of History. New York, 1962.
- Carr, Edward H.: What is History? New York, 1961.
- Collingwood: The Idea of History. Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto: Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.
- Danto, Arthur C.: Analytical philosophy of History. Cambridge, 1965.
- Dray, William: Laws and Explanation in History. Oxford, 1957.
- Gardiner, Patrick: The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1952.
- Kahler, Erich: Meaning of History. New York, 1964.

الفلسفة التحليلية

Analytical philosophy

يقصد بهذا اللفظ شكلان من أشكال النزعة التجريبية المعاصرة هما: تجريبية أكسفورد، التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية، والوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة التي تهتم أساساً بتحليل اللغة العلمية.

وقد قامت تجريبية أكسفورد تحت تأثير فتنجشتين (كما يتجلى في كتابه «أبحاث فلسفية»، لا كما يبدو في «الرسالة المنطقية الفلسفية» Tractatus) الذي جعل الغرض من

Filiations فردية بين بعض هذه الحضارات وبعض. بيد أن كارل يسبرز قال بنوع من الوحدة حين تحدث عما سماه باسم «الزمان المحوري» Achsenzeit، وهو الفترة حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، التي فيها بذرت بذور الأديان العليا في كل العالم من الصين حتى العالم اليوناني. ومن «الموجات الكبرى» الشبيهة بهذه الفترات المحورية نذكر: انتقال الإنسان من الوجود الرحال إلى الوجود المستقر، ميلاد الحضارات العليا على أساس أنظمة واسعة المدى في المكان ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد - بزوغ المدنية الصناعية التي تتجه نحو وضع الأرض كلها في وحدة ذات مجال متوتر.

وعلى شبيه هذه الصورة قدم ألفرد فيبر Weber علم اجتماع حضاري يقوم على أساس النظر إلى تاريخ العالم على أنه مؤلف من «عصور كبرى»، وذلك في كتابه: «تاريخ الحضارة بوصفه علم اجتماع حضاري» (سنة ١٩٣٥).

مراجع

- راجع كتابنا: (١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، الملحق: «أحدث النظريات في فلسفة التاريخ»، الكويت، ١ ط سنة ١٩٧٥، ٢ ط سنة ١٩٧٩.
- (٢) «النقد التاريخي»، ١ ط القاهرة سنة ١٩٦٣، ٣ ط، الكويت سنة ١٩٧٨.
- Robert Flint: History of the Philosophy of History. Edinburg and London, 1874.
- Georg Simmel. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Stuttgart, 1905.
- Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg in Breisgau und Berlin, 1905.
- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, 12 Bde. Leipzig und Berlin, 1914- 36; neue Ausgabe Stuttgart und Göttingen 1957- 1960.
- Georg Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1915.
- Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920.
- Haering, Theodor: Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, 1922.

Bodin (١٥٢٠ - ١٥٩٦) في كتابه عن «الجمهورية» (في ست مقالات، سنة ١٥٧٦) فوضع قواعد السياسة.

لكن لو شئنا أن نحدّد بالدقة تاريخ وضع نظرية سياسية فلسفية في العصر الحديث، فعلينا أن نذكر سنة ١٦٥١، وهي تاريخ نشر كتاب «لوياثان» لتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وفيه بين - وهو الفيلسوف المادي القائل بالنزعة الآلية - الرغبات التي توجه سلوك الإنسان في الدولة. وقد وجد أن الإنسان يريغ إلى تحقيق كل رغباته. لكنه وهو في المجتمع، يصطدم بالآخرين. وتلك هي حال الطبيعة، وفيها يحارب كل إنسان سائر الناس. لكن هذا موقف غير محتمل، لأن الإنسان يخاف من الموت. فلكي يضمن البقاء في قيد الحياة، ولكي يعيش في أمان، كان عليه أن يحتال لذلك، وهذه الحيلة هي الدول ذات السيادة، التي تملك السلطان المطلق لإصدار القرارات وتنفيذها على الجميع، وعلى هؤلاء أن يتنازلوا للدولة عن حريتهم الطبيعية.

وهكذا وضع هوبز المسائل السياسية الرئيسية: الدولة وسيادتها، سلطة الحكومة، العلاقة بين الحاكم والمحكومين، السلطات المنظمة للمجتمع، إلخ. ومن بعده جاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فتناول النظام النيابي والحكومة الممثلة للشعب ودعا إلى الليبرالية. وتلاه جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في كتابه «العقد الاجتماعي» وكتاب «مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين الناس». وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظريتان في الدولة: إحداهما نظرية الدولة - الأمة، والأخرى الدولة العلمية. والأولى وضعها هيجل، والثانية وضعها كارل ماركس.

فقد أصدر هيجل في سنة ١٨٢١ كتابه «مبادئ فلسفة الحق (أو القانون)». وقد بين فيه أن المجتمع إنما يقوم على أساس الأسرة والملكية الخاصة؛ والمجتمع هو أيضاً تنظيم اقتصادي يتعاون فيه نظام الحاجات مع نظام العمل ابتغاء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات. وهذه الديناميكية تنجم عن هذه الواقعة وهي أن هذا الشمول يتخلله، بطبعه، تناقضات قائمة بين الأفراد، وقائمة بين الجماعات الاجتماعية المهنية، وقائمة بين الأغنياء والفقراء. وهذه التناقضات الضرورية يمكن أن تضر بوحدة المجتمع. ومن هنا كان من الضروري أن يتدخل مبدأ يعترف له بالسلطان الكامل تكون وظيفته هي اتخاذ القرارات التي تنظم - عقلياً وبطريقة ملائمة - بنية المجتمع وديناميكيته: وتلك هي الدولة. إن الدولة هي العقل

الفلسفة «إيضاح الفكر» وزعم أنه ليس للفلسفة موضوع خاص، وإنما مهمتها هي أن تحقق في كل علم - رياضيات، منطق، ميتافيزيقا، أخلاق - هل استعملت اللغة ورموزها استعمالاً صحيحاً.

فلسفة السياسة

Philosophie politique

عني الفلاسفة بالسياسة، أعني بوضع نظرية في سياسة المدينة أو الدولة، ولا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ذا شأن إلا وتأمل في الدولة وسياستها. فأفلاطون خصّص غالبية محاوراته للسياسة (خصوصاً محاورات: «السياسة»، «السياسي»، «النواميس» إلخ) وأرسطو خصّص السياسة بعدة مؤلفات منها كتاب «السياسة» ثم دساتير المدن اليونانية، وقد وصلنا منها «دستور الأثينيين». والفارابي في كتابه الرئيسي في الفلسفة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» قد مزج بين السياسة والفلسفة العامة. وتوما الأكويني كرّس للسياسة فصولاً عديدة في «الخلاصة اللاهوتية». واسينيوزا وضع «رسالة لاهوتية سياسية». وكنت تعرّض للسياسة في كتابه «نحو سلام دائم» وفي مواضيع متناثرة من كتبه الأخلاقية. وهيجل تناول السياسة في كتابه «فلسفة القانون، حيث عرض رأيه في النظام الاجتماعي والسياسي، وهو بمثابة تطبيق للعلم المطلق الذي عرضه في كتابه «علم المنطق».

والمبادئ السياسية التي وضعها هؤلاء قد استنبطوها من مبادئهم النظرية الفلسفية: فمبادئ الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة، على نحو متفاوت في الدقة والإحكام، من آرائهم في الوجود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة.

لكن علم السياسة استقل بنفسه، إلى جانب الفلسفة، عند نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. إذ حاول مارسيل بادوفاني (١٢٧٥ - ١٣٤٣) في كتابه «الدافع عن السلام» (سنة ١٣٢٤) تحديد النظم والمبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية. وجاء ميكافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣) فدرس السلطة القادرة على تأسيس الدولة والمحافظة عليها ضد النزاعات الداخلية والأعداء الخارجيين. وجاء جان بودان J.

الحر والتجارة الحرة والعلاقات الحرة بين أصحاب الأعمال والعمال، أنظمة صار نموذجها هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية. ومن فلسفوا هذا النظام الليبرالي القائم على العلم والتكنولوجيا والصناعة: جيمس بورنهام James Burnham وجون جلبرت John K. Galbraith اللذان ناديا بالمبادرة الفردية الحرة، والمنافسة، ودعوا إلى وضع العلم وتطبيقاته في خدمة تنمية الثروات للجميع، وبهذا لن تكون ثم حاجة إلى الثورة التي دعا إليها ماركس وأنجلز ولينين، بل سيتطور المجتمع وفقاً لقوانين ينشأ هذا المجتمع نفسه.

الفلسفة اليونانية

- ١ -

أراد نيتشه أن يسمي الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولوجية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة، أصدق تمثيل. إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون. وهذه التفرقة بين الروح الأبولوجية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولوجية هي روح الانسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى. وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال «سوفروسونية» σωφροσύνη تسود الروح الأبولوجية، نجد أن صفة الجراءة أو القحة «أبولوجية» ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية. وقد أخذ اشبنجلر التسمية باسم أبولوجية، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية، وذلك في مقابل روح الحضارة الغربية التي سماها باسم الروح الفاونستية. فلتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية، أو الأبولوجية، كما عرضها اشبنجلر.

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة. وأول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة، لا تعرف الماضي، ومرتبطة بالجسم، بوصفه حاضراً في المكان. وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضي؛ وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا كانت نظرتها

وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها: ذات سيادة؛ وتتجسد في حاكم؛ وهذا الحاكم يصدر قوانين تخضع لها ممارسته هو نفسه للحكم؛ ويتولى موظفون يعينون بحسب كفايتهم إدارة الدولة على نحو يتم معه التوفيق بين مصالح المجموع ومصالح الأفراد الجزئية.

ويلاحظ هيجل أن الدول في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة فيما بينها. وهذا التباين يتضمن أن الدولة لم تبلغ بعد نضوجها التام. إن محرك التغيير في الإنسانية هو الحرب، التي تمكن من ولادة العقل، على نحو درامي. وبواسطة المنازعات الدولية تنشأ دول أكبر وأوسع، وفي خاتمة المطاف تنشأ الدولة العالمية، التي هي غاية التاريخ، فإذا ما نشأت أصبحت الشفافية ممكنة ووصل الإنسان إلى الكلي.

لكن منذ سنة ١٨٤٣ قام فيلسوف شاب، هو كارل ماركس، وكان متأثراً بالهيجلية من البداية، لكنه سرعان ما انقلب على نظرية هيجل في الدولة وأخضعها لنقد حاد. فقال إن من الغلط تصور الحاكم متجسداً للسيادة وتصور الموظفين غائبين عن التنظيم الاقتصادي، منذ أن تقلدوا وظائفهم إذ الواقع - هكذا يقول ماركس - هو أن لهؤلاء الموظفين مصالحهم الشخصية الخاصة؛ ومن الوهم الظن أنهم مجرد حملة لقرارات عقلية معقولة. ومن ناحية أخرى نقد رأي هيجل في ضرورة الملكية الخاصة وكونها الأساس في كل مجتمع؛ ورأى ماركس أن هذا النمط من تنظيم الدولة غرضه إقرار نظام للسيطرة السياسية مزود بجهاز ثانوي وقوة شرطة، من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند أولئك الذين لا وسيلة لهم للبقاء إلا العمل لدى أولئك الذين يملكون رؤوس أموال، أي وسائل للإنتاج.

ويرى ماركس أن الدولة كما يصورها هيجل هي ناتج النظام الاقتصادي البورجوازي الذي يهدف إلى الإبقاء على الحال الموجودة من قبل وبالتالي إلى الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين وإلى إخضاع مجموع السكان.

ورأى ماركس أن العلم يزودنا بصناعات فنية (تكنيك) تزيد من سلطاننا على الأشياء. ومن هنا دعا إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة.

لكن في مقابل ذلك، وبالاكتفاء على هذه الأمور الثلاثة نفسها: العلم والتكنولوجيا والصناعة، قامت أنظمة سياسية مضادة تماماً للماركسية، أنظمة ليبرالية أي تدعو إلى الاقتصاد

بحسبانها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جملة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنيه من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث العد ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولاً ، لأنه يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانياً ، لأنها لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوي عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ - فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين - كما قال بيبير بوترو - هو الانسجام أي أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود - من ناحية أخرى - لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية . كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجل مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديا اليونانية والمعبود الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة

إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة - التي أوضحناها - من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإنما هي تستلزم قطعاً فكرة النهاية . ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء (اللامعقولة) ، لأن العدد الأصم أو اللامعقول هو عدد لا نهائي ، فمثلاً الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها .

ومع هذا فلمهم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي . فإننا نرى النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإننا إذا أخذنا مثلثاً قائم الزاوية متساوي الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوي ٢٧ ؛ وفي هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا متناه ، أي أنه عدد أصم . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية - إن كان حقاً قال بها فيثاغورس - قد أنت من تأثيره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس - كما سنرى فيما بعد - قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد في هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحى بالانتهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنها لا نهائيات . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصورون الله كما تصوره المسيحية فيما بعد ، بحسبانها لا نهائياً أو هو اللاهائتي ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام ، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تعبر عنها لفظة إپولونية . فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجد أولاً في الرياضيات من حيث انهم - أي اليونانيون - كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة

تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى أنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها ماثلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين - كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فتراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولمب ، وهذه الآلهة - كما سنرى فيما بعد - آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منها ضد الأخرى : كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالا في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم - على حد تعبيرها - نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ، فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق

الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المنظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانها موجوداً في الكون ، يعبر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي *κόσμος* (كوسموس) . فالعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجلى صورته .

- ٢ -

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قرناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإننا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداها دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناء تاماً في

كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنها لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهائي وفكرة الصيرورة وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبر عن اللانهائية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مأس عظيمة كمآسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : « فأوديب ملكاً » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال سجل بين البطل ، أي بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما في تلك المآسي إلا بكونهما في نزاع مستمر سجل مع القدر .

والخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التي تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أي أنه كان ثمة توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية .

وطبيعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصف الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية - على حد تعبير هيجل - التي تتأمل الأشياء تأملاً خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعي الإنساني أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن

اليونانية ، حتى في العصور التي تدهورت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند إبيقور وعند الرواقين ، لم يكن في استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حساباً لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي ؛ وإنما حدث هذا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صورته في الفن اليوناني . فالفن اليوناني - كما يقول فشر - فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوي بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أو الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحي .

لهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين

هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بكون العلم كما وصل إليه ، وشك ديكرت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أي كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكرتي إذا شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكاً حقيقياً واضحاً أن ثمت تفرقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، أي بين الوعي أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عني بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أي في كيفية تكوين المعاني والتصورات أو المفهومات عن طريق حس من المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون ، فتجاربهم إذا كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ،

بذلك ؛ أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية - بمعنى أن للذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية - هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيين من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي ؛ أي إنكار القدر الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء - نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعَنَّ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملة ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً - كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد - محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن نقف بإزائه موقفاً خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد - كما هو عند كُنت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة) - موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقتها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوّر حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف

الفلسفة اليونانية - بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها - في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذاً أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية - وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي - نجدها متمثلة أجلى تمثّل في الفلسفة اليونانية .

- ٤ -

فلنتنقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نراهم - كما قلنا من قبل - يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين ، الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي ختم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة في الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمته .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة - وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى تشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند الذريين والابيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق - وقد عرضنا لذلك من قبل - نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة - أو على الأقل كان ذلك في بدء

المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن الأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج .

كذلك الحال فيها يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أي أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملة للحياة ، أي على أساس أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظاهراً جلياً ، أولاً يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصاً عن طريق تأثره بالفيتاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث وبين منهج البحث الحديث والتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث - على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانياً ، أي أنه لم

يأتي بعد هذا مذهباً أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغت الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلّى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعي هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالوا بوجود فوق حسي ، ومع أنها قد قالوا بأن هذا الوجود اللاحسي أغلّ وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الآخر فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنها انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية الأساس في هذا كله - نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنها لم يجعلها الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي وأنها لم يضعها نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور ولبحاثق الأبدية فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته - على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثل وتتصور كما يقول ليبتس - هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور وعلى هذا فيجب ألا نفس الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها - إذ قال البعض وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلانسكي ، كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة مار بورج ، وأشهر رجالها هرْمَن كوهن وباول ناتورب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية

هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنييا » *πνεια* وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أي لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ، ومعنى هذا أن الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة - إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً ومجالاً للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادي . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك الميل *clinamen* الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الميل هو عنصر نزوع ، أي أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فإذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكاك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثل خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة الملحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة

يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهوى ، إنما تصور الاثنين مرتبطتين ببعضهما بعضاً في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن فحسب ، ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهوى التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكلي لا وجود له إلا في الذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسي واللاحي .

كذلك في الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لا حظنا من قبل : لم يجعل الفصل تاماً بين الاثنين : فالأخلاق الأرسططالية مصبوعة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء .

كذلك الحال أيضاً في الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الهوى تصبو إلى الصورة ، أي أن في الهوى نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهوى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شيء روحي صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولاً . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة الماثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثّر حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية - وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو - إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضي على جواهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .

فعند الرواقين أولاً - ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات - يلاحظ أن

كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينها تكونت هذه الثنائية حدثت هوة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت بطريقة مباشرة حيناً ، وغير مباشرة حيناً آخر ، مغلصة لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

- ١ -

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حيّ أناس معينون في عصر معين ونحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذا ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تاريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور ، ومعنى هذا أن الفكر ، حينها يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلي والزمان الحيوي - إن صح هذا التعبير - ؛ والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينها تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أي من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط

وبين ضرورة تأكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليوناني يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا - وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير - فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولاً في الصراع الذي قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوروس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظرتهم إلى الطبيعة ، مؤيديين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منها قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملاً في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية - كما قلنا - هي النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين

بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالإيونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون - على حسب رأي هؤلاء - بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغوس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وديوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكون العصر الثالث والآخر ، ويبتدىء من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلسل على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حيناً يصور ديوجانس وديموقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن أنكساغورس ، وكذلك زميله ، كان بحثه متجهاً كالأوليين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها ، ولسنا نستطيع أن نتيين فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر

الأي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أي شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشه - فيه طابع الفكر من حيث أن الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زماناً حيويًا ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونجدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد (ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلبٌ للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجيء أو شبه مفاجيء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حيناً يتم الانتقال عما يسميه الفلاسفة الألمان - وبخاصة اشبنجلر - الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وستحدث عن خصائص التنوير حيناً نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذا أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

- ٢ -

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست وركينسر ، وبرانس ، قد

إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فيكون حيثنذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تنحل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

- ٣ -

بيد أن اتسار لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولاً إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصرين الآخرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرًا جديدًا للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذناه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرًا جديدًا إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحدت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسار ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا بحسبانها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي ، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصرًا جديدًا .

ورأي اتسار في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن

الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والمنتهية بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيجل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة: العصر الأول وابتدىء من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثه . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكاك الذي هو نقيض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تمت وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثه .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل تمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حيثنذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون

التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور. وعلى العكس من هذا يقول أرسطو: إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها. ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي، وإنما كل وجودها بالقوة، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار.

فمن هذا كله نشاهد أن ثمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد. وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط. وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء. وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار. فإذا اتخذنا هذا المعيار، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً: فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهاً جديداً تاماً، ولم تعد تعنى مطلقاً بالوجود أيما كان، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود الخارجي، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد. فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل. ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي يشدونها. فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية: فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس: ولوان هؤلاء الأخيرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات، فإن هذا لم يكن مطلقاً يقصد لذاته، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي: «عش بمقتضى الطبيعة»، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة. فعلى الإنسان أن يعرف - على هذا الأساس - أن في العالم روحاً كلية واحدة، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عالمية.

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعينهم من البحث فيها إلا أن يطمثوا على أنفسهم، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذري في تصوره للطبيعة الخارجية، وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية، فلم تكن تلك

السوفسطائية يجب أن تُعدَّ عصراً جديداً. وذلك لأن السوفسطائية هي، كما يسمونها، نزعة التنوير عند اليونان؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود. فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جومبرتس. وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه فتراها خصوصاً عند هيجر في كتابه عن التربية أو الثقافة «بديا». وأخيراً جاء في عام ١٩٣٨ جوزيه سثيا في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» فرد للسوفسطائية كل اعتبارها، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدّها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال، فإن رأي اتسلر هو كما عرضناه. ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني، بالسوفسطائية، بل يبلّوهُ بسقراط، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية، فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات. ولا بد أن يتجه الإنسان - لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية - بل إلى تحليل مذكراتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية. فالمرء لا بد له إذاً لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات. والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط، فهو لم يُعِن أدنى عناية بالطبيعة، بل وجّه كلّه نحو الإنسان ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد.

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وقال إن ما عدها من وجود ليس وجوداً حقيقياً. فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود. وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء. وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد. فعند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي. وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة: هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد كذلك؟ فأفلاطون يفرق تمام

كذلك الحال بالنسبة إلى الكليين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يُعنِ الكليون بشيء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعَتَهُ وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشباع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيته كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن ثمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضرراً بالإنسان ! وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعياً من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح ثمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن نتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمت شبهة قوية بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميجاريون يناظرون في شكهم الشكاك اليونانيين ، والكليون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الميجاري يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك الميجاري يقوم على فحولة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي ينشدها أرسطو لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم : فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تَدْرُكُ بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون

داخلة أيضاً في التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثه حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » - أكبر فيلسوف فيها وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً أنج في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُنت في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو إبرقلس ، خصوصاً عند الإيطاليين .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند اتسلر هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ؛ وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية - ما دامت تتجه إلى الموضوع - صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية - على يد السوفسطائيين - بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالخس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن ننق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئ الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثه تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) أو في الأفلاطونية المحدثه ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثه لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثه هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه - في رأي أتسلر - عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقين . فالصدور عند الأفلاطونيين هو بعينه العقل عند الرواقين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقين باطنة محايثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثه - حتى في هذا الجزء الذي يكون الأهمية الكبرى لها - متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلو هنا ليس علواً كاملاً ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطرت الأفلاطونية المحدثه إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو فهذا المبدأ العالي على الكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلاً تاماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى اتسلر أن الأفلاطونية المحدثه

الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشبنجلر أن العصور الروحية متوافقة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عَصراً ماثلاً له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها في الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فلاحظ أنه في ربيع الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . وبلي هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية ، وهذه قد ظهرت عند هزويد . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح ، وهو ثورة عنصرية (أي متعلقة بالأجناس) ، وهذا يمثل في الفلسفة اليونانية الأورفيون ؛ وبلي ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد بوصفه أقنوماً ، أي بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٥٤٠ ق. م . وتأتي رابعاً روح الزهد الديني ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداء من سنة ٥٤٠ ق. م . وبهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلو دور المدنية أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعَدَّ العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يُرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديمقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية ، ثم يأتي بعد ذلك تكون المذاهب الفلسفية الشاذة ، وهي مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هي العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجهاً كلياً نحو الواقع العملي . ويمثل هذه النزعة

الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

- ٤ -

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة لتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلاً نجد تقسيم جوميرتس يختلف عن تقسيم اتسلر في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة وهي النزعة التي أسسها ثرنريجر وسارعلها كتاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التي يشرف عليها . ولكن أهم رأي أو نظرة قد أثرت في تصور تاريخ الفلسفة - ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن - فتلك هي نظرة أوزفلد اشبنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشبنجلر في

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموقفين والملفقين والمثاليين المتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد - بخلاف ما يقوله اشبنجلر - لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرًا رابعًا مستقلًا بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول

- ١ -

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية، ومن الناحية الثانية قُسمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديبالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديبالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

العصر الهلنّي وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقي . ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأكمله ، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها - ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنة وبوصفها جمعا للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية في عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعة التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشبنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فلنا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشبنجلر . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند هزويد نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني بيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزويد ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بأنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية - إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته - فعلى الأقل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفرق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإما أن نجعل هؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حيثئذ إما بأفلاطون وأرسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حائلةً في المكان ، أي أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون - كما سترى فيما بعد - وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس وفي وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود - على حد تعبيرنا الحديث - شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رينج من قبل ، حين قال إن في هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفشته ، إن الفكر هو الذي يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود - هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود - وهو القول الأول - واقعي وليس مثالياً .

فنتخلص من هذا إذاً أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادي والعالم الروحي لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديمقريطس مع برمنيدس في فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحي والعالم المادي فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تردّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذي يقوم على أساس العنصر - لاحظنا أولاً أن هذا التقسيم أكثر توافقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنبادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد في شامس .

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلي هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الإيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الجسمي والروحي أو بين المادي والروحي . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي ، وبين ما هو نفسي روحي . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الموجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فعلياً أن نقول إذاً بأن ثمت ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس ؛ فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالموجود عند الإيليين مادي وليس فيه شيء من مفهوم الروحية - كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود

ونستطيع من هذه الناحية أن نعهده مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون - وعلى رأسهم اتسler - إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

- ٢ -

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُدَّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلاً فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برميندس ، فإنه لم يقل بفكرة الوجود إلا من نظرتة في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرتة في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجية ، ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضاً من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لتقديم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع

وكذلك الحال في الفلسفة الإليلية : فقد كان مؤسسها إكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحققة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلياً أن نرفضها وأن نبحت عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداهما تقول بالحركة والسَّيْلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعل أساس التعارض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركبٌ موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإليليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركبٌ موضوعٌ حاول فيه الفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذرّي على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبّان ذلك العصر . فنحن

الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ، وهم بذلك يعدون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا مُتَّصِلاً على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقلitus الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلا ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلا الدائم للأشياء ، فكانه يبدأ بهرقلitus اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقلitus كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذا فبهرقلitus ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلماً بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقلitus ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقلitus يأتي أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدء الآخر (أو المبادئ الأخرى) هو مبدأ

الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برميندس - مثلاً - قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقلitus في المعرفة الحسية لأنها تظهر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلا كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانها كوناً وفساداً ، أي تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانها خلقاً من العدم أو فناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذاً أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ - كما ذكرنا مراراً من قبل - أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإننا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شبه مادي ، لأنه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء وأنكسمندريس إلى الجوهر اللا محدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أي بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ، ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة هم لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثر ، وتنفى عن طريق

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بذورها مشكلتين : المشكلة الأولى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحث ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟ .

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشرين سنوات الأخيرة ، أبل ريه في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » ومن أنصاره أيضاً موندلغو في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة ، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

ونتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

الحب والكرهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يعترفوا بشيء آخر يحدث التغيير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيها يحتوي على عناصر كثيرة ؛ فكانه إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فمن ناحية إذاً نشاهد المادة بما تحتوي من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذي يُخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من اللا وجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتغير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما انكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن انكساغورس بقوله بالمبدأ العقلي قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحي وبين ما هو مادي . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإننا نستطيع من ناحية أن نعهده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعهده مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ونعني بها التفرقة بين الروحي والمادي ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفي الذي كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطي اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفي . وتبعاً لهذا فلا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحي والمادي .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طليس وينتهي بانتهاء المدرسة الإيلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية ، والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس وينتهي بانكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً انكساغورس .

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأي تقريباً - ولو أن رجال العصر الرومانيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأي ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر - نقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه « الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرفن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوتل » فلتخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي ، لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحاً تشبيهية ، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية ، وفنيت في الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان - جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفصل ، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بقاء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق الملاحظة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكان نيتشه إذًا يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلاً من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كارل يوتل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكان هناك إذًا فارقاً بين

ما يقوله يوتل وبين ما يقوله نيتشه . فنيته يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوتل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تُصوّر الأشياء . ويوتل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشلن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنتشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجزافون تسهيم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله : فطاليس وأنكسيمانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيشاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والإيليون في قولهم بالواحد الكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنبادوقليس حينما قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصوراها على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد الأخرى مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبادوقليس إذًا صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ الذرات الحية ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في

ديمقريطس، حينما قال بعقل كلي، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان.

ومن هذا كله يتبين في رأي يوثل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية. ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله. فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها، ووحد بين الآلهة، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة. وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس، حينما جعل اللا محدود هو كل الوجود، وهذا اللا محدود هو الله تقريباً. وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند إكسينوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة، فقال بنوع من وحدة الوجود. كذلك فعل هرقلطس في قوله باللوغوس، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون، وهو الله. وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط. فكانهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله. ويسمى يؤثل هذه النزعة باسم panentheismus أي أن الكل في الله (من παν أي كل، وἐν في، وθεός الله). وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية. فهما نزعتان قد سارتا جنباً إلى جنب، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين في نفس الآن، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية. فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية، وأن المغناطيس حي كذلك. وبهذا كله استطاع يؤثل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي.

ورأي يؤثل هذا كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور، أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة، وعلى حد تعبير هينرش ركزرت كانت فلسفة الحياة هي البذع السائد في الفلسفة.

وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة، لأنها دلتنا على مصدر حقيقي تصدر عنه الفلسفة

في نشأتها وهو التصوف أو الدين. ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة، بل كانا - وعلى الأخص في البدء - شيئاً واحداً، والفلسفة تنشأ دائماً - كما يشاهد في التاريخ الروحي - في أحضان الدين، كما أثبت ذلك كارل يسنر. ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين، والدين أيضاً هو التصوف هنا، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد. وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه «ينبوع الأخلاق والدين». ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل، عامل الدين، بعين الاعتبار، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية. إلا أن الخطأ في كلام يؤثل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة. فإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد، أو أثبت من قبل أيضاً، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية، هي أولاً التفكير السياسي، وثانياً التفكير الأخلاقي. فهذه العوامل مجتمعة أي: العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الأخلاقي - هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية.

التفكير السياسي: ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان، ومن أشهر هؤلاء صولون. ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات، أو بالأحرى ليس ثمت تعارض بين الاثنين. وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ممن كانوا عناوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفثاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا. ولم يكونوا جميعاً يعدّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص.

التفكير الأخلاقي: لم يشأ اتسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجاً للتفكير الأخلاقي وذلك

يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ؛ وزئوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصوّر على نحو آخر ، وهو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير في حياته سيرا مستقيماً . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان أن يخضع له . وهذا القانون إذا تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسير الإنسان دون أن يكون غيراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تشاؤم في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التي قبلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أي للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السكر . أما إذا تصوّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاماً يسير الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدر تنقلب إذاً إلى فكرة هي فكرة العدالة δίκη وهذه العدالة تقتضي بدورها العقاب لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذنّباً وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص : فالجرمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان في العالم شر - كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول - فإن هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التفكير الذي يكفر به إنسان عن خطايه : فوجود الشر طبيعة في الوجود من حيث إنه ممثّل العقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك - إلى جانب الشر - يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق

لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية : لكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدّد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتي ظهرت فيها بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الآسيوي » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيها بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهومرية وقد قال ماكس فنت في كتابه « تاريخ الأخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة - هوبريس ὕβρις - ، أي انتقل من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول مظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقدر - μοῖρα - قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن

لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك .
والشيء الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد هذه الأفكار وهي القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن تُترك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عند ما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذي استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن يليه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشدان وحدة في الطبيعة كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أي من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولاً أن ديوجانس اللايرسي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي اللا محدود أو الأبيرون ἀπειρον . فاصل الوجود إذاً عند انكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أي النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقاً في المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظاً غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير ريفو- في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس »

(باريس سنة ١٩٠٦) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لانكسمندريس أولى به أن يُعدّ بحثاً في الأخلاق من أن يعدّ بحثاً في الطبيعة . وإلا فإننا إذا حسبناه بحثاً في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، وبصوره تصوراً حياً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برميندس : نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في قصيدته « في الطبيعة » ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود ، ويسميا « هيمرميني » . وقصيدته التي تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكوّن مذهبه الطبيعي كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية ، هما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فعن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتي بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سترى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أي أن المبادئ الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليؤبّقس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذي بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت في الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقي كان المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أي أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإننا نجد مثلاً أن أسطورة الإز في المقالة العاشرة من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛

تطور تطوراً هائلاً في القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من ثقة ونفوذ عند الطبقة المثقفة بأسرها ، واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم . فلم يعدوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا نلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يعملوا على هذه العادات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بعنايتهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بلزاء المذاهب الطبيعية القديمة ؛ وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو المههدين لقيام نوع آخر من الأبحاث يختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعزع أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من قبل أمثال هرقلطس وبرميندس وديموقريطس وأنكساغورس . ولم تكن حركة السوفسطائية - كما رأينا في « ربيع الفكر اليوناني » - حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد ؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل ارتحاء ونفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرية جديدة في الوجود ؛ ومن هنا نفهم بماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية . فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكاك تمثل ، على العكس من ذلك ، نفاد هذه القوى واضمحلالها .

و « طيماوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طيماوس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإننا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذي أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان محقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقي بالآلهة ودراسة صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكون مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمي . والفلسفة الطبيعية كانت هي الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس في كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واحدين - إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم - أي يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شيء في الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية في بلاد اليونان بدأت

عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقورينائيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع - يذكر صراحة في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف ٢ ص ٨٩٢ ب ٤ - ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة ، لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فمن هذه النواحي الثلاث إذن سنجد الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة ؛ أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً غير منفصلتين ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات . إذا سيكون كل وجود - في هذه الحالة - مرتبطاً بوجود الماهية ، مما يضيف على الماهية قوة أعظم في الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهر مادياً صرفاً ، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الماهيات أولاً ، وإلى حساب أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادي بل الوجود الروحي أو وجود الماهيات . وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التي يجب أن تسير عليها والمصادر التي يجب أن تصدر عنها ، نرى البحث

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام . ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة في هذه النواحي كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون - ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح ، وفساد الأخلاق يرد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الوجود - نقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمدرجات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . أما نقطة الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فنتجه البحث أولاً إلى الماهيات وبعد الوجود الخارجي ثانوياً بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لا بد للإنسان أن يراعي جميع النواحي للشيء الواحد ويختلف الصفات التي تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالككتيكي .

أما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن يتجه إلى الإنسان في كل مظهره أولاً وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعل الرغم من العناية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بازائه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فسيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد

الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحليل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مجهولة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وثانيهم أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجدها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات . وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسي فيجعل لها وجوداً مستقلاً مفارقاً للموجودات ، قائلاً إن صلتها بالموجودات الحسية هي صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود الهوى فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والهوى متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن الهوى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فإذا ذهب الماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والهوى عند أرسطو هي انفعال صرف تجري فيها التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلاً دائماً أبداً بوجود الهوى .

وهكذا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا

في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة ، وأي هذه الأصول جدير بالثقة فيه ، وأي منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة في العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم - من كون فلاسفة هذا العصر الثاني يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات - أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا نزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوعي أو « الأنا » هو كل الوجود - كما سنرى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته - فإن مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث : فإن الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر ، وكذلك الحال سواء عند أفلاطون أو عند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يعنوا بالطبيعيات أية عناية ، أما في العصر الثاني فإننا نرى أنه - على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق - فإن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملًا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولذهبه في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . - كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعني كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية واجبات الدولة ، وبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول

يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها - خصوصاً عند أرسطو - تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف - بالقدر الذي استطاعوا به ذلك - لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة - بالمعنى الدقيق - أعلى درجة قُدِّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة ، بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانة إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حللتها على نحو غير مُرضٍ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهوى والصورة ، وهي الثنائية التي أكّدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد للمذهب أفلاطون - أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة - تبعاً لهذا - بين الجواهر المتحققة في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمي كان في الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة المدركة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفقون ، أو بتعبير أدق - لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز - كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم

العصر توجد كلها عند ممثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الانحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميغارية والكلبية والقورينائية . أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشيء الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثاني : فبعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكلبيون مثلاً والقورينائيون ، واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرفاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون . فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهوى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ اكتمل ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محددة ؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم

واضحاً إلا في دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبربرين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم « الهلينية » . وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشبنجلر باسم « التشكل الكاذب » . فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها ، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر ، أن تفرض سلطانها : فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . لكن - كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية : إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهويل وأمور تصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان - بالمعنى السحري الصوفي - فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أنت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر - بفتحته لبلاد الشرق - منحة شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يُدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين ما فيه من قوى ، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه - ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق للكلمة ، أي سلوك الفرد بإزاء نفسه - إن صح هذا التعبير - ، بمعنى انعكاس الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن ؛ ولما كان قد فقد استقلاله

الذي لقيه العلم في العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والملاحظة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والملاحظة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذاً ، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يجد ما يخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدراً لهذا النقص أن يُصلح بعد أرسطو . أما المنهج العلمي ، فقد كانت تُعوزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تُعين الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعني أن الذين تولوا أرسطو ما كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيبان إذاً - ونعني بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالي طبيعة الوجود ، تحليلاً دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس الملاحظة والتجربة - ، نقول إن هذين العيبين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذاً أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، في الحضارة اليونانية ، ونعني بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة ، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي ، لأن الشعور بالشخصية - ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة - لا يكون

هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد - نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية - كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل - وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجموه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباتيا) عند الرواقين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنيته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشأ من الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثيرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد ، لأن الدور الذي نحن بصددده هو دور الإلهاد الملازم دائماً لدور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء - تبعاً لنظريتهم الأخلاقية - ينظرون إلى الله بحسابه وسيلة أو بوصفه عتقاً للخلاص الأخلاقي ، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الدينية . وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر .

السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسية والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه . وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وبذهاب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسابه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمثير ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد - على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليوناني - بعد أن فقد كل شخصيته - ينظر إلى جميع الناس بحسابهم إخواناً ومواطنين عالمين - إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود - أي أن اليوناني قد أصبح يعد نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولاً ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشككية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بالآلا يعنوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلتن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار في المنطق قد أصبح

ثلا

Lorenzo Valla

من رجال النزعة الانسانية في ايطاليا في عصر النهضة.

ولد حوالى سنة ١٤٠٧، وتوفي سنة ١٤٥٧ في روما.

كان ذا نزعة عقلية جريئة، كانت إرهاباً بكثير من الآراء التي ظهرت في الفكر الأوربي فيما بعد: في الدين، والمنطق، والقانون، وتطبيق النقد في الفلسفة والدراسات الكلاسيكية والتاريخية.

وقد تعلم في روما، ثم في فرنسسه. وقام بالتدريس في أماكن كثيرة في ايطاليا. ووجد في نابلي في الملك ألفونس الخامس، ملك أرغون وصقلية حامياً وراعياً له، واتخذ كاتباً له، وكلفه بمفاوضات سياسية وهو الذي أنقذه من براثن محاكم التفتيش. وفي سنة ١٤٤٨ عينه نقولاً الخامس، البابا الذي اعتلى عرش البابوية في سنة ١٤٤٨، سكرتيراً رسولياً، وجَدّد تعيينه البابا الذي خلصه.

وأول كتبه المعروفة لنا هو حوار «في اللذة» De voluptate (وقد اشتهر بهذا الاسم وإن كان المؤلف عتونه بعنوان: «في الخير الحقيقي») وفيه يبين آراء الرواقين، والأبيقوريين والمسيحيين. وفيه يبين أن الأخلاق المسيحية أسمى من الأخلاق الرواقية والأخلاق الأبيقورية، لكنه في نفس الوقت يدافع عن آراء الأبيقوريين التي أساء الناس فهمها، وأبدى إعجاباً وتعاطفاً مع مذهب اللذة الأبيقوري. والمحاور الممثل للرواقية يدافع عن فكرة الشرف أو الأمانة honestas أو الفضيلة عند الرواقين. والمحاور الأبيقوري يجيبه بشكل مسهب مدافعاً عن الطبيعة وعن المنفعة ويقول إن المنفعة هي اللذة. واللذة سيدة بين وصفاتها، أما الفضيلة فهي مومس بين زوجات. ويدخل المحاور الثالث، الممثل للأخلاق المسيحية، في الحوار وينتقد رأي سابقه: الرواقي والأبيقوري، ويقرر أن المسيحي الحقيقي ينبغي عليه أن يزدري أعراض هذه الحياة الدنيا وأن يركّز على المسمرات التي تنتظره في السماء، ولهذا فإن اللذات التي ينبغي على المسيحي أن يشدها ليست لذات هذه الدنيا.

وفي أثناء وجوده في بلاط ألفونسو الخامس في نابلي (١٤٣٥ - ١٤٤٨) ألف ثلاً محاوراً بعنوان «في حرية الإرادة»، فيها يناقش آراء: بؤتيوس في حرية الإرادة التي عرضها في كتابه

«السلوى بالفلسفة». فيميز ثلاً بين علم الله السابق، وهو لا يمكن أن يقال عنه إنه سبب إرادتنا، من إرادة الله. وتنبؤ الله تنبؤاً دقيقاً بأن يوداس الاسخريوطي سيخون المسيح ليس غدرًا ليوداس. لكن ثلاً لا يخوض في مسألة: هل إرادة الله، ولا سبيل إلى إنكارها، تقضي على حرية اختيار الإنسان. إن مشيئة الله لا يعرفها الناس ولا الملائكة؛ ونحن نستند إلى الإيمان، لا إلى احتمالات البراهين العقلية.

والكتاب الثالث الجدير بالذكر هو كتابه: «الجدل» Dialectica، وهو كتاب مهم من حيث انه هاجم منطق أرسطو. وقد طبع بعد وفاة ثلاً بنصف قرن. فهو يطالب بالتخلص من التشقيقات الجوفاء في المنطق والمشاحنات اللفظية العابثة. ويقول: «دعنا نسلك مسلكاً أبسط وأكثر اتفاقاً مع الحس الطبيعي والاستعمال الشائع». «إن على الفلسفة والديالكتيك ألا ينحرفا عن أكثر طرق الكلام شيوعاً وبساطة». فمثلاً بدلاً من استعمال كلمة entitas نستعمل كلمة res (= شيء). ولا معنى لقول أرسطو إن موضوع ما بعد الطبيعة هو «الموجود بما هو موجود» لأن هذا يؤهم أن الموجود يمكن ألا يكون موجوداً. واختر، مقولات أرسطو العشر إلى اثنتين فقط هما: الكيف، والفعل. وانتقد كثيراً من الفروق التي وضعها المدرسيون في العصور الوسطى مثل: عيني ومجرد، هيولى وصورة، إلخ.

وفي كتابه «أناقات اللغة اللاتينية» يحلل استعمال كثير من الألفاظ اللاتينية.

مجموع مؤلفاته

نشر Eugenio Garin مجموع مؤلفاته مع مقدمة، في تورينو سنة ١٩٦٢.

مراجع

- Girolamo Maucini: Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.

- F. Gaeta: Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano, 1955.

- J. Sandys: History of Classical Scholarship from the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages, Vol. II, pp. 66- 70, 1908.

فلوطرخس

أبيقور

١٠- «في العلاج من العصب».

نشرات ومراجع

طبع مجموع الرسائل الأخلاقية تحت عنوان «أخلاقيات» Moralia في باريس سنة ١٨٤١ (الأصل اليوناني مع ترجمة لاتينية)؛ كما طبع الأصل اليوناني في مجموعة توبنر Teubner في ليبسك في ٦ مجلدات كما طبع مع ترجمة انجليزية في مجموعة Loeb Classical Library في لندن.

- R.M. Jones: The Platonism of Plutarch. Menarha, Wisconsin, 1916.

- D. Bussi: Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco. Firenze, 1927.

- K. Ziegler: «P. von Chaironea», in Pauly- Wissowa, XXI, Coll. 636- 962.

Plutarchus

مفكر ومؤرخ وفلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيرونية Cheronea (بإقليم بوثيا في اليونان) حوالي سنة ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي حوالي سنة ١٢٧ بعد الميلاد.

تعلم الفلسفة على يد أمونيوس في أثينا وصار من أتباع الأفلاطونية. وفي الاسكندرية اتقن مناهج الفيلولوجيا. وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، خيرونية، حيث تولى بعض الوظائف المحلية. وحوالي سنة ٩٥ بعد الميلاد صار كاهناً مدى الحياة في معبد دلف.

ويحتوي ثبث المؤلفات المنسوبة إليه على نحو من مائتي كتاب أو رسالة، لكن البعض منها منحول، كما أنه فقدت بعض مؤلفاته. وتأتي أهمية بعض مؤلفاته من كونها حفظت مواد مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء. ومؤلفاته كلها باليونانية.

أما من الناحية الفلسفية والدينية فقد كان فلوطرخس خصماً للخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن العبادات الوثنية بتأويلها تأويلاً فلسفياً وكان خصماً للرؤية وللأبيقورية، على السواء. والزعة الغالبة عليه هي الأفلاطونية، لكنه مع ذلك تأثر ببعض آراء أرسطو والفيتاغوريين. واهتم بمشكلة الشر، فوجد الأصل فيه راجعاً إلى المادة. وأقر بوجود الجن وبتدخلهم في شؤون العالم والناس.

ويهمنا من مؤلفاته كتبه التالية في الفلسفة وتاريخها:

- ١- «جني سقراط» De genio Socrate.
- ٢- «الآراء الطبيعية التي يرضى بها الفلاسفة» De Placitis philosophorum وقد ترجمه إلى العربية قسطنطين لوقا، ونشرناه ضمن كتابنا: «في النفس» لأرسطو، ويعد من الكتب المنحولة على فلوطرخس.
- ٣- «المسائل الأفلاطونية»
- ٤- «مفارقات الرواقيين» De Stoicorum repugnantiis.
- ٥- «في الفضيلة الأخلاقية».
- ٦- «في الفضيلة والرزيلة».
- ٧- «في أنه يمكن تعلم الفضيلة».
- ٨- «مأدبة الحكماء السبعة»
- ٩- «لا يمكن المرء أن يعيش سعيداً إذا اتبع مذهب

فن

John Venn

منطقي انجليزي، ولد في دريبول Drypool (في إقليم Hull) في سنة ١٨٣٤، وتوفي في سنة ١٩٢٣. تعلم في كلية Casius في كمبردج من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٨٥٧. وصار زميلاً وبقي في هذه الكلية طوال ٦٦ سنة، إلى يوم وفاته، وكان رئيساً لها في العشرين سنة الأخيرة من إقامته بها. ورُسم كاهناً في سنة ١٨٥٨ وعمل كاهناً في نواح قريبة من لندن. لكنه عاد إلى كمبردج مدرساً في كلية Casius في سنة ١٨٦٢، وقام بتدريس العلوم الأخلاقية. وتزوج في سنة ١٨٦٧. لكنه تأثر بعلاقاته مع هنري سدجوك ولأدريين آخرين في جامعة كمبردج، كما تأثر بكتابات أوجستيس دي مورجن، وبول، وأوستن Austin وجون استورت مل، فتحول اهتمامه من اللاهوت إلى المنطق. وفي سنة ١٨٨٣ تخل عن وظيفته الدينية، لكنه لم ينسحب نهائياً من الكنيسة.

وأهم مؤلفاته هي:

١- «منطق الحظ» The Logic of chance، لندن سنة

١٨٦٦؛

وقام بالدفاع عن ظاهريات هسرل ضد هجوم أنصار الكنتية الجديدة، وذلك في مقال نشره في سنة ١٩٣٣ بعنوان: «فلسفة الظاهريات عند هسرل في مواجهة النقد المعاصر».

ثم أخذ يشق طريقه الخاص: فعني بتحليل فكرة الصورة، وذلك في بحث بعنوان: «الامتثال والصورة» (سنة ١٩٣٠)، ثم في نقده نظرية أفلاطون في المحاكاة وموضوع المرأة، وذلك في بحث بعنوان: «اللعب بوصفه رمزاً للعالم» (سنة ١٩٦٠).

وأصدر بحثاً عن «فلسفة نيتشه» (سنة ١٩٦٠)، وفيه قرر أن محور فلسفة نيتشه هو «التقابل بين الوجود والصور» وحول هذا المحور تدور الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه: موضوع المعادلة الانطولوجية الأساسية وهي: الموجود = القيمة، وموضوع إرادة القوة، وموضوع العود الأبدي، وموضوع موت الله، وموضوع الإنسان الأعلى.

وأشرف على سمينار عن هيرقليطس، بحضور هيدجر، خلال شتاء سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٧ في جامعة فرايبورج. وقد ميز هيدجر بين الطريق الذي اتخذه هو، والطريق الذي اتخذه فنك في تفسير هيرقليطس، فقال مخاطباً فنك: «إن طريقك في تفسير هيرقليطس يبدأ من النار ويمضي إلى اللوغوس، أما الطريق الذي اتبعه أنا فيبدأ من اللوغوس ليمضي إلى النار».

(«هيرقليطس» ترجمة فرنسية ص ١٥٧، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣).

وله في الظاهريات وهسرل دراستان أخريان: دراسة في «التحليل القصدي» (نشر في مجموع بعنوان: «المشاكل الحالية في الظاهريات»، سنة ١٩٥٢ عند الناشر دكلية دي براوف)، ودراسة بعنوان: «فلسفة هسرل الأخيرة في فترة فرايبورج» [نشر في كتاب: «ادموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩)»].

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- «المتافيزيقا والموت»، اشتوتجرت، سنة ١٩٦٩.
- ويحتوي على محاضراته في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٦٤.
- «المكان، والزمان، والحركة»
- «الوجود، والحقيقة، والعالم»
- «الكل واللاشيء».

٢- «المنطق الرمزي» Symbolic Logic، لندن سنة ١٨٨١؛

٣- «مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي» The Principles of Empirical or inductive Logic، لندن سنة ١٨٨٩.

ولإسهامه الرئيسي هو في المنطق ومناهج البحث العلمي. وفي كليهما تابع جورج بول، وجون استورت مل؛ وقد دافع عن كليهما ضد هجوم استانلي جفونز من ناحية، وهجوم المناطقة المثاليين من ناحية أخرى (برادلي، بوزنكيت). ويذكر له خصوصاً ابتكاره لأشكال هندسية للتعبير بها عن القضايا، ومنها ما يعرف بشكل فن (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»).

وفي «منطق الخط» يقرر أن احتمالية الأحداث لا تقوم في مقدار الاعتقاد الذي من المعقول أن نوليه للأحداث، بل في الوفرة الإحصائية لحدوثها في الصنف الجنسي للأحداث التي تنتسب إليها. وبمعنى آخر يقرر أن العالم يشتمل على سلسلة من الأحداث المتشابهة التي يمتزج فيها عدم الاطراد في تلك الخواص مع الانتظام «في نهاية المطاف». فالقول باحتمال غلط ما من الأحداث مرده إلى القول بوفرة حدوث تميل إليها هذه الأحداث. ولهذا فإن هذا الاحتمال ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعي تجريبي.

مراجع

- J.A. Passmore: A Hundred Years of philosophy. London, 1957, pp. 134- 6.
- J.M. Keynes: Treatise on Probability. London, 1921.

فنك

Eugen Fink

من أتباع ظاهريات هسرل، ألماني.

ولد في كونستانس في سنة ١٩٠٥، وتوفي في يوليو سنة ١٩٧٥.

تلمذ على هسرل في جامعة فرايبورج - ان - بريسجاو. (جنوبي ألمانيا)، وصار مساعداً له. وقام بالتدريس في جامعة كيلن، ثم عاد أستاذاً في جامعة فرايبورج - أن - بريسجاو.

مراجع

- Claude Roëls: «Eugen Fink (1905- 1975)», in *Les Etudes Philosophiques*, Janvier- Mars 1976, pp. 117-118.

فوجت

Karl Vogt

عالم حيوان ألماني، ولد في جيسن في ٥ يوليو سنة ١٨١٧، وتوفي في جنيف في ٥ مايو سنة ١٨٩٥ كان من غلاة المادية، وهو القائل إن المخ يفرز الفكر، كما يفرز الكبد الصفراء. ووقع في مساجلة حادة مع ر. فاجر R. Wagner سجلها في كتابه «إيمان الفحام والعلم. مساجلة ضد ر. فاجر» (جيسن، سنة ١٨٥٤). ومن مؤلفاته الأخرى: «رسائل فسيولوجية» (اشتوتجرت سنة ١٨٤٥ - سنة ١٨٤٧)؛ «صور من حياة الحيوان»، فرنكفورت سنة ١٨٥٢؛ «محاضرات في الإنسان»، جيسن سنة ١٨٦٣؛ «من حياتي»، اشتوتجرت سنة ١٨٩٦.

مراجع

- J. Jang: Karl Vogts Weltanschauung. Paderborn, 1915.
- H. Mistelli: Karl Vogt. Zürich, 1938.

فولكلت

Johannes Volkelt

فيلسوف ألماني ولد في Biala- Bielitz (في إقليم غاليسيا) في ٢١ يوليو سنة ١٨٤٨، وتوفي في ليبستك في ٩ مايو سنة ١٩٣٠.

تعلم في فينا وبيسا وليبستك، وصار مدرسا للفلسفة في جامعة بينا في سنة ١٨٧٦، ثم أستاذا في جامعة بازل (١٨٧٩ - ٨٩)، وفورتسبورج (١٨٨٩ - ٩٤)، ثم في ليبستك حتى سنة ١٩٢١.

تأثر هيجل وأدوردفون هرتغن في الميتافيزيقا، وبشوبنهور والرومانيك الألمان في علم الجمال، وبكنت في نظرية المعرفة.

وعنده أن «الواقع هو التحقيق الذاتي للقيمة المطلقة» والميتافيزيقا ينبغي ألا تقتصر على الفروض المستمدة من نتائج العلم، بل عليها أن تضع فروضا من المبادئ الكلية للواقع وأن تتأدى إلى المطلق.

ومن مؤلفاته: «نظرية المعرفة عند كنت محللة وفقا لمبادئها الأساسية» (ليبستك، سنة ١٨٧٩)، «حول إمكان الميتافيزيقا» [مهيرج وليبستك سنة ١٨٨٤]، «التجربة والفكر، تأسيس نقدي لنظرية المعرفة» (ليبستك، سنة ١٨٨٦)؛ «مشاكل عصرية في علم الجمال»، (منشن، سنة ١٨٩٥)؛ «علم جمال ما هو مأساوي» (منشن، سنة ١٩٠٠)؛ «مذهب علم الجمال، في ٣ أجزاء» (منشن، ١٩٠٥ - ١٩١٤).

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig, 1921.
- O. Hallesby: Joh. Volkelts Erkenntnistheorie. Erlangen, 1969.

فورليندر

Karl Vorländer

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في ماربورج في ٢ يناير سنة ١٨٦٠، وتوفي في مونستر في ١٢/٦/١٩٢٨. وكان أستاذا للفلسفة في مونستر منذ سنة ١٩١٩.

وكان اشتراكيا. ولهذا حاول إثبات وجود ارتباط ضروري بين كنت - وكان هو ينزع منزع الكتية الجديدة - وبين كارل ماركس. وسعى إلى انغام الاشتراكية الماركسية بأخلاق مستمدة من فلسفة كنت، إذ في ذلك الأساس لأخلاق اشتراكية بالمعنى العلمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- «إيمانويل كنت»، في جزءين، ليبستك، سنة ١٩٢٤.
- «كارل ماركس» ليبستك، سنة ١٩٢٩.
- «تاريخ الفلسفة»، في مجلدين، ليبستك، سنة ١٩٠٣.

فورييه

بالاقتناع والبرهان العلمي.

Charles Fourier

مصلح اجتماعي فرنسي

ولد فرانسوا - ماري - شارل فورييه في مدينة بيزانسون (في شرقي فرنسا قرب سويسرة) في ٧ أبريل سنة ١٧٧٢، وكان أبوه تاجراً في الأجواخ والعطور، واختير في سنة ١٧٧٦ رئيساً للمحكمة التجارية في بيزانسون، وتوفي هذا الوالد في سنة ١٧٨١

وتعلم شارل في مدرسة بيزانسون الثانوية، وبعد ذلك أودع عند تاجر في ليون للتمرين على الأعمال التجارية، وواصل التمرين في باريس وروان. وفي إثر ذلك عين مستخدماً لدى تاجر كبير في ليون في سنة ١٧٩١. وهياً له عمله فرصة الأسفار في شتى أنحاء فرنسا: فزار مرسلية وبوردو، وخارج فرنسا: فزار هولنده وألمانيا. وفي سنة ١٧٩٣ وقد بلغ سنُّ الرشد (٢١ عاماً) عاد إلى بيزانسون ليستلم ميراثه من أبيه ومقداره أربعون ألف فرنك، وكان أبوه قد نص في وصيته على أن يتسلم ابنه هذا المبلغ بشرط أن يعمل في التجارة. وبعد استلامه ميراثه سافر إلى ليون وأراد أن يشتغل بتجارة خاصة به. فاشترى بالمبلغ قطناً وأرزاً وسكراً وبناً. وكان في ليون في ذلك الوقت اضطراب سياسي شديد. وكانت الطبقة الوسطى تنتسب إلى حزب الجيرونديين، ولها السيادة على المدينة، بينما كان الحزب الآخر المتطرف ضعيفاً، فقامت حكومة «الميثاق» Convention المتحكمة آنذاك في باريس بمحاصرة المدينة، وصادر أهل ليون المتاجر في المدينة، ومنها متجر فورييه، للاستعانة بالبضائع في الدفاع وتكوين المستشفيات والمحاررين المحاصرين. وكان هذا هو سبب خراب فورييه وإفلامه، بحسب ما يقوله مترجم حياته Pellarin وهناك رواية أخرى تقول إن السبب في ضياع معظم ثروة فورييه هو غرق سفينة في ليغورنو كانت عملة ببضائع لحسابه، وذلك في سنة ١٧٩٩.

ومهما يكن السبب الحقيقي في خرابه، فإنه لما دخلت قوات حكومة «الميثاق» Convention مدينة ليون، صار فورييه في خطر أكيد لأنه كان متهماً بأن ميوله مع أعداء الثورة الفرنسية. ولهذا السبب تكونت لدى فورييه كراهية شديدة عميقة للثورات وأعمال العنف والإرهاب وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بأنه لا سبيل إلى «تغيير الحياة» و«إصلاح المجتمع» إلا

واستغاء النجاة فرَّ إلى بيزانسون Besançon مسقط رأسه، وقام بحمايته زوج أخته وكان رئيساً للجنة الثورية في بيزانسون. واضطر فورييه إلى الانخراط في سلك الجندية في الفرقة الثامنة للفرسان المطارين Chasseurs à cheval، وبقي في الخدمة العسكرية بضعة أشهر سيتذكرها حين يصف الأعمال الكبيرة للجيش الصناعية في مدينته الفاضلة، الفالانستير Phalanstère.

ولما سُرح من الجندية بعد أشهر قليلة بسبب اعتلال صحته، وضع مشروعاً لتغيير المصالح المالية في الجيش (وكان الكثيرون قد كُونوا ثروات طائلة على حسابها!). وقَدَّم هذا المشروع إلى حكومة الإدارة Directoire، لكن مشروعه لم يُلتفت إليه.

وفي سنة ١٧٩٦ عمل فورييه مندوباً لبقال في مرسلية، كلَّفه بمهمة غريبة هي أن يلقي في البحر شحنة من الأرز، مضارباً على حدوث أزمة غذائية. وفي سنة ١٨٠٠ نراه يعمل سمساراً في ليون Lyon. وبدأت حينئذ شهرته، لأنه كان يكتب مقالات في جريدة Bulletin de Lyon. وفي ١٧ ديسمبر سنة ١٨٠٣ تكهن في إحدى المقالات بحدوث اضطرابات سياسية كبيرة وبإقامة تحالف ثلاثي أوروبي من فرنسا والنمسا وروسيا، من الممكن أن ينتهي بحرب بين فرنسا وروسيا.

وفي هذه الفترة بدأ فورييه يخطط لمشروعه الإصلاحية الكبير. فأرسل في ٤ نيفوز nivose سنة ١٢ (بتقويم الثورة الفرنسية) رسالة مطوّلة إلى وزير العدل، عُرفت باسم «رسالة إلى القاضي الأكبر» عَرَض فيه الخطوط الجوهرية لمشروعه الطوباوي الفلنستير.

وقد صدق ميشليه Michelet حين قال إن «ليون Lyon هي التي ضيعت فورييه». ذلك أن مدينة ليون كانت في ذلك الوقت تعج بالعمال الفقراء البائسين إلى أقصى حد فقد كان أجر العامل اليومي آنذاك لا يزيد عن خمسة عشر سنتيماً، بينما كان الكيلو من الخبز يساوي عشرة سنتيمات. وفي نفس الوقت كثرت فيها الجمعيات المتفاوتة في السرية: من دعاة الإصلاح، والثيوصوفيين و«الإشراقين» illuministes من كل نوع. والناس «التمدينون» على حد تعبير فورييه: «يزدادون غنى بالآوهام كلما زاد فقرهم في القدرة». إن الشقاء

الاجتماعي الذي ولده التقدم الصناعي في مدينة ليون قد دفع الباشين والمحرومين إلى نشدان السلوى في التهاويل الشيوعية والأحلام الطوباوية.

ويفترض بعض الباحثين أن بعض هذه الجمعيات السرية أو شبه السرية كانت تضم فساقاً Libertins يمارسون حرية الجنس. ويفسرون بذلك كون فورييه، في «فلنستيره» يدعو إلى الحرية الجنسية، وأنه عرض مثل هذه الآراء في كتابه «دنيا الغرام الجديدة».

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فورييه كتاباً ضخماً بغير ذكر اسم مؤلفه والتمويه في مكان طبعه (إذ ورد على الغلاف، لبيسك، سنة ١٨٠٨) ويقع في ٤٨٥ صفحة (من قطع الثمن) - عنوانه: «نظرية الحركات الأربع والمصائر العامة». وهو أول كتاب كبير يؤلفه ويعرض فيه مذهبه بالإسهاب والتفصيل. بيد أن هذا الكتاب الغريب لم يحظ بأي نجاح.

وإبان الأيام المائة (وهي الفترة التي عاد فيها نابليون بعد نفيه إلى البيا إلى هزيمته النهائية في ووترلو-الفترة من أول مارس سنة ١٨١٥ إلى ٢٢ يونيو سنة ١٨١٥) كان فورييه موظفاً صغيراً في عمدية ليون.

وخلال السنوات الأولى من إعادة الملكية (ابتداء من سنة ١٨١٥)، كان فورييه نشطاً في الانتاج العقلي. فأنم تحرير كتابه «البحث في التجمع الأهلي الزراعي» الذي سينشره بعد ذلك في سنة ١٨٢٢ في بيزانسون، وسيعيد طبعه في سنة ١٨٣٤ تحت عنوان جديد هو: «نظرية الوحدة الكونية».

وفي سنة ١٨٢٩ أصدر كتاباً آخر بعنوان: «العالم الجديد الصناعي والجماعي» le nouveau monde industriel et sociétaire. وابتداء من سنة ١٨٣٠ وثق صلاته مع أتباع سان سيمون؛ بيد أنه كان يكره فيهم «جهلوانياتهم الكهنوتية» وما لبث بعض أنصاره أن أهدثوا انشقاقاً داخل الحركة السان سيمونية. وبفضل هؤلاء التلاميذ حظي فورييه في أخريات عمره ببعض الشهرة. وتوفي فورييه في ٩ أكتوبر سنة ١٨٣٧.

آراؤه الفلسفية

مؤلفات فورييه - إلى جانب غرابية عناواناتها - غريبة التصنيف: فهي سيئة التأليف، حافلة بالتكرار، رديئة العبارة، مشوشة الموضوعات: يتوالى فيها الكلام من

الكونيات إلى نقد المجتمعات المتمدنية، إلى التكهّنات الاشراقية، إلى النظريات الاقتصادية، أو تنبؤات غريبة عن تغيرات شديدة في أحوال الجو في مختلف الأصقاع، وعن خلق أنواع جديدة من الحيوان، كل هذا إلى جانب الإعلان عن اصلاحات جذرية في المجتمعات البشرية ووصف رؤى طوباوية لما سيجري في «المدن الخيالية المثالية» التي سماها باسم: الفلنستيرات Phalanstères.

وتقوم آراء فورييه في الاصلاح على أساس نقده للمدينة فقد رأى في المدينة نقائص عديدة وعنفية، النزاع بين الجنسين: فالمرأة ضحية، ولكنها بدورها تنتم لنفسها من الرجل بالكذب وعدم الأمانة الزوجية مما يولد ألواناً جديدة من الاضطرابات في حياة الإنسان؛ والنزاع بين الآباء والأبناء وعلى وجه العموم: النزاع بين الأجيال مما يولد منازعات وانفعالات؛ وشهوات: فالشباب يطلبون الغرام، والرجال يطلبون المجد، الأولون تحركهم العواطف الغرامية، والآخرون تحركهم المطامع والمطامع. والرجال يريدون فرض سلطانهم على الشباب، فيحاول هؤلاء الانتقام عن طريق التمرد والثورة والعنف.

وفضل فورييه هو في محاولة دراسة «مغايرة» aliénation الإنسان من كل النواحي في المدنية: خصوصاً في النواحي العاطفية، والنواحي الاقتصادية. ويتساءل فورييه: كيف يمكن التخلص من تناقضات هذه المدنية؟ وكيف يمكن وضع حد لهذه الآلام وهذه الحرب الضروس المستمرة بين الفقراء والاعنياء، بين الشباب والشيوخ، بين الأبناء والآباء، بين النساء والرجال؟

ليس هناك إلا أحد حلين: الحل الذي يقترحه الأخلاقيون، والحل الذي يقترحه العلم الديني والاجتماعي الذي أسسه (أو خلقه) فورييه. فالأخلاقيون يطالبوناً بكيث الوجدانات وضبط الشهوات ابتغاء عدم الإضرار بالغير، ويطالبوناً بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين، وباحتمال الألم بدلاً من إحداث الألم في الآخرين. وهم يهدفون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن ليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا؟ إن الأخلاق - هكذا يقول فورييه - ليست إلا «عنفاً مزوّقاً» une violence fardée والقيمة التي نعزوها إلى الأخلاق ليست إلا إقراراً بأننا لم نستطع حتى الآن أن نحدث الانسجام بين الوجدانات. ويرد فورييه على اتهام الأخلاقيين له بالطوباوية بأن يرّد عليهم

٤ - ويفضل التفاوت في الثروات لأنه حافز على المزيد من الانتاج وتحسين نوعه، فهذا أفضل من المساواة في الفقر. لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى تأمين حد أدنى من مستوى المعيشة لكل الناس على السواء.

٥ - ويشجع على بقاء حافز الربح، إشباعاً لشهوة الطموح عند الإنسان، ودافعاً لزيادة الإنتاج وتحسينه. ويجب ضبط عملية الربح على نحو يؤدي إلى زوال التنازع بين المصالح المتباينة (للمنتجين والمستهلكين، لأرباب العمل والعمال). فمثلاً الأطباء في فلنستير يتقاضون نسبة مئوية من دخل الفلنستير، وتترايد هذه النسبة بقدر ما يقل عدد المرضى، نتيجة لتطبيق الطب الوقائي.

ويكفي هذا بياناً حاسماً لكون مذهب فوريه يختلف اختلافاً تاماً عن الماركسية وعن الاشتراكية بعامه.

تنظيم الفلنستريات:

اشتهر فوريه بأنه الداعي إلى تقسيم المجتمع إلى تجمعات مستقلة أطلق عليها اسم Phalanstères. وكلمة فلنستير - وقد نحتها فوريه من الكلمتين: Phalange = تجمع، جماعة + monastère = دير - تدل على الوحدة الاجتماعية التي سيتألف منها المجتمع الجديد الذي ينادي به.

فقد رأى أن «الدولة» مفهوم واسع جداً ومؤسساتها سرعان ما تتخذ سلطاناً هائلاً مجهول الهوية خالياً من الإنسانية.

ومن ناحية أخرى وجد أن الأسرة خلية اجتماعية ضيقة جداً من شأنها أن تولد العصبية والحزازات، وفي الوقت نفسه ليس لها من السعة والموارد ما يكفل لها المعاش وحماية أبنائها ضد الأخطار الكبيرة التي تتعرض لها.

لهذا رأى أن من الواجب تصوّر خلية اجتماعية أوسع من الأسرة وأضيق من الدولة، وهذه الجماعة هي التي سماها phalange (= تجمع). وقام فوريه بحسابات علمية دقيقة - لم يكشف لنا عن سرّها! - بموجبها قرر أن كل «فالانج» أو «تجمع» يجب أن يتألف من ١٦٠٠ فرد تقريباً، وهذا العدد قد تحدد بحسب المهن وبعض الخصائص الناجمة عن التراكيب الوجدانية التي تؤلف الطابع الأصيل لكل فرد!.

والفكرة الأساسية في مشروعه هذا هي إمكان إشباع كل الأدواق حتى الشاذة منها. ويلجّ فوريه في توكيد اختلاف

حجتهم فيقول: «بل الأخلاق هي الطوباوية utopie... لأنها هي الحُلْم بالخير دون تقديم الوسيلة لتحقيقه ودون منهج فعّال». والقاعدة الأخلاقية لا تترك لها في النهاية إلا الخيار بين أمرين: اليأس، أو النفاق. «إن الأخلاق تقود إلى الدمار كلّ من يحاول تطبيق مبادئها بدقة، بينما هي تؤدي إلى نجاح من يتخذ منها قناعاً ولا يتخذ منها مرشداً ودليلاً». وبيان ذلك أن من المستحيل القضاء على الغرائز والشهوات. وتجربة الثورة الفرنسية دليل قاطع على إخفاق الحل الأخلاقي. والنتيجة لهذا أنه يجب ألا نفرض على الطبيعة الإنسانية بالقهر والقوة نُظُم المجتمع «المتدين». (وكلمة «متدين» لها دائماً عند فوريه معنى مستهجن) بل ينبغي تغيير نظم المجتمع لتساير الطبيعة الإنسانية. أن فوريه لا يريد أن يغير الطبيعة الإنسانية، بل يريد أن يغير النظم الاجتماعية لتتواءم مع هذه الطبيعة الإنسانية.

ولهذا فإن الحل الثاني، وهو الذي يدعو إليه «العلم الديني أو الاجتماعي» يقوم في إشباع شهوات الجميع في إطار الانسجام الكوني. ومن هنا يستهدف التنظيم الفلنستيري إلى إشباع الشهوات الأساسية الاثنتي عشرة وهي: خمس شهوات حسية تتعلق بالحواس الخمس، - وأربع شهوات عاطفية وهي: الصداقة، والحب، والطموح، والعواطف الأسرية، - وثلاث شهوات توزيعية هي: شهوة الدسّ التي هي مصدر للتنافس وبالتالي للثراء، وشهوة المزج (مثل المزج في الحب بين الشهوة الجنسية والمتعة الروحية)، وشهوة الفراشة Papillon أي شهوة التغيير (مثلاً من نظام العمل في الفلنستير أن تشغل المجموعة في النجارة لمدة ساعة، وبعدها تشغل في حرفة أخرى، وهكذا).

وها هنا ينبغي أن نؤكد أن المجتمع الذي يدعو إلى إيجاده فوريه لا يشبه في شيء المجتمع الذي تدعو إليه الماركسية، أو الاشتراكية بوجه عام:

١ - فإن فوريه يقرّ بالملكية الخاصة لأدوات الانتاج.

٢ - ويطالب بتوزيع الأرباح بين المساهمين في الانتاج بنسبة مئوية محددة. وهؤلاء المساهمون هم الرأسماليون المساهمون في تمويل الإنتاج، والمخترعون والعلميون، والعمال المنفذون للأعمال.

٣ - وهو يطلب بزيادة الانتاج باستمرار ابتغاء رفع مستوى المعيشة.

مراجع

- Ch. Pellarin: Charles Fourier, Sa vie et sa théorie Paris, 5^e édition augmentée, 1871.
- H. Bourgin: Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français, Paris, 1905.
- H. Bourgin: Etudes sur les sources de Fourier, Paris, 1905.
- Emile Lehon: Fourier aujourd'hui. Paris, 1966.
- Ondré Vergez: Fourier. Paris, P.U.F., 1969.

فولتير

François Marie Arouet de Voltaire

كاتب ومفكر فرنسي شهير.

ولد في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٩٤، وكان أبوه موظفاً في غرفة المحاسبات. ولما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي - لو - جران، التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية. وبعد تخرجه فيها وهو في السابعة عشرة أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح عامياً، لكنه تبرم بدراسة القانون. وعمل في حاشية مركيز دي شاتونيف Marquis de Châteauneuf، سفير فرنسا في هولنده. لكنه وقع في غرام فتاة فرنسية بروتستنتية مهاجرة كانت تعيش في لاهاي (هولنده)، مما أدى إلى إرجاعه إلى باريس، فاستأنف دراسة القانون في مكتب عام، لكنه لم يمكث هناك طويلاً. ودخل في مسابقة شعرية لنيل جائزة الأكاديمية الفرنسية، فلم يفز بها، لكنه هجا الفائز هجاءً لاذعاً بقصيدة أذاعت شهرة فولتير. واتهم بهجاء الوصي على العرش، دوق دورليان، فنفي من باريس طوال عدة أشهر، وذلك في سنة ١٧١٦. وفي سنة ١٧١٧ - سنة ١٧١٨ هجا الوصي هجاءً مقذعاً واتهمه بأبشع الجرائم، فأودع في سجن الباستيل لمدة أحد عشر شهراً. وخلال سجنه أعاد كتابة مسرحية «أوديب»، وشرع في نظم قصيدة تدور حول هنري الرابع، واتخذ اسماً مستعاراً هو الذي عرف به فيما بعد: فولتير. ومثلت مسرحية «أوديب» في سنة ١٧١٨ فنالت نجاحاً هائلاً. لكن مسرحياته التالية لم تظفر بالنجاح. وأتم ملحمة الشعرية عن هنري الرابع، لكن السلطات رفضت الإذن بنشرها لأن فيها تمجيذاً للبروتستنتية وللتسامح الديني.

الأذواق في الطعام ولهذا نراه يقرر أنه لا بد لكل «فلانج» (= تجمع) من الحصول على ما لا يقل عن سبعة وعشرين نوعاً من الخبز من أجل إرضاء كل الأذواق في «عشاء منسجم».

وفي الفلنستير يلعب الإشباع الجنسي دوراً لا يقل أهمية عن دور لذائذ المائدة. ويسترسل فورييه في هذا الموضوع ويخوض في تفصيلات تتنافى مع القوانين المرعية - آنذاك واليوم أيضاً - ليمكن أعضاء الفلنستير من تحقيق شهواتهم الجنسية وحتى تلك التي يحجلون من الإفصاح عنها، ولكنهم ينطلقون إلى تحقيقها سراً. فنجدته يشير إلى اللواط والسحاق والاستمتاع بالرؤية الجنسية، والسادية، والمازوخية، والعريضة الجماعية orgies إلخ إلخ. والناس الذين يشاهدون ما يجري في مجتمع «الترخص» الحالي لا يدهشون مما قاله فورييه ولا ينظرون إليه على أنه تهويمات إنسان شاذ مصاب بداء الجنس. أما في ذلك الوقت وإلى وقت قريب جداً لا يتجاوز عشرين سنة، فقد كان ينظر إلى كتابات فورييه في هذا الباب على أنها هلوسة مجنون بالجنس. ولو قورن ما قاله بما يقوله في هذه الأعوام الأخيرة «مفكرون» و«أطباء» مثل هربرت مركوزة والدكتور لرس الرستم Dr. Lars Ullerstam الطبيب السويدي (في كتابه: «الأقليات الجنسية» ترجمة فرنسية، باريس سنة ١٩٦٥) لبدا محتشماً عفيفاً عافطاً!

ويعتقد فورييه أن الإنسان الذي يستمتع بكل ما يهوى من ملذات ويتنقل من شهوة إلى شهوة، سيحضر طوال حياته بالانسجام، وبالحضور العيني للملموس للعناية الكلية. وعند فورييه أن البرهان الوحيد المقنع على وجود الله هو السعادة، والسعادة هي الاستمتاع بإشباع كل الشهوات.

مؤلفاته

- Théorie de quatre mouvements et des destinées sociales, Lyon, 1808.
- Traité de l'association domestique agricole. Paris, 1822- réédité en 1834 sous le titre: Théorie de l'Unité Universelle.
- Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Paris, 1829.

وبسبب هفوة في الحديث أثناء دور لعب ورق في سنة ١٧٤٧، اضطر إلى اللجوء إلى حماية دوقية مين Duchesse de Maine، ومن أجل تسليتها كتب قصة «صادق» Zadig وقصصاً شرقية أخرى. ولما سمح له بالظهور في القصر الملكي من جديد، أثار مديحه لمدام دي بومبادور غير المملكة فكان على فولتير أن يترك القصر. وتوفيت مدام دي شاتليه في سبتمبر سنة ١٧٤٩، فصار في وسعه أن يقبل دعوة من فريدرش الكبير، ملك بروسيا. فسافر إلى برلين في سنة ١٧٥٠ وقبل أن يكون أحد الأمناء في بلاط فريدرش بمرتب قدره عشرون ألف فرنك مع السكن في أحد القصور الملكية. ودخل في عمليات مالية مشبوهة مع أحد يهود برلين، فاستاء الملك فريدرش، وازداد استيائه بسبب هجائه لمويزتوي Maupertuis. وفي مارس سنة ١٧٥٣ غادر فولتير الملك فريدرش الأكبر، ولم يلتقيا بعد ذلك أبداً. وفي أثناء مقامه في بروسيا، نشر فولتير كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١).

وفي أثناء عودته قبض عليه في فرنكفورت ممثلو الملك فريدرش ليستردوا من فولتير ديواناً من دواوين شعر الملك. واستقر المقام به في سنة ١٧٥٥ بالقرب من جنيف، وبعد سنة ١٧٥٨ استقر في فرنيه Ferney على مسافة أربعة أميال من جنيف.

وفي الفترة من ١٧٥٦ إلى ١٧٥٩ نشر كتابه «أخلاق الأمم وروحها»، وقصيدته الشهيرة عن زلزال لشبونة التي سخر فيها من تفاؤل لينتس، وقصته الرائعة «كانديد» التي سخرت من تفاؤل لينتس أيضاً وقوله «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم» (ليس في الإمكان أبدع مما كان» على حد تعبير أبي حامد الغزالي).

وكتب مواد فلسفية ودينية في «الانسكلوبيديا الفرنسية» التي كان يشرف على تحريرها ديدرو ودالمير، لكن الحكومة الفرنسية أوقفت صدور «الانسكلوبيديا»، كذلك أدانت محكمة (برلمان) باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي. فثار هذا ثائره وطالب بسحق «المتعصبين» L'Infâme. وشرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني، وضد الدين بوجه عام، منها مسرحيات تعليمية، ورسائل، وخصوصاً «القاموس الفلسفي» (سنة ١٧٦٤).

وقام بالدفاع عن ضحايا التعصب الديني في فرنسا، وهياً لهم ملجأ في ضيعته في فرنيه. غير أن حكومة جنيف

لكنه أفلح في طبعها سرّاً في روان Rouen (مدينة في شمال فرنسا) سنة ١٧٢٣ وهربها إلى باريس، وكان عنوانها: «العصابة أو هنري الكبير».

واشتهر فولتير وصار ذا حظوة في البلاط الملكي، لكن الفارس روهان - شابو Chevalier de Rohan - Chabot شهّر به على أساس أنه محدث نعمة، وليس من سلالة نبيلة. فردّ عليه فولتير بأهاجي لاذعة انتشرت بين الناس، فانقم منه هذا الفارس بأن استأجر رجالاً لضرب فولتير. فتحدهاه فولتير، لكن هذا الفارس استطاع أن يعمل على سجن فولتير في الباستيل، للمرة الثانية، ولم يفرج عنه إلا بشرط مغادرة فرنسا في الحال إلى إنجلترا، فوصل إنجلترا في مايو سنة ١٧٢٦. وهنا في إنجلترا تعرّف إلى الشاعر الانجليزي الكبير الكسندر بوب Pope وأصحابه، كما تعرّف إلى شخصيات عظيمة المكانة في إنجلترا آنذاك. وبدأ في قراءة شكسبير وملتون ودرابدن وبتلر ومؤلفات بوب وأدسون ومسرحي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى إنجلترا). كذلك اهتم بفلسفة لوك وفزياء نيوتن، وأفاد من المؤلّفة الانجليز English Deists في نظراته الدينية. وقبلت الملكة كارولينا إهداءه إياها ملحمة «هنرياد» Henriade، وهي تحرير جديد للمحمته الأولى: «العصابة أو هنري الرابع». وبدأ في كتابة «تاريخ شارل الثاني عشر» وفي إعداد المادة لكتابه «رسائل عن الانجليزية». وعاد إلى فرنسا في سنة ١٧٢٩.

واشترى قسائم في يانصيب حكومي وضارب في تجارة القمح، فوفر له كلاهما الأساس لثروة طائلة. وتوثقت علاقته مع مدام دي شاتليه، وأقام معها فترات في قصر زوجها في إقليم شمباني، منذ سنة ١٧٣٤. وهنا كتب مسرحيات: «محمد» (سنة ١٧٣٤) و«ميروب» (سنة ١٧٤٣)، كما كتب «رسالة في الميتافيزيقا»، وشرطاً كبيراً من كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥٤) وكتاب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتاب «عناصر فلسفة نيوتن» (سنة ١٧٣٨). واستطاع بمسرحية «أميرة نبرّة» التي ألفها بمناسبة زواج وليّ العهد (في فبراير سنة ١٧٤٥) أن يستعيد رضا القصر عنه لما فيها من تمثّل بارع للملك لويس الخامس عشر، بعد أن فقد عطفه لما أن أصدر «رسائل عن الانجليزية». ولهذا السبب، وبفضل رعاية مدام دي بومبادور، حظية الملك، عُيّن مؤرخاً رسمياً للملك، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

للسلوك أعطيت للناس على الأرض كلها أجل من تلك التي أعطاهما ؟ :

«دَبَرُوا الدولة كما تدَبَرُونَ الأسرة؛ ولا يمكن تدبير الأسرة إلا بإعطائها المثل والقُدوة.

«الفضيلة يجب أن تعم الحراث والحاكم.

«اهتم بالوقاية من ارتكاب الجرائم ابتغاء التقليل من الاهتمام بالمعاقبة عليها.

«في أيام حكم الملكين الطيبين يأو وكسو كان الصينيون طبيين؛ وفي أيام حكم الملكين الفاسدين كي وشو كان الصينيون سيئين.

«عامل الآخرين بما تعامل به نفسك.

«أحب الناس عامة، لكن أعز أهل الخير. إنس الإساءة، لكن لا تنس الإحسان أبداً.

«رايت أناساً عاجزين عن العلم، لكني لم أر أبداً أناساً عاجزين عن الفضيلة.»

فلنعتزف بأنه لم يوجد مشرّع أعلن حقائق أكثر فائدة للجنس البشري من هذه الحقائق.

إن عدداً كبيراً من الفلاسفة اليونانيين قد قالوا بعد ذلك بأخلاق طاهرة مثل هذه. ولو كانوا قد اقتصروا على مذاهبهم الزائفة في الفزياء، لما كانت أسماؤهم تذكر اليوم إلا للسخرية منها، فإذا كنا لا نزال نجلبهم حتى اليوم، فما ذلك إلا لأنهم كانوا عادلين، وعلموا الناس أن يكونوا عادلين.

ولا يمكن المرء أن يقرأ مواضع معينة في (محاورات) أفلاطون، وخصوصاً الاستهلال الرائع للقوانين بلسان زالويكس Zaleucus، دون أن يستشعر في قلبه حب الأفعال الشريفة الكريمة. وكان عند الرومان: شيشرون الذي ربما يساوي وحده كل فلاسفة اليونان. ومن بعده جاء قوم أجل منه، لكن يكاد المرء ييأس من محاكمتهم: ابكتاتوس في العبودية، والأباطرة الأنطونيون ويليانس على العرش.

فمن هو المواطن من بيننا الذي يحرم نفسه، مثل يوليانس Julien، وأنطونينوس Antonin، وماركس أورليوس من كل أطايب حياتنا الرخوة المختنة ؟ من مثلهم يرضى بالنوم على الخشيش ؟ من ذا الذي يفرض على نفسه الكفاف الذي فرضوه على أنفسهم، ويمشي مثلهم راجلاً عاري الرأس في مقدمة الجيوش، مُعَرَّضاً حيناً لحرارة الشمس الشديدة،

منعت فولتير من تمثيل مسرحياته ومن إنشاء مسرح فيها. وأيد جان جاك روسو موقف الحكومة السويسرية، فتسبب هذا في قطع الصداقة بين هذين الكتائين المفكرين الكبيرين، وحدث ذلك في سنة ١٧٥٨.

وسافر إلى باريس في سنة ١٧٧٨ لمشاهدة تمثيل مسرحيته الأخيرة: «أرين» Irène، فاستقبل استقبالاً حافلاً تأثر له فولتير تأثراً تسبب في مرضه ثم وفاته في ٣٠ مايو سنة ١٧٧٨ في باريس.

آراؤه الفلسفية

ونبدأ برأيه في «الفلسفة» كما عرضه في «القاموس الفلسفي». يقول فولتير تحت مادة «فيلسوف»: «الفيلسوف، «حُب الحكمة» أي الحقيقة. وكل الفلاسفة اتصفوا بهاتين الصفتين؛ ولا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يُعط الناس المثل على الفضيلة، ودروساً في الحقائق الأخلاقية. وربما كانوا قد أخطأوا جميعاً في الفزياء، لكن الفزياء قليلة التأثير على السلوك في الحياة بحيث لم يكن الفلاسفة في حاجة إليها. وكان لا بد من قرون من الزمان لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة. لكن يوماً واحداً يكفي الحكيم كي يعرف واجبات الإنسان.

والفيلسوف لا يتحمس، ولا ينصب نفسه نبياً، ولا يقول عن نفسه إن الألهة توحى إليه. ولهذا فإنني لا أضع في مرتبة الفلاسفة: زردشت، ولا هرمس، ولا أورفيوس القديم، ولا أي واحد من أولئك المشرعين الذين افتخرت بهم أمم: كلدنيا، وفارس، وسوريا، ومصر، واليونان. إن الذين قالوا عن أنفسهم إنهم أبناء الألهة إنما كانوا آباء الخداع، وقد استخدموا الكذب من أجل تعليم حقائق؛ لقد كانوا غير جديرين بتعليمها؛ إنهم لم يكونوا فلاسفة، بل قصاراهم أنهم كانوا كذابين ذوي فطنة.

لا مناص - وهذا أمر ربما يدعو إلى سربلة الشعوب الغربية بالخنجل والعار - من الذهاب إلى نهاية المشرق للعثور على حكيم بسيط، بغير مظاهر ولا خداع، كان يعلم الناس أن يعيشوا سعداء، وذلك قبل ستة قرون من الميلاد، في وقت كان فيه كل (بلاد) الشمال يجهل كيفية استعمال الحروف (الكتابة)، وكاد اليونانيون فيه يبدؤون في التميز بالحكمة. وهذا الحكيم هو كونفوشيوس، الذي لم يشأ - وكان هو الوحيد في هذا بين المشرعين - أن يمدح الناس أبداً. أية قاعدة

الرُضع، حتى لا يوجد أحد يمكن أن يكشف ذات يومٍ عن فظائمه هذه، كما لو كان الطفل الرضيع قادراً على فضح جرائمه؛ ولأنه أهلك كل السكان في بعض القرى الأخرى، إما بالنشر، أو ذوات الأسنان herse الحديدية، أو عصي الحديد أو في أفران الآجر؛ ولأنه اغتصب العرش من اسبوسيث Isboeth، ابن شاؤول (جالوت) غدرًا؛ ولأنه جرد وأهلك ميفيبوشيث Miphibosech حفيد شاؤول وابن صديقه وحاميه يوناثاس Jonathas؛ ولأنه سلم للجيعونيين Gabaonites ولدين آخرين من أولاد شاؤول، وخمسة من أحفاده، أعدموا شنقاً.

وأنا لا أتحدث عن شهوة داود المفرطة الهائلة، وعن خليلاته، وعن زناه ببشايه Bethsabée وقتله لأوريا Urie.

ماذا إذن! هل كان أعداء بيل يريدون منه أن يمتدح كل هذه الفظائع والجرائم؟ هل كان عليه أن يقول: «يا أمراء الأرض، قلدوا هذا الرجل الذي هو على وفق قلب الله؛ اذبحوا بلا رحمة حلفاء أولياء نعمتكم؛ اذبحوا، أو اعملوا على ذبح كل أسرة ملككم؛ ضاجعوا كل النساء بينا أنتم تأمرون بإهراق دماء الناس؛ وستكونون نموذج الفضيلة، حين يقال إنكم نظمتم مزامير؟».

ألم يكن بيل على حق كامل حين قال إنه إذا كان داود على وفق قلب الله، فإمّا كان ذلك بتوبته؛ لا بجرائمه؟ ألم يُسد بيل خدمة عظيمة للجنس البشري حين قال إن الله - الذي أملى كل التاريخ اليهودي من غير شك، - لم يرض عن كل الجرائم المذكورة في هذا التاريخ؟

وبالرغم من ذلك فقد اضطهد بيل؛ ومن الذي اضطهده؟ أولئك المضطهدون في مكان آخر، أولئك الهاربون الذين كانوا سيسلمون للنار في أوطانهم؛ وهؤلاء الهاربون كان يحاربهم هاربون آخرون يسمون الجنسينيين Jansénistes الذين طردهم من بلادهم اليسوعيون الذين طردوا هم الآخرون بدورهم.

وهكذا حارب المضطهدون بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينا الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بالثناء لهم.

وليس من المعلوم عند الكثيرين أن فونتينييل Fontenelle في سنة ١٧١٣ كان على وشك أن يفقد معاشه، ومنصبه، وحرية، بسبب أنه قبل ذلك بعشرين سنة حرّر في

وتارة لصبارة القرّ؟ من الذي يضبط مثلهم كل شهواته؟ نعم إن من بيننا أتقياء، لكن أين الحكماء؟ وأين النفوس التي لا يهزها شيء، النفوس العادلة المتساعمة؟

لقد كان في فرنسا فلاسفة مكاتب Philosophies de Cabinet؛ وكلهم، باستثناء مونتاني، أصابهم الاضطهاد. وعندي أن هذا هو أدنى درجات الحسة في طبيعتنا: أعني أن نريد اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاح طبيعتنا.

أنا أتصور جيداً أن متعصين ينتسبون إلى فرقة يذبحون التحمسين المتسبين إلى فرقة أخرى، وأن يكره الفرنسيون الدومينيكان، وأن يتأمر فنان للقضاء على فنان آخر متفوق عليه؛ أما أن يهتد الحكميم شارون Charron بالقضاء على حياته، وأن يقتل العالم الكريم راموس Ramus، وأن يضطر ديكارت إلى الفرار إلى هولنده ليفلت من غضب الجهلاء، وأن يرغم جسندي Gassendi عدة مرات على الاعتزال في ديني Digne بعيداً عن وشايات باريس - فذلك هو العار الدائم الذي يلطخ أمة.

ومن الفلاسفة الذين لقوا أشد اضطهاد كان بيل Bayle، شرف الطبيعة الإنسانية. سيقال لي إن اسم جوربيه Jurieu الذي وشى به واضطهده، قد صار مكروهاً ملعوناً - وأنا أقر بذلك؛ وإن اسم اليسوعي لوتليه Le Tellier صار أيضاً مكروهاً ملعوناً. لكن هل منع هذا من كون الرجال الكبار الذين اضطهدهم قد أمضوا أعمالهم في النفي والشقاء؟!

ومن بين الأعذار التي انتحلت لسحق بيل والإلقاء به في الفقر والبؤس، مقالة عن «داود» في قاموسه المفيد. لقد لاموه على أنه لم يمدح أفعالاً هي في ذاتها ظلمة، دموية، فظيعة، تتعارض مع الإيمان السليم أو تخجل الحشمة والحياء.

والواقع أن بيل Bayle لم يمدح داود لأنه - بحسب ما تقول الأسفار العبرية - حشد ستمائة مشرد مثقل بالديون والجرائم، ولأنه نهب موطنه وهو على رأس قطاع الطريق هؤلاء، ولأنه جاء من أجل ذبح نبال Nabal وكل أسرته، بدعوى أنه لم يرد دفع الضرائب؛ - ولم يمدح داود لأنه ذهب لبيع خدماته للملك أخيس Achis عدو أمته، ولأنه خان أخيس هذا ولي نعمته، ولأنه نهب القرى المتحالفة مع هذا الملك أخيس، ولأنه ذبح في هذه القرى الجميع حتى الأطفال

٣ - أن الفضيلة الرئيسية هي التسامح الديني

ولفولتير «رسالة عن التسامح»، تعد من أجل ما كتب في تمجيد التسامح، ونورد منها ما يلي (الفصل ٢٣):

« لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس، بل إليك أنت، يا إله الكائنات وإله العالمين، وإله الأزمنة: إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع، لا يدركها سائر الكون، أن تتجاسر فتسالك شيئاً، أنت يا من أعطيت كل شيء، ويا من أوامره ثابتة سرمدية - تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا الناجمة عن طبيعتنا، ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لمصائبنا. إنك لم تعطينا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً، وأبدياً ليدبح بها بعضنا بعضاً. اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضاً لاحتمال أعباء حياة الئمة عابرة، واجعلنا بحيث الفروق الضئيلة بين الملابس التي تستر أجسامنا الضعيفة، وبين لغاتنا القاصرة، وبين عاداتنا المضحكة، وبين كل قوانيننا وشرائعنا الناقصة، وبين كل آرائنا الحفقاء، وبين كل أحوالنا التي تبدو في عيوننا متباينة ولكنها أمامك متساوية - اجعلنا بحيث كل هذه الفروق الضئيلة - التي تميز الذرات التي تسمى بني الإنسان - لا تكون علامات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد. واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في راحة النهار احتفالاً بك، يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك. واجعل أولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض، ويقولون إنه يجب أن نحك، لا يكرهون أولئك الذين يقولون الشيء نفسه وهم يتدثرون برداء من الصوف الأسود. ولتكن سواء: عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة. واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجي وسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم، ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين - يتمتعون دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة. واجعل الآخرين ينظرون إليهم دون حسد، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه، أو التباهي به.

يأليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم إخوة أو أن يغضوا الطغيان على النفوس كما يكرهون النهب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط الهادئ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفر منها، فلا يكره بعضنا بعضاً، ولا يمزق بعضنا بعضاً في جفن السلام. ولتستعمل لحظة وجودنا في حمدك بآلاف اللغات المختلفة من سيام حتى كالفوريئا، حمدك على كرمك الذي وهبنا هذه اللحظة ».

فرنسا (بالفرنسية) «رسالة في الوحي» للعالم فان دال Van Dale بعد أن احتاط فحذف منها كل ما يمكن أن يفزع منه التعصب. كتب يسوعي ضد فونتيل، فلم يتنازل هذا للرد عليه، وكان هذا كافياً كي يقوم اليسوعي لوتلييه Le Tellier، متلقي اعتراف لويس الرابع عشر، باتهامه عند هذا الملك بالإلحاد.

ولولا السيد دارجنسون M. d'Argenson لكان الابن الجدير لمزيّف، مدعي فير Procureur de Vire، ومعتزّف بأنه هو نفسه مزيّف، قد أفسد شيخوخة ابن أخيه كورني.

ومن السهل التفرير بالتائب، حتى إنه يجب علينا أن نحمد الله لأن لوتلييه هذا لم يفعل المزيد من الشرور. ذلك أن في العالم مكانين لا يمكن فيها مقاومة الإغواء والوشاية، وهما: السرير، ومكان الاعتراف.

لقد شاهدنا دائماً الفلاسفة يضطهدهم المتعصبون؛ لكن هل من الممكن أن يشترك في هذا أهل الأدب، وأن يقوموا هم أنفسهم بشحذ السلاح مراراً ضد إخوانهم، السلاح الذي سينفذ فيهم جميعاً الواحد بعد الآخر؟

يا لشقوة أهل الآداب! أنتمون أنتم أيضاً بالوشاية؟ هل وجدتم بين الرومان أمثال جراس Garasse وشومكس Chaumeix، وهائر Hayer، قد اتهموا لوكريتيوس وبوسدونيوس وفارون، وبلنيوس؟!

أن يكون المرء منافقاً، يالها من جسة! لكن أن يكون منافقاً وشريراً، فيالها من فظاعة! لم يوجد في روما القديمة منافق واحد، روما التي كانت تعدنا (بلاد الغال) جزءاً صغيراً من رعاياها. أنا أقرّ بأنه كان فيها ماكرون fourbes، لكن لم يكن فيها منافقون في الدين، وهم أجبن وأقسى فئة بين الجميع. ولماذا لا نرى منهم أحداً في انجلترا، وما السبب في أنه لا يزال يوجد نفر منهم في فرنسا؟

أيها الفلاسفة! سيكون من السهل عليكم حلّ هذه المشكلة. («القاموس الفلسفي») ص ٣٤٢ - ٣٤٧. باريس، طبعة جازينييه، سنة ١٩٦٧).

وواضح من هذا الفصل:

- ١ - أن الفلسفة عند فولتير تنحصر في الأخلاق
- ٢ - أن حكمة الصين - وهي أخلاقية محضة - هي النموذج الأول للحكمة أي للفلسفة.

في المسيحية هي في جوهرها وأساسها نفس المبادئ الأخلاقية الموجودة في سائر الأديان. أما ما عدا هذا فإن فولتير يرفضه: إذ يرفض العقائد المسيحية الرئيسية: التثليث، الوهية المسيح، التجسد، وكلها مندرج تحت معنى واحد؛ ويرفض المعجزات المنسوبة إلى المسيح، وبالأحرى إلى القديسين. وقد اشتدت حملته على المسيحية خصوصاً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، بعد أن شعر أن كل فكرة في الإصلاح وفي تحرير الإنسان، وفي التسامح بين الناس قد لقيت معارضة شديدة من جانب رجال الكنيسة. ومن ثم جعل شعار نضاله هو: «استحقوا الخسيس» *Ecrasez l'infâme* (أو «لنستحق الخسيس» *Ecrasons l'infâme*) وكان يختم بهذه العبارة معظم رسائله إلى رجال «الانسكولبيديا»، وخصوصاً إلى دالمير. ويقصد «بالخسيس» *L'infâme* كل ما كان يراه خرافة أو تعصباً دينياً. وكان يقول: «إن من يجعلونكم تؤمنون بأمور غير معقولة يمكنهم أن يجعلونكم ترتكبون فظائع».

لقد كان فولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكن إلهه لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية. إن إلهه موجود علوي غامض لا يعني بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون. وقد اهتم فولتير بمشكلة وجود الشر في العالم، وعبر عن رأيه في هذا الموضوع في قصصه الفلسفية: «صادق» *Zadig* (سنة ١٧٤٨)، «العالم كما يسير» (سنة ١٧٤٨)، «مثنون» (سنة ١٧٤٩)، وخصوصاً قصة «كانديد: أو التضاؤل» (سنة ١٧٥٩)، ثم في قصيدة عن الزلزال الذي أصاب لشبونة في يوم عيد جميع القديسين في (سنة ١٧٥٥)، وعنوانها «قصيدة في كارثة لشبونة» (سنة ١٧٥٦).

وقد رفض فولتير تفاؤل ليبنتس الذي زعم أن «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم ممكن» مبيّناً ما في العالم من شرور. ورفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وقول اللاهوتيين إن الله ترك الإنسان حراً في الاختيار بين الخير والشر من أجل امتحان الإنسان. وفي مادة: «الخير» في «القاموس الفلسفي» أورد رأي أبيقور - كما رواه لانتانتوس - في مسألة العناية الإلهية والشر وهو: «الله إما أن يكون قادراً على إزالة الشر من العالم، لكنه لا يريد ذلك؛ وإما أنه يريد إزالة الشر من العالم ولكنه غير قادر على ذلك؛ وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه قادر ويريد معاً. فإن كان مريداً وغير قادر، فإنه سيكون عاجزاً. وإن كان قادراً لكنه لا يريد، فإنه غير محسن. وإن كان غير مريد ولا قادر، فإنه ليس قادراً ولا محسناً. وإن كان يريد ويقدر، فمن أين جاء الشر على وجه الأرض؟!».

٤ - كذلك يتجلى في هذا الفصل عن «الفيلسوف» أن مهمة الفيلسوف أن يقوم بنقد الكتب المقدسة. وفولتير قد خاض مراراً في هذا النقد، خصوصاً في كتابه «القاموس الفلسفي». وقد عني بهذا الأمر خصوصاً أثناء مقامه في سيرى *Ciray* لدى مدام دي شاتليه. وقد ظل خلال أحد عشر عاماً يشتغل معها على الكتاب المقدس، مستعيناً بحواشي دوم كاتيه ونص عليه *Meslier*، ليستخلص حججاً ضد الكنيسة وللدفاع عن اتجاهه التاليفي. وكانت ثمرة تأملاته هذه «موعظة الخمسين» (سنة ١٧٤٩) وفيه يبرز ما في العهد القديم من الكتاب المقدس من فضائح ونغازي؛ عبر عنها بقوله: «كم من جرائم ارتكبت باسم الرب!... يا إلهي! لو نزلت بنفسك على الأرض، وأمرتني بالإيمان بهذا الخليط من سفك الدماء، والفسق، والقتل، والزنا بالمحارم، وكلها ارتكبت بناء على أمرك وباسمك، لقلت لك: كلا، إن قداستك لا تريد مني أن أوافق على هذه الأمور الفظيعة التي تهينك؛ ولا بد أنك تريد امتحاني». إن في «العهد القديم» من التناقضات ما يؤذن بالكذب والافتراء والخداع.

ويهاجم الأنابيل ويقول: «أنتم تعرفون كم يتناقض المؤلفون الأربعة (للأنابيل) تناقضاً فاحشاً؛ إن هذا دليل قاطع على الكذب».

وقد كتب فولتير هذه «الموعظة» في سنة ١٧٤٩ (وهي سنة وفاة صديقه مدام دي شاتليه) ولكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٧٦٠ في الوقت الذي توقف فيه عن الكتابة «للانسكولبيديا». ومنذ ذلك العام، سنة ١٧٦٠، اهتم اهتماماً شديداً بنقد أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وتخص عن ذلك كتابه «الكتاب المقدس وقد صار مُفسراً» *Bible enfin expliquée* وقد نشره في سنة ١٧٧٦. ونحن نجد خلاصة آرائه في هذا الموضوع في مادة: «المسيحية». أبحاث تاريخية عن المسيحية، في كتابه: «القاموس الفلسفي» (ص ١٠٩ - ١٣٤ من النشرة المذكورة) كذلك نجد في المواد التالية: إبراهيم - آدم - الملك - داود - حزقيال - سفر التكوين - يفتاح - أيوب - المسيح - موسى - نقداً لأدعاء لماورد في «العهد القديم» بشأنهم.

لقد كان فولتير ذا نزعة دينية، ولكنها غير مرتبطة بأي دين. وقد أخذ عن المؤلفة *Deists* الانجليز أن ما هو صحيح في المسيحية موجود في كل الأديان وآمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدة آلاف من السنين. إن المبادئ الأخلاقية

إنه عَرَفَ التاريخ بأنه «جَبَلٌ ومكائد يدبّرها الأحياء للأموال».

وفي الاقتصاد أكد حرمة الملكية الفردية، وقرر أنه لا يجوز المساس بها. ودعا إلى حرية التجارة والثراء، وبين فوائد التجارة في زيادة ثروة الأمم ورفاهية أبنائها، وقال إن حرية الإثراء مهمة للدولة أهمية سائر الحريات. وفي مادة «الترف» Luxe في «القاموس الفلسفي» صرّح بأن الترف ضروري لرفع مستوى الحياة وزيادة التقدم الإنساني.

مراجع

- Gustave Lanson: Voltaire. Paris, 1910.
- Georges Pellissier: Voltaire Philosophe. Paris, 1908.
- René Pomeau: La Religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Norman L. Torrey: Voltaire and The English Deists. New Haven, 1930; reprinted, Oxford, 1962.

فولف

Christian Wolff (Wolf, Wolfius)

الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا.

ولد في برسلاو في ٢٤ يناير سنة ١٦٧٩، وتوفي في هله Hallé في ٤ أبريل سنة ١٧٥٤. درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفيزياء حتى يفيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتريين والكاثوليك.

وتعلم في بينا Jena (١٦٩٩-١٧٠٢) فتمتدق، في دراسة مؤلفات ديكارت. وحصل على الدكتوراه من جامعة ليبسك في سنة ١٧٠٣ برسالة عنوانها: «نحو فلسفة عملية كلية وفقاً للمنهج الرياضي». ولفتت هذه الرسالة نظر ليبسك، فانمعدت صلات وثيقة بينهما وجرّت بينهما مراسلات (نشرها جبهوت في هله سنة ١٨٦٠). وبفضل ليبسك دعى لتدريس الرياضيات في جامعة هله، حيث ألقى محاضرات في سائر فروع الحكمة العالمية. وكانت ثمرة هذه الدروس عدة متون كتبها باللغة الألمانية، أدّت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية، بعد

وفي قصة «صادق» Zadig، وهي ذات طابع شرقي، نجد أن المغزى الرئيسي فيها هو أنه لا يوجد عدل في العالم: فالأخبار كثيراً ما يتعذبون، والأشوار كثيراً ما يسعدون ويظفرون بالنجاح والمكافأة. فإن قيل إن عدل الله يختلف عن عدل الناس، رد قولنير قائلاً: «كيف تتوقع مني أن أحكم بغير عقلي أو أن أمشي بدون أقدامي؟!».

لكن قولنير ميّز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية. وقد أنكر العناية الجزئية، أو بالجزئيات، لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات التي ترفعها إليه الكائنات الفانية. أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة.

أما في الأخلاق فاهتمام قولنير ينصب على الأخلاق في المجتمع وفي العلاقات بين الناس: فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، وإلى التسامح في العقائد، وإلى توفير العدل بين الناس قدر المستطاع وإلى نبذ كل ألوان التعصب، وإلى توفير الحرية: السياسية، والفكرية.

وفي العلاقة بين الدولة والدين أكد أنه لا يجوز سريان أي قانون تضعه الكنيسة إلا إذا صادقت عليه الحكومة صراحة، وأن كل رجال الدين يجب أن يكونوا تحت الرقابة الثابتة للحكومة، لأنهم من رعايا الدولة، ويجب على رجال الدين أن يسهموا في نفقات الدولة.

وطالب الحاكم بتهدئة المنازعات الدينية التي تعكر صفو السلام الاجتماعي (أو السلام في المجتمع). إن التجار والصناع ورجال الدين والجنود هم جميعاً وبدرجة متساوية أعضاء في الدولة، وكلهم سواء أمام القوانين التي تسنها الدولة. وقد تحقق نداءه هذا في المادة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان». إذ تقول هذه المادة: «يولد الناس، ويبقون، أحراراً ومتساوين أمام القانون»، وكذلك في المادة الثالثة التي تقول: «مبدأ كل سيادة يقوم في الأمة ولا يجوز لأية هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لا تكون مستمدة صراحة من الأمة».

ولقد عني قولنير بالتاريخ وأسهم فيه بكتابين أساسيين هما: «تاريخ شارل الثاني عشر» (سنة ١٧٣١) و«عصر (حرفياً: قرن) لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١). لكنه كان يعتقد أن التاريخ ليس مرشداً كافياً للسلوك الأخلاقي، حتى

أجزاء، هله سنة ١٧٥٠ - ١٨٥٣ *Philosophia moralis sive ethica*.

١٢ - «الاقتصاد»، هله سنة ١٧٥٠ (في مجلدين سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥) *Oeconomica* وجمعت مؤلفاته الصغرى ونشرت في هله في ٦ مجلدات (سنة ١٧٣٦ - ١٧٤٠).

أراد ثولف أن يؤكد حق العقل في البحث في كل الأمور وفقاً لمنهج دقيق يقوم على التحليل العقلي. وقد عبّر أمانويل كنت عن فضل قولف على تقدم الفلسفة في المانيا، وذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» (نشرة كاسيرر ج٣، ص ٢٨ - ٢٩) على النحو التالي: قال كنت: «في تنفيذ الخطة التي يدعو إليها النقد، أعني في نظام الميتافيزيقا المقبل، علينا ذات يوم أن نتبع المنهج الدقيق الذي سلكه ثولف هذا (الفيلسوف) الشهير، وهو أعظم سائر الفلاسفة الدوجمائيين، وأول من أعطى المثل (وصار بذلك في المانيا الخالق لروح التعمق *Geist der Gründlichkeit* التي لم تَضِعْ بَعْدُ) على كيفية سلوك الطريق السليم للعلم، من خلال التحديد المنظم للمبادئ، والتحديد الواضح للمعاني، والفحص الدقيق عن البراهين، والامتناع من الوهات الجريئة إلى النتائج، ولهذا كان قادراً - على نحو رائع - على وضع علم مثل الميتافيزيقا على هذا الطريق، لو أنه كانت لديه فكرة تمهيد الأرض مقدماً، «بواسطة نقد العضو»، أعني نقد العقل المحض».

وقد حاول المؤرخون لفلسفته أن ينتقصوا من أصلاتها: فقالوا إن مؤلفاته ما هي إلا عرض شعبي لفلسفة ليبنتس، وأنه أساء فهم مذهب ليبنتس في الأحاديات، بأن فسرها على نحو مثنوي يخالف الروح المثالية الروحية التي تميز بها مذهب ليبنتس؛ وأنه لم يدرك الأصالة في أبحاث ليبنتس المنطقية، ولهذا اقتصر على عرض منطق صوري تقليدي لم يستفد من محاولات ليبنتس الجريئة من أجل إيجاد منطق رياضي.

ولهذا قالوا إن أصالة مؤلفات ثولف لا تقوم في الأفكار، بل في طريقة العرض والوضوح في المنهج.

وعلى كل حال، فإن ثولف في المنطق يؤكد أهمية مبدأ عدم التناقض، ويرى أنه الأساس لكل المنطق، وهذا المبدأ ليس فقط قانون الفكر، بل هو أيضاً قانون كل موضوع ممكن. ومن ثم يؤكد أهمية الاستنباط لأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، ويستنهين بالاستقراء لأنه لا يلتزم بهذا المبدأ.

أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب باللاتينية. لكن نجاح محاضراته أثار حسد زملائه من الأساتذة: خصوصاً، أ.هرمن فرنكه *A. Hermann*، ودانييل اشتربلر *Strübler* ويواقيم لانجه *Lange* فعملوا على إبعاده عن جامعة هله، وتم ذلك في سنة ١٧٢٣. فانتقل إلى جامعة ماربورج فكتب متوناً باللغة اللاتينية هي:

- ١ - «الفلسفة العقلية، أو المنطق معروضاً بحسب منهج علمي»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٨؛ ط ٣ سنة ١٧٤٠. *Philosophia rationalis, sive logica*.
- ٢ - «الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٩٢٩ *Philosophia prima, sive ontologia*.
- ٣ - «علم الكونيات العامة»، في نفس الموضوع، سنة ١٧٣١ *Cosmologia generalis*.
- ٤ - «علم النفس التجريبي»، في نفس الموضوع سنة ١٧٣٢ *Psychologia empirica*.
- ٥ - «علم النفس العقلي»، في نفس الموضوع سنة ١٧٣٤ *Psychologia rationalis*.
- ٦ - «اللاهوت الطبيعي»، في جزئين، نفس الموضوع سنة ١٧٣٦ - ١٧٣٧ *Theologia naturalis*.
- ٧ - «الفلسفة العملية الكلية»، في نفس الموضوع، في جزئين سنة ١٧٣٨ - ١٧٣٩ *Philosophia practica universalis*.

وقد أعيد طبعها مراراً، وأسهمت في نشر شهرة ثولف خارج المانيا، وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا.

ولما اعتلى فريدرش الثاني عرش بروسيا - وكان من المعجبين بثولف - عاد ثولف إلى هله في سنة ١٧٤٠. وصار فولف الممثل الأكبر لزراعة التنوير في المانيا؛ وحصل في سنة ١٧٤٥ على لقب *Reichsfreiherr* وعين مديراً لجامعة هله. وأتم مجموعة مؤلفاته بالمتون التالية:

- ٨ - «القانون الطبيعي معروضاً علمياً ومنهجياً» في ٨ مجلدات، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٤٠ - سنة ١٧٤٨.
- ٩ - «قانون الأمم» (القانون الدولي)، هله سنة ١٧٤٩ *Jus gentium*.
- ١٠ - «نظم القانون الطبيعي» هله سنة ١٧٥٠ *Insti-tutiones iuris nature*.
- ١١ - «الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق» في ٥

أساس أن كل نفس تمثل العالم وفقاً لخصائص أداها الجسمانية المتحدة بها بواسطة الله .

وفي الأخلاق يؤكد فولف أن الخير والشر عقليان، وليساً لمجرد مشيئة الله .

وفي السياسة والاقتصاد يضع فولف نظرية الدولة البروسية والاستبداد التنويري .

مراجع

- C.G. Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Hostorie der Wolffsichen Philosophie, 3 vols. Leipzig, 1736- 37.
- W. Arnspenger: Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz. Heidelberg, 897.
- P.A. Heilemann: Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig, 1907.
- H. Levy: Die Religionsphilosophie Chr. Wolffs. Würzburg, 1928.
- E. Utitz: Chr. Wolff. Halle, 1929.

فويرباخ

Ludwig Feuerbach

فيلسوف ناقد للمسيحية ، من اليسار الهيجلي .

ولد في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut (بأقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا) ، وتوفي في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ .

وكان أبوه بول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm أستاذاً للقانون مشهوراً ، ونقل إلى جامعة لندسهوت المنشأة حديثاً . وأمضى لودفج دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة بلندسهوت . وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستنتي ، لأنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية وظل طوال حياته يعني بهذا الموضوع . وقد قال عن نفسه انه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين ، ولم يكن مولعاً بالعلم ولا بالفلسفة .

وفي سنة ١٨٢٣ التحق بجامعة هيدلبرج ليحضر

وعلى أساس التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية ، وكذلك التمييز بين المعرفة والإرادة بوصفها نشاطين أساسيين للعقل الانساني، يقسم فولف جماع المعرفة إلى :

- ١ - علوم عقلية نظرية، وتشمل الانطولوجيا، وعلم الكون، وعلم النفس العقلي، واللاهوت الطبيعي .
- ٢ - وعلوم عقلية عملية وهي : الفلسفة العملية والقانون الطبيعي : وتشمل : الأخلاق، السياسة، الاقتصاد .
- ٣ - وعلوم تجريبية نظرية وهي : علم النفس التجريبي ، واللاهوت أو علم الغايات التجريبي ، والفزياء التوكيدية .
- ٤ - وعلوم تجريبية عملية وهي : التكنولوجيا، والفزياء التجريبية .

أما الانطولوجيا فليست مجرد سرد لصفات الوجود، بل هي البرهان على أنه لا توجد أشياء غير محددة تماماً، وعلى أن المادة محددة وأنها مجموع من الجواهر البسيطة التي لها في داخلها مبدأ تغيرها .

وعلم الكون يبرهن على أن العالم جماع كل الموجودات المتناهية وهذه في علاقات تبادلية، وعلى أن الأجسام تتألف من عناصر بسيطة (ذرات الطبيعة)، وأنه لا يموت في العالم شيء اتفاقاً وبالصدفة، بل كل شيء خاضع فيه لنظام ضروري كالآلة . ولما كان العالم من حيث هو كل هو ممكن عرضي، فإن النظام فيه من صنع الله . والحجة الكونية أي القائمة على فكرة وجود نظام في العالم هي الأساس في اللاهوت الطبيعي .

واللاهوت الطبيعي يقال في مقابل اللاهوت الوضعي القائم على الوحي .

والنفس الإنسانية جوهر بسيط ذو قوة على الإدراك . وعلم النفس العقلي يبحث في الأمور الممكنة بواسطة هذه القوة . وعلم النفس التجريبي يتولى وضع المبادئ التي على أساسها يفسر - بواسطة التجربة - حدوث الظواهر في النفس الإنسانية . والعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس العقلي تناظر العلاقة بين الفزياء التجريبية والفزياء التوكيدية، من حيث ان الأولى تزود الثانية بمبادئ الاستدلال . وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم يأخذ فولف بمذهب الانسجام الأزلي (وهو مبدأ رفضه في ميدان علم الكون)، لكن هذا الانسجام لا يتوقف على الله وحده، بل وأيضاً على

العقل الواحد، الكلي، اللامتناهي». وبعث بهذه الرسالة إلى هيجل ومعها خطاب إهداء يصف نفسه فيه بأنه تلميذ هيجل المباشر الذي حاول أن يأخذ من روح أستاذه كل ما استطاع. لكن هيجل لم يرد على تَرْف هذا التلميذ.

وقد نشر فويرباخ هذه الرسالة في سنة ١٨٢٨. وفي إثر ذلك عيّن مدرّساً حرّاً Privatdozent في جامعة إيرلنجن؛ حيث ألقى محاضرات في المدة من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢، وهذه المحاضرات جمعت في كتابه: «تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون حتى اسبينوزا»، وقد طبع سنة ١٨٣٣.

لكن الانتاج الرئيسي في تلك الفترة كان كتابه: «أفكار عن الموت والخلود»، الذي نشره سنة ١٨٣٠. وسيعود إلى تناول الموضوع نفسه في كتابين هما: «مسألة خلود النفس من وجهة نظر الانثروبولوجيا»، و«حول أفكار عن الموت والخلود». وفويرباخ في مقدمة كتابه: «أفكار عن الموت والخلود» يصرّح بأنه يريد إلى تحويل الهيجلية إلى اتجاه أقوى وأشد واقعية، وأن الإنسانية بسبيل أن يتحول تاريخها تحولاً عظيماً، وأن هذا العصر (عصره) بداية عهد جديد من تاريخ الإنسان.

وتجلى هذا الانحراف بفلسفة هيجل أول ما تجلّى في إنكاره لخلود النفس الفردية، لأن العقل الكلي يتمتع العقول الفردية، فالخلود إذن هو للعقل الكلي، للروح الموضوعية، لا للنفس الفردية. ويتجلى ثانياً في إلحاده الشديد، وفي عداوته القويّة للدين بوجه عام.

وعلى الرغم من أن فويرباخ نشر هذا الكتاب دون ذكر لاسم مؤلفه، واحتاط كيلاً يعرف من هو، فلم يورد اسم هيجل في الكتاب كله، فإن السّر ما لبث أن هتك في مدينة ارلنجن الصغيرة، وعرف الناس أن مؤلف الكتاب هو المدرس الجديد في جامعة ارلنجن، لودفيغ فويرباخ. فاستشاط أساتذة الجامعة غضباً ضده وتنبأ له أيوه أنه لن يحصل أبداً على كرسي الأستاذية. وفعلاً تحققت نبوءة أبيه. فقد حاول فويرباخ الحصول على كرسي أستاذ في جامعة ارلنجن المرة بعد المرة، فلم يفلح. وفي المرة الأخيرة، وكان ذلك في سنة ١٨٤٥، أي بعد ظهور كتابه هذا بخمس عشرة سنة، رشح نفسه من جديد. فقال له مدير الجامعة إنه مستعد لتزكية ترشيحه إذا أثبت أن كتاب: «أفكار عن الموت والخلود»

محاضرات داوب Daub وباولس Paulus أما الثاني فلم يثر إعجاب لودفيغ بسبب نزعته العقلية المغالية في فهم اللاهوت. أما داوب فكان مشايحاً لهيجل ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، فمال إليه فويرباخ، وسعى أن يوجه دراسته في هذا الاتجاه.

ثم انتقل إلى جامعة برلين في سنة ١٨٢٤، حيث كان هيجل يلقي محاضراته، وحيث كان اللاهوت البروتستانتي يتولى تدريسه اشليزماخر ومارهينكه ويناندر. يقول فويرباخ في رسالة بتاريخ سنة ١٨٤٦: «وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالتزاع بين الفلسفة واللاهوت، وبأن عليّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت، وإما أن أضحي باللاهوت في سبيل الفلسفة».

وقد حرص خصوصاً على حضور محاضرات هيجل. وقد أفاد منها أجزل فائدة، إذ مكنته من فهم كثير مما أشكل عليه حتى الآن، فكتب إلى أبيه يقول: «لم تبدأ المحاضرات التي أحضرها (في برلين) إلّا منذ أربعة أسابيع - بيد أنني حصلت في هذه الأسابيع القليلة ربما أكثر مما كان عساني أن أحصله في أربعة أشهر في إيرلنجن Erlangen أو في أية جامعة أخرى. وكثير من المشاكل التي غمضت عليّ وأنا أدرس على داوب؛ أو كانت غير مفهومة، أو مثارة بالصدفة ومنعزلة، صرت أفهمها بفضل بعض محاضرات القاهها هيجل Hegel، وأصبحت أدركها في ارتباطها وضرورتها».

وأذاً ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة، خصوصاً فلسفة هيجل. يقول في رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٥/٣/٢٢: «لا أستطيع بعد دراسة اللاهوت. صرت مثل نفس متعطشة للاطلاع والقدرة: تريد أن تمتلك الكل وتلتهمه، لا بوصفه مجموعاً تجريبياً، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً. ورغبتني ليس لها حدود، بل هي مطلقة. أريد أن احتضن الطبيعة بقلبي، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام عمقها اللاهوتي الجبان، والتي يسيء فهم معناها صاحب الفزياء، ولا يستطع تحقيق النجاة لها إلّا الفيلسوف».

وتفرغ فويرباخ للفلسفة وحدها. وظل يتابع محاضرات هيجل في جامعة برلين من سنة ١٨٢٤ إلى سنة ١٨٢٦. وأنهى دراسته في جامعة برلين برسالة بعنوان: «في

وفي سنة ١٨٤١ أصدر فويرباخ كتابه الرئيسي وهو : « ماهية المسيحية » الذي يعتبر الكتاب المقدس للنزعة الانسانية الملحدة. ولقي الكتاب رواجاً منقطع النظير ، فطبع للمرة الثانية في السنة التالية ، (سنة ١٨٤٢) وللمرة الثالثة في سنة ١٨٤٨ .

وتلا ذلك بحثين متكاملين هما : « الأقوال الموقوتة من أجل إصلاح الفلسفة » ، و « مبادئ فلسفة المستقبل » . وأولهما قد حرره في سنة ١٨٤٢ وأراد نشره في « الحوليات الألمانية » ، لكن الرقابة منعت نشره فيها ، فنشره في العام التالي سنة ١٨٤٢ في « Anekdoten » وكانت تصدر في أكثر من عشرين ورقة ، مما يعفيها من الخضوع للرقابة السابقة على النشر . . . أما البحث الآخر : « مبادئ . . . » فقد نشره في كتيب صغير من ٨٤ صفحة . وهذان البحثان يمثلان تطوراً بالغ الأهمية في فكر فويرباخ ، وسيكون لهما تأثير كبير في تطور الفكر اليساري .

وهكذا كانت الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٤٣ أوج نضوج فكر فويرباخ . ومن ثم بدأ في الانحدار والانحلال فكتابه « ماهية الدين » الذي صدر في سنة ١٨٤٥ يكشف عن بدء انحلال فكره : إذ فيه تتخلل عن النزعة الانسانية واتجه إلى النزعة الطبيعية .

وقامت ثورة سنة ١٨٤٨ في كل بلاد أوروبا تقريباً ، وتبدت كما لو كانت انتصاراً للمبادئ السياسية والاجتماعية التي نادى بها اليسار الهيجلي . لكن فويرباخ تجنب الخوض فيها ، وظل بعيداً عنها . وليس هذا الموقف جديداً عليه ، فإنه لما طلب منه زميله في اليسار الهيجلي : أرنولد روج Ruge وكارل ماركس أن يكتب مقالاً في سنة ١٨٤٣ لينشر في مجلتهما : « الحوليات الفرنسية الألمانية » التي كانت منبر حركتهم ، رفض فويرباخ محتجاً بأن الشعب الألماني لم يعد بعدد الاعداد الادبولوجي الكافي .

لكنه لم يبخل بالاسهام النظري في ثورة سنة ١٨٤٨ ، حين طلب إليه بعض الطلاب في جامعة هيدلبرج أن يحاضرهم في الدين . فألقى سلسلة من المحاضرات ، في مبنى البلدية ، أمام حوالي مائة من الطلاب المنتظمين ومثل هذا العدد من المستمعين العابرين ، وكانت تدور حول كتابه « ماهية الدين » .

وفي سنة ١٨٥٧ نشر آخر كتبه المهمة وهو كتاب :

ليس بقلمه . ولم يستطع فويرباخ طبعاً أن يقدم الدليل على ذلك ، فكان مصير طلبه الاخفاق .

إزاء هذا ، ماذا يفعل فويرباخ وقد حُرِم من الكرسي في الجامعة ، وما يستتبع ذلك من عدم اتصال بالشباب الحيّ وبُعد عن الجو العلمي ، وسوء الحال المالية ؟ ظل حائراً بين الثورة ، والاستسلام . وراح يعزّي نفسه في رسالة كتبها في سنة ١٨٤٦ : « لما كنت أشعر بالتقابل المطلق بين روحي والروح التي تنال المكافأة والحظوة ، فإني لم أمل ، في أعماق قلبي ، في أن أعينُ أستاذاً . ولم أطلب شيئاً غير أن أكون في مكان أستطيع فيه أن أكون حراً لا يزعجني شيء ، وأن أنفرغ للدراسة ولتنمية وإظهار الأفكار والافتقاعات التي ترقد في نفسي » .

وتلقى الأمر برباطة جأش ، كما عبّر عن حاله في « يومياته » فقال : « إني لا أكون شيئاً إلا طالما كنت لست بشيء . وكما تحرر عقلي من الكنيسة ، كذلك يجب أن يتحرر الآن من الدولة . إن الموت المدني هو الشئ الذي ينبغي دفعه من أجل أن أحصل الآن على خلود الروح » .

أما أحواله المالية فقد تحسنت جداً بفضل زواجه في سنة ١٨٣٦ من برتاليث Bertha Löw التي كانت وريثة لقصر بروكبرج Bruckberg ولمصنع للخزف والصيني بالقرب منه . وسكن الزوجان في جناح من هذا القصر ، وعاشا في هذا الجو الريفي الصافي الصحي في رفاة ونعيم بين أحضان الطبيعة الفسيحة .

أما من الناحية الفكرية ، فقد انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الهيجلي . وكان أنصار هيجل قد انقسموا غداة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ ، واليسار الثوري . وأهم خصائص هؤلاء الهيجليين اليساريين أنهم كانوا ثائرين على السلطتين الرئيسيتين : الدولة ، والكنيسة ، وكانوا أعداءً للماضي والتقاليد والنظم الموروثة ، وبالجملة : كانوا ضد النظام القائم ، وكانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية . وفي الوقت نفسه كانوا عبيداً متعصبين لأفكارهم هم ، وتذكر من أسماء هؤلاء اليساريين الهيجليين : روج Arnold Ruge وبرونو باوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner ، لكن أبرزهم جميعاً كان صاحبنا : لودفيج فويرباخ . وقد انضم إليهم كارل ماركس فترة من الزمن وما لبث أن انفصل عنهم ليستقل باتجاهه العملي الثوري الاقتصادي في المقام الأول .

إفراغه من مضمونه الحقيقي ، أو الانحراف إلى ما يباعد تماماً بينه وبين روح مذهب هيجل .

وهكذا كان موقف لودفج فويرباخ . فقد بدأ فلسفته بالهجوم العنيف على مذهب هيجل . وكى يتمكن من هذا الهجوم ، تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل ، وهو فلسفة الطبيعة . فهو يأخذ على هيجل :

١ - أن ديكالكتيكه عاجز عن الاحاطة بشمول العالم الواقعي

٢ - أنه أخضع الجزئي للعالم (الكلي)؛

٣ - أنه سعى إلى ادراك المعنى بواسطة المجرّد؛

٤ - أنه ضحّى بالطبيعة في سبيل العقل (الروح) .

وفويرباخ ينعي على الفلسفة الحديثة هذا الازدراء للطبيعة ، ويرجع ذلك إلى تأثير اللاهوت ، ويقول : « إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلا اللاهوت محلّولاً ومحوّلاً إلى فلسفة » . ولا يرى في هيجل إلا لاهوتياً متدنّراً بمسوح الفيلسوف . لهذا ينادي بآطراح فلسفة هيجل قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية ، لا يترك اللاهوت ومذهب هيجل القائل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع ، ما هو إلا التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله » .

واللامتاهي الهيجلي مصبوب على قالب اللا متماهي في الدين ، أي وصف الله بأنه لا متناه .

وبعد هذا النقد ، يأخذ فويرباخ في بيان الجانب الايجابي من مذهبه .

إنه يريد أن يحمر الطبيعة من نير العقل ، وأن يحمر الوجود من طغيان الفكر . يقول : « حيث تتوقف الكلمات هناك فقط تبدأ الحياة ، وينكشف سر الوجود » . والسبيل المؤدي إلى الكشف عن سرّ الوجود ، هو سبيل الحواس . لكن ماذا يقصد فويرباخ بهذا ؟ .

إنه يرى أن الانسان ظل رديحاً طويلاً فريسة أوهام الفكر ، وهي أوهام لقنها إياه اللاهوت : وعلى الانسان أن يدرك حقائق الأشياء في الواقع ، هنالك سيجد أنها إنسانية وليست إلهية كما تخيل حتى الآن . فإذا ما تخلص الانسان من الخيالات الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي . يقول : « إن حقيقة الانسان الواقعية تتوقف فقط على الحقيقة الواقعية

» نَسَبَ الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية » . وفيه أراد أن يبين أن « إله » الدين هو تجسيد ما يتمناه الانسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه . يقول : « ما ليس عليه الانسان فعلاً ، لكنه يريد أن يكونه ، يجعل منه إلهه ، أو هذا هو إلهه » .

ولم يلق هذا الكتاب أي نجاح ، نظراً لوفرة المعلومات التاريخية الغريبة عن ذهن القارئ وقد حشدتها المؤلف حشداً ، دون مبرر أحياناً ، مما يسبب للقارئ الملل الشديد .

وفي نفس الوقت أصابت فويرباخ محنة مالية شديدة ، ذلك أنه ظل منذ حوالي عشرين عاماً يعيش على ما يدره على زوجته مصنع الخزف والصيني في بروكبرج . وإذا بهذا المصنع يعلن إفلاسه . فاضطر فويرباخ إلى ترك بروكبرج والاقامة في بيت ريفي في ريشنبرج Rechenberg القريبة من نورنبرج ، وكان ذلك في سنة ١٨٦٠ .

في وسط هذه المصوم المالية التي آلت به في السنوات الأخيرة من عجزه ، توفي لودفج فويرباخ في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ ، وشييعه آلاف العمال ، وغالبيةهم من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الذي كان فويرباخ قد انضم إليه ، شيعوه إلى مرقده الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورنبرج حيث كان يرقد أيضاً هانز ساكس (١٤٩٤ - ١٥٧٦) الشاعر المسرحي الألماني القديم ، وألبرشت ديرر (سنة ١٤٧١ - ١٥٢٨) أعظم الرسامين الألمان .

فلسفته

١ - نقد الهيجلية :

لكن أكبر محنة أصابت فويرباخ هي ذلك الربط المصطنع الزائف بين فكره وبين الماركسية ، وهو ربط ألح في توكيده الماركسيون وأشياهم منذ أن أصدر فريدريش انجلز Engels كتابه : « لودفج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (سنة ١٨٨٨) . فقد أساء إليه هذا الربط وجعله يقول ما لم يتفوّه به ، وحصر أفكاره في نطاق لا شأن له به . والواقع أن الماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلا إلحاده .

وهم آخر ينبغي تبديده هو أن يظن أن التعبير : « اليسار الهيجلي » يفيد معنى أنهم من أتباع هيجل حقاً . والواقع أن اليسار الهيجلي أشدّ عداءة للهيجلية من أي مذهب آخر وكان شغلهم الشاغل هو تحطيم مذهب هيجل ، أو

الإنسان».

ونقد الدين عند فويرباخ مقود كله بفكرة المغايرة *aliénation* (← راجع هذه الكلمة في هذا الكتاب). لكن المغايرة عنده تنحصر في التنازل عن الإنسان لصالح المطلق أو الله . وهي المغايرة التي يقوم عليها جوهر الدين .

ما الغاية من الإنسان عند فويرباخ ؟ « الإنسان يوجد ليعرف ، وليحب ، وليريد » . وتلك هي القوى العليا الثلاث في الإنسان : العقل ، الحب ، الإرادة . لماذا ثلاثة ؟ لأن الديالكتيك الهيجلي يبني على ثلاث لحظات : موضوع ، نقيض موضوع ، مؤلف من الموضوع ونقيضه ، وكذلك لأن فويرباخ يفكر في الثلاث المسيحي . ولما أدرك الإنسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق ، والحب والخير ، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات . لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن ذي درجة عليا سماه «الله» . ووحدة العقل هي وحدة الله . والإرادة الموهبة تفصل الإنسان عن إلهه ، لأنها ، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقى على الإنسان في الذل واليأس . ثم يأتي الحب فيضج حدًا لهذا التصدع الأليم ويصلح ذات البين بين الإنسان والله . لكنه تصالح وهمي ، مع ذلك ، لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن ماهيته بوصفه إنسانًا ، فإنه يسلمه لكائن خارج ذاته ، هو الله ، وهو أمر يضر بالإنسان ، لأن العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يمحي أمام الوهم الديني . لماذا يسعى الإنسان إلى السعادة على الأرض ، مادامت السعادة الحقيقية هي تلك التي وعد بها الإنسان في الآخرة ؟! وفيهم السعي للتقدم المادي ، مادامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء ؟!

والإرادة ، وقد أسلمها الدين إلى المشيئة الإلهية ، لن يكون أمامها سوى التكر والاستسلام والتفويض الكامل الأعمى . ! على الإنسان حينئذ أن يتخل عن أن يسأل ضميره ، وأن يكتفي بالتسليم للمشيئة الإلهية .

بقي الحب ؟ ويؤكد فويرباخ أن الدين يفسده أيضاً . فبدلاً من أن يكون مشاركة بين الإنسان وسائر بني الإنسان ، يقوم الحب الإلهي باستعباد الإنسان ، واضعاً كل قواه في خدمة إيمان أسمى بيقم النزاع والكراهية ضد سائر صنوف الإيمان : أتباع دين ضد أتباع دين آخر ، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد .

لموضوعه ؛ أن لا يملك شيئاً معناه أن لا يكون شيئاً» .

إن الإدراك الحسي مباشر ، وجوهري ، لأن الموجود المدرك بالحواس هو وحده الذي لا نزاع فيه .

ب - النزعة الانسانية الملحدة :

قلنا إن فويرباخ رأى في فلسفة هيجل لاهوتاً مُقنعاً ، وبدا له أن « الموجود » عند هيجل هو « المطلق » في اللاهوت . فدعاه ذلك إلى نقد الدين .

وكان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر في تلك الفترة ازدهاراً عظيماً بفضل دافيد اشتراوس ، وكروستيان باور ومدرسة توينجن . فكتب دافيد فريدريش اشتروس كتابه الشهير الذي أحدث ثورة في التأريخ لحياة المسيح بعنوان : « حياة المسيح » (سنة ١٨٣٥ - سنة ١٨٣٦) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير ، وحاول وصف حياة المسيح اعتماداً على المضمون الإيجابي للأناجيل وحدها . وجاء برونو باور Bruno Bauer في كتابه : « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في انجيل يوحنا » (سنة ١٨٤٠) و« نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في الأناجيل الأربعة » (سنة ١٨٤١) وطبق على المسيحية معايير النقد المثالي . وكلاهما اشتراوس وباور - كما ذكرنا من قبل هما من اليسار الهيجلي ، تماماً مثل فويرباخ . لكن بينما كان نقدهما تاريخياً قائماً على الوثائق التاريخية ، كان نقد فويرباخ للمسيحية نقداً قائماً على علم النفس . ذلك أن فويرباخ أراد أن يستخلص من الأناجيل المطامح النفسية للإنسان والقوى اللامعقولة في الطبيعة الانسانية . وفويرباخ يبين اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر زميله هذين ، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه : « ماهية المسيحية » فيقول : « إن الفارق بيني وبينها واضح من عنوانات مؤلفاتنا . إن برونو باور اتخذ موضوعاً لنقده : التاريخ الانجيلي ، أي المسيحية الكتابية أو بالأحرى اللاهوت الكتابي . ودافيد اشتراوس David Strauss اتخذ موضوعاً لنقده العقيدة المسيحية وحياة المسيح التي يمكن أن تندرج ضمن العقيدة المسيحية أيضاً . أما أنا ففعل العكس من ذلك اتخذ موضوعاً لنقدي : المسيحية بوجه عام ، أعني الدين المسيحي ، وبالتالي ، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين ، وهدفي الرئيسي هو المسيحية ، الدين بالقدر الذي هو به الموضوع المباشر ، والماهية المباشرة للإنسان . والتحصيل والفلسفة هما في نظري وسائل فقط للكشف عن الكنز الدفين في

بينما نجد الماركسية ، وعلى رأسها كارل ماركس ، ينقد فويرباخ نقداً عنيفاً وذلك في كتابه « أقوال تتعلق بفويرباخ » (سنة ١٨٤٥) إذ يأخذ أولاً على فويرباخ أن ديالكتيكيه استاتيكي وليس ديناميكياً لأنه يفصل الفكر عن الوجود . ويأخذ عليه ثانياً أنه ينظر إلى الانسان من ناحية النوع الطبيعي ، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، فإنسان فويرباخ - بحسب ماركس - هو تجريد محض ، لأنه مفصول عن تاريخه ، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية .

نشرات مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفات فويرباخ في طبعيتين مختلفتين : الأولى أصدرها فويرباخ هو نفسه تحت العنوان التالي :

- Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Leipzig, 1846-1866.

والطبعة الثانية أكبر من الأولى بكثير ، وأشرف على إصدارها W. Bolin ويودل FR.Jodl. تحت عنوان :

- Ludwig Feuerbach : Gesammelte Werke heraus gegeben von W. Bolin und FR. Jodl . Stuttgart, 1903 1911.

كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Gruel (لبيتسك سنة ١٨٧٤) ثم بولن Wilhelm Bolin (لبيتسك سنة ١٩٠٤) .

مراجع

- Franz Grégoire : Aux sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach, pp. 141- 191. Louvain, 1947.

- Henri Orvon: Ludwig Feuerbach et la Transformatin du sacré. Paris, 1957.

- Henri Arvon: Feuerbach: Sa vie, son ouvre. Collection: Philosophes P.U.F., 1964.

وانتهى فويرباخ من هذا كله إلى تأكيد أن الدين عقبة في سبيل تقدم الانسان مادياً ، ومعنوياً ، واجتماعياً . ولهذا ينبغي على الانسان ، فيما يزعم فويرباخ - أن يتحرر من سلطان الدين .

وهو يتصور أن الانسان سعى منذ وقت طويل إلى السير في طريق التحرر من الدين ؛ ومَرَّ في ذلك بثلاث مراحل :

١ - في المرحلة الأولى كان الانسان والله مختزجين معاً في حضن الدين ؛

٢ - وفي المرحلة الثانية أخذ الانسان يتباعد عن الله كيما يسترد ذاته ويستقل بقواه . وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا السعي ؛ رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الايمانية بالطرق العقلية . إذ انتهى اللاهوت إلى توكيد وجود هوة سحيقة تفصل بين الانسان والله ، وإلى توكيد العلو المطلق لله ، وبالتالي البعد الهائل بينه وبين الانسان .

٣ - وفي المرحلة الثالثة ، وهي التي يدعو فويرباخ إلى السعي الحثيث في سبيل تحقيقها ، هي مرحلة الانثروبولوجيا (= علم الانسان) التي فيها يسترد الانسان ماهيته ويملك جوهره من جديد . لقد أصبح الانسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا اسقاطاً للعلاقة الموجودة بين الكائن الانساني وبين النوع الانساني . وعلى الفرد الانساني أن يسعى ، في نطاق مجاله ، إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الانساني كله . لقد صار الانسان ، في اطار النوع الانساني كله ، إلهاً بالنسبة إلى الانسان .

وتلك هي النزعة الانسانية كما يتصورها فويرباخ . إنها تجعل من الانسان كائناً مطلقاً ، وتمجد القيم الانسانية المحضة ، ولا تعترف بأي كائن فوق الانسان .

لكن أغرب ما في الأمر ، هو أن اللاهوت البروتستنتي ، خصوصاً عند كارل بارت Karl Barth (في مقاله : « اللاهوت والكنيسة ») ، يشمر بالقرب من نزعة فويرباخ الانسانية هذه ويقول إنها تتفق مع التقاليد المسيحية القديمة ، بدعوى أن السعي إلى السعادة على الأرض لا يتعارض مع بلوغ السعادة في الآخرة وأكثر من هذا يؤكد كارل بارت أن « من ينكر دنيا الانسان ، ينكر آخرة الله » . وخطأ فويرباخ الوحيد في نظر كارل بارت واللاهوت البروتستنتي المنبثق عنه هو قوله بالهوية بين الله والانسان .

فِير

Max Weber

فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني .

نفسه اهتم بالسياسة ، وراح يجري دراسات ميدانية لأحوال العمال الزراعيين في شرقي نهر Elbe وساعده على الاشتغال بالسياسة أنه استطاع أن يتعرف أن منزل أبيه إلى كثير من الشخصيات السياسية الألمانية في ذلك العصر .

وقد تقلب في تلك الفترة بين اتجاهات سياسية متباينة . فتأثر أولاً بأراء أستاذه تريتسكه الذي كان من أقوى دعاة الوحدة الجرمانية الشاملة Pangermanism . لكن تغيير لم يكن شديد الحماسة لسياسة بسمرك ، ولم ير ضرورة لمعاداة انجلترا أو معاداة اليهود . وهو كان قد انضم منذ سنة ١٨٨٨ إلى « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » ، وهي حركة ذات ميول اشتراكية معتدلة جداً ، تحبذ المزيد من تدخل الدولة في المجال الاجتماعي . وفي الوقت نفسه كان مثابراً على الاشتراك في مؤتمرات « المسيحيين الاجتماعيين » إلى جانب أدولف فون هرنك A. von Harnak مؤرخ العقائد الشهير ، وجوره Göhre ، وكانت هذه الحركة ذات ميول يسارية ويتزعمها نوم F. Noumann وكان قيسياً بروستنتياً . وفي سنة ١٨٩٣ انضم إلى « عصبة الوحدة الجرمانية الشاملة » ، ومن أجلها ألقى عدة محاضرات عن المشكلة البولندية ؛ لكنه انفصل عنها في سنة ١٨٩٩ ، بينما بقي على صلة - طوال حياته - بجماعة « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » . وتلا ذلك تقارب بينه وبين الحزب الاشتراكي الألماني ، لكنه لم ينضم إليه لأنه كان يفزع من التنظيم البيروقراطي لهذا الحزب .

ونعود إليه أستاذاً في الجامعة ، فنقول إنه عين ، في سنة ١٨٩٤ ، أستاذاً للكروسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج Freiburg (في جنوبي ألمانيا) ، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك بعض أصدقائه ، ومنهم هنريش ركرت Rick-ert . من هذه الجامعة ألقى المحاضرة الافتتاحية المشهورة وعنوانها : « الدولة القومية والسياسة الاقتصادية » .

وبعد ذلك بعامين ، في سنة ١٨٩٦ ، خلف أستاذه في الاقتصاد كنيس K. Knies أستاذاً في جامعة هيدلبرج . وانشغل آنذاك بمشاكل اقتصادية مثل مشاكل البورصة ، المشاكل الزراعية ، الخ .

بيد أنه مرض مرضاً شديداً في سنة ١٨٩٩ ، وأمضى عدة أشهر في مصحة . بعدها قام برحلات في سويسرا وإيطاليا وقورسقه وإقليم البروفانص (في جنوبي فرنسا) طلباً

ولد في ٢١ أبريل سنة ١٨٦٤ بمدينة ارفورت Erfurt . وكان أجداده لأبيه من رجال الصناعة البروتستنت في مدينة بيلفلد Bielefeld (بمقاطعة وستفاليا في غربي ألمانيا) . لكن أباه سلك سبيل السياسة ، فأصبح مستشاراً في مجلس مدينة برلين ، ثم عضواً في مجلس النواب البروسي ، ثم عضواً في مجلس نواب كل ألمانيا المعروف بالريشتاج Reichstag وينتسب إلى حزب صغير برئاسة بنجنز Bennigsen يدعى حزب الأحرار الوطنيين .

وتعلم ماكس فيبر في المدارس الثانوية في برلين حيث حصل على شهادة تمام الدراسة الثانوية (الثانوية العامة) في سنة ١٨٨٢ وهو في الرابعة عشرة من عمره . وكتب أول مقالاته - وهو في الخامسة عشرة من عمره - بعنوان : « تأملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية » .

أما دراسته الجامعية فقد قضاها أولاً في جامعة هيدلبرج حيث تتلمذ على الاقتصادي كارل كنيس Karl Knies وعلى مؤرخ الفلسفة الحديثة المشهور كونوفشر . ثم أدى الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك واصل دراسته الجامعية في جامعة برلين ، حيث تتلمذ على مومسن ، مؤرخ التاريخ الروماني ، وتريتسكه المؤرخ والسياسي ، وجيركه Gierke القانوني ، وفون جايسست Von Geist وجولد شمت Goldschmitt الاقتصاديين . كما أتقن وهولا يزال طالباً ، اللغات : الفرنسية والانجليزية والايطالية والإسبانية . وفي سنة ١٩٠٥ بدأ في تعلم الروسية .

وأنهى دراسته الجامعية في جامعة جتتجن Gottingen ، وأعد رسالة الدكتوراه الأولى في موضوع في الاقتصاد بعنوان : « من تاريخ الجمعيات التجارية في العصر الوسيط » وناقش الرسالة في سنة ١٨٨٩ . ثم حصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة Habilitation في سنة ١٨٩١ ، وكانت في موضوع عن الزراعة في العصر القديم (اليوناني الروماني) . وعنوانها : « التاريخ الزراعي الروماني من حيث أهميته للقانون المدني والقانون الخاص » . ومن ثم انخرط في سلك التدريس في الجامعة شأنه شأن أخويه : ألفرد فيبر ، عالم الاقتصاد وفلسفة الحضارة الشهير في جامعة هيدلبرج ، وكارل فيبر الذي قتل في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ . فتولى ماكس فيبر إلقاء محاضرات في الاقتصاد بديلاً لأستاذه القديم جولد شمت حين يكون مريضاً . وفي الوقت

بدأه قبل ثلاث سنوات بعنوان : « الاقتصاد والمجتمع » ، وقد توفي دون أن يتممه . كما أخذ في تحرير كتابه : « علم الاجتماع الديني » ، وقد ظهر منه الجزء الأول والثاني في سنة ١٩١٦ .

وكتب في سنة ١٩١٦ مقالات ضد تصعيد حرب الغواصات وتصرفات القادة العسكريين والسياسيين ، وذلك في « جريدة فرنكفورت » ، فاستاءت منه السلطات الحكومية والعسكرية ، فشددت الرقابة على كتاباته .

وفي سنة ١٩١٧ ظهر الجزء الثالث من كتابه « الاجتماع الديني » ، ودراسة عن « الحياض الترميمي » .

وفي بداية سنة ١٩١٨ سافر إلى فيينا لألقاء سلسلة محاضرات طوال فصل دراسي في جامعة فيينا .

وابتداء من صيف سنة ١٩١٨ اتسع نشاطه السياسي ، فراح يطالب بأن يعتزل الامبراطور قلهلم الثاني العرش . لكنه في الوقت نفسه كان يعارض بشدة حركة « السلام بأي ثمن » التي انتشرت في بعض الأوساط الألمانية آنذاك . وكتب في « صحيفة فرنكفورت » سلسلة مقالات خطط منها مشروع دستور جمهوري فدرالي ، وألقى محاضرات في مانيم ومشن ، أثارت اضطرابات شديدة . وبعد هزيمة ألمانيا وإعلان الهدنة في نوفمبر سنة ١٩١٨ انضم ، بإلحاح من أخيه الفرد ومن تاومان ، إلى « الحزب الديمقراطي الألماني » .

وفي بداية سنة ١٩١٩ ألقى على جمعية « الطلاب الأحرار » محاضرتين الأولى عن : « رسالة العالم » ، والثانية عن « رسالة الرجل السياسي » . وإيجاء من الأمير ماكس فون بادن Max von Baden أسس في بيته في هيدلبرج « التجمع من أجل السياسة بالقانون » . وفي ١١ مارس سنة ١٩١٩ اشترك في المظاهرة الضخمة التي سارت في هيدلبرج للاحتجاج على معاهدة فرساي والدعوة إلى قيام ثورة وطنية في ألمانيا . وبدعوة من الكونت Brockdorff-Rantzau سافر إلى باريس للاشتراك في المناقشات الجارية بشأن قروض ديون على ألمانيا . ولما عاد من باريس إلى برلين طالب المارشال لودندورف بالمثل أمام محكمة عسكرية للأعداء ، وفي الوقت نفسه دافع عن ألمانيا وحقوقها القومية ، وصاح في يونيو سنة ١٩١٩ قائلاً « ليس أمامنا غير هدف واحد هو أن نجعل من معاهدة فرساي قصاصة ورق » .

وعاد في سنة ١٩١٩ إلى جامعة هيدلبرج بعد أن كان

لاستعادة صحته . ثم أعلن عن استئناف دروسه في خريف سنة ١٩٠١ لكن حالته الصحية لم تمكنه من ذلك ، وأخيراً اضطر إلى ترك الجامعة نهائياً في سنة ١٩٠٢ ، بعد أن حال المرض دون إمكان قيامه بوظيفة الأستاذية .

لكن حالته المرضية هذه هي التي حولته إلى انجاء فكري آخر . فقد حملته الراحة الاجبارية على التأمل والتعمق في فلسفة الاقتصاد ، وفي نظرية المعرفة ، وفي علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه صار حراً في القيام بما يشاء من أسفار . فسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة ١٩٠٤ ، كما سافر إلى هولندا وأقام فترة في جزيرة صقلية ، وفي إنجلترا ، وفي باريس ، الخ .

وفي سنة ١٩٠٣ ظهر أول كتاب له في ميدان مناهج البحث في الاقتصاد ، وعنوانه : « روشر Roscher وكنيس Knies والمشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي » وكتب مقالاً عن « موضوعية المعرفة في علم الاجتماع وفي علم السياسة الاجتماعية » (في مجلة « محفوظات في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية » ، سنة ١٩٠٤) .

وفي سنة ١٩٠٥ نشر دراسته المشهورة عن : الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية .

وصار منزله في هيدلبرج مكاناً يلتقي فيه الفلاسفة والاقتصاديون ورجال القانون والشعراء والسياسيون ، نذكر منهم : جورج زمل Simmel وفرنر زوميرت W. Sombart وكارل سپيرز K. Jaspers والشاعر الكبير استفن جيورج S. George والناقد الأدبي والمؤرخ فريدريش جوندولف F. Gundolf وجورج لوكتش G. Locacs ور. ميكلز R. Michels وغيرهم من صفوة أعلام الفكر والأدب في ألمانيا إبّان تلك الفترة .

وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مع بعض أصدقائه « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » .

وكان يكتب في « صحيفة فرنكفورت » Frankfurter Zeitung مقالات مختلفة الموضوعات . وكان يهاجم سياسة الامبراطور قلهلم الثاني ، خصوصاً في الشؤون الخارجية . لكن لما قامت الحرب العالمية الكبرى في سنة ١٩١٤ تطوع للخدمة العسكرية ، فألحقته القيادة الألمانية بالقسم الصحي في الجيش . بيد أنه طلب إعفاهه في سنة ١٩١٥ فأعفي منها نظراً لضعف صحته . فعاد لاستئناف العمل في كتابه الذي

قد تركها في سنة ١٩٠٣ .

الانسان في إمكان حل هذه المنازعات ورفع هذه التوترات ذات يوم . فالإنسان مقدّر عليه أبداً أن يظل في هذا الصراع الشاق الدائم . ويقول في دراسة عن « الحياض التقوي » : « إن هذا الصراع القاتل الذي لا نجاة منه ، شبيه بصراع الله مع الشيطان » .

وعن هذا الموقف تنتج نتيجتان : الأولى هي أنه لا يمكن حدوث أي انسجام سواء أكان انسجاماً مقدراً مقدراً سابقاً ، أم كان انسجاماً من صنع الإنسان . وكل ما يمكن عمله هو العثور على تسويات وتوفيقات Compromis مؤقتة وهشة لكن التسوية ليس لها أية قيمة موضوعية . إنها مجرد ترتيب يمكن من العيش ، وذلك بالتهرب من المشاكل الحقيقية وما « روتين » الحياة اليومية إلا تسوية من هذا النوع . وفبير يرى في هذا الوضع مأساة الحضارة فيقول : « إن جموع الآلهة القدماء يخرجون من قبورهم على هيئة قوى غير مشخصة . . . وتسعى من جديد إلى الإلقاء بحياتنا في قبضة سلطانها في نفس الوقت الذي فيه تستأنف صراعاتها السرمدية . ومن هنا نحى ألوان العذاب التي يتردى فيها انسان العصر الحديث والتي يكون الشعور بآلامها أقوى عند الجيل الجديد : كيف يمكن السمو فوق مستوى الحياة اليومية المعتادة ؟ إن كل تطلع إلى « تجارب حية » إنما مصدره هذا الضعف ، لأن من الضعف ألا يستطيع المرء أن يواجه المصير القاسي لعصره وذلك هو مصير حضارتنا : إن علينا أن نشعر ، من جديد ، بهذه التمزقات التي أفلح في تخفيفها - طوال ألف سنة - توجيه حياتنا وفقاً للوجدان الهائل المنبعث من الأخلاق المسيحية » . والأديان ، إلى جانب السياسة ، هي النشاطات الرئيسية للتسوية التي تهدف إلى المساعدة على احتمال العيش .

وما يهم فبير في الظاهرة الدينية ليس هو اللاهوت (إثبات وجود الله وصفاته) ، بل الأقوال المتعلقة بتبرير وجود الشر في العالم ؛ وتحاول أن توفّق بين النزاعات التي تعج بها الحياة والوجود ، والتي لا سبيل إلى التغلب عليها . ذلك لأن الافتراض الصريح - أو الضمني - لكل لاهوت هو اعتقاد في وجود انسجام أو وحدة أصلية . ومن هذه الناحية فإن الماركسية قريبة الصلة بالأديان ، لأن الماركسية هي الأخرى في تفسيرها للمغايرة alienation تستند إلى وحدة أصلية مزعومة في الطبيعة ، وحدة بين الانسان والمجتمع . والماركسية - شأنها شأن المسيحية أو البوذية - هي منهج في الحياة يغنيها ما في العالم

ببدا أن جامعة منشن (ميونخ) دعتة لشغل كرسي علم الاجتماع الذي أنشأته . فوافق على الدعوة وبدأ محاضراته في جامعة منشن ، لكن محاضراته كانت كثيراً ما تنتهي (أو تبدأ) بالاضطراب والهياج اللذين يثيرهما الطلاب اليمينيون ، وكانوا قد احتلوا مقاعد القاعة التي يحاضر فيها احتجاجاً عليه بسبب موقفه من قضية الكونت أركو Arco ، الذي اغتال كورت ايسنر Kurt Eisner رئيس الحكومة الثورية في مقاطعة بافاريا .

لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل من استئنافه لمحاضراته في جامعة منشن (ميونخ) ، وذلك في ١٤ يونيو سنة ١٩٢٠ في مدينة منشن .

آراؤه الفلسفية

أسهم ماكس فبير بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة الدين ، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم ، لكنه لم يسهم في علوم الفلسفة بمعناها الأخص ، أي : ما بعد الطبيعة ، والمنطق والأخلاق .

وقد تأثر فبير بالماركسية الفلسفية في شبابه ، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى مذهب ينشئه في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة ، وتحلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية .

وقد أصاب جوليان فرويند Julien Freund («ماكس فبير» ص ١٧ باريس سنة ١٩٦٩) حين وصف اتجاه ماكس فبير بشكل عام فقال : « كل فلسفته تتركز على وجود منازعات ، وتوترات . . . وتصادمات في الحياة وفي المجتمع . فالإنسان في صراع دائم مع الأطراف ، ومع البدائل ، ومع المتقابلات . وحسب المرء أن يقرأ بعناية أي كتاب من كتبه ليدرك الترجيح المستمر بين المعقول واللا معقول ، بين التجربة الحية والتصور العقلي ، بين الواقع اللامتناهي وتناهي المعرفة ، بين الشرح والفهم ، بين الايمان والمعرفة ، الخ . . . » .

إن الحياة كفاح متواصل ، وهذا الكفاح يرتبط بإرادة تحطيم العقبات التي تحول بين الانسان وبين بلوغه أغراضه بسبب عدم كفاية وسائل الإنسان الكمية والكيفية لاجتياز هذه العقبات أو التغلب عليها . ومن العبث أن يؤمل

وكل هذه المنافسات والمنازعات تؤدي إلى تكوين احتكارات متنافسة فيما بينها . يقول فبير إنها ليست خاصة بال رأسمالية وحدها، إن الاشتراكية لا تحارب إلا بعض أنواع الاحتكار وهي في الوقت نفسه تنشئ احتكارات من أنواع أخرى . فمتى يكون هناك احتكار ؟ يوجد الاحتكار متى ما يضع الاقتصاد أسواراً وحواجز من أجل زيادة فرص نشاطه نحو الخارج ، سواء على مستوى المنافسة الدولية أو على مستوى الترشيح rationalisation الداخلي . إن الاشتراكية تميل إلى تكوين مجموعات اقتصادية مغلقة ، بينما الرأسمالية تميل إلى التجميع المفتوح ومن ثم تنشأ منافسة جديدة بين الاقتصاد المغلق (الاشتراكي) والاقتصاد المفتوح (الرأسمالي) . بين الاقتصاد الموجّه والاقتصاد المرسل ، بين الاقتصاد المخطط والاقتصاد الحر ، بين نظام الملكية العامة ونظام الملكية الخاصة ، أو بلغة هذه الأيام بين القطاع العام والقطاع الخاص .

ب (التنازع في ميدان الدين :

والمنازعات في ميدان الدين عديدة وحادة مثل تلك الموجودة في ميدان الاقتصاد . خصوصاً وأن الدين يقوم أساساً على التوتر بين هذا العالم (الدنيا) وبين العالم الآخر (الآخرة) . ففي ميدان الدين نجد أولاً التضاد بين الأديان الأخلاقية مثل ديانة كونفوشيوس ، وبين أديان الخلاص (النجاة في الآخرة) .

ونجد ثانياً التضاد بين الأديان التي تتمسك بالإيمان الباطن الحيّ ذي الطابع الصوفي ، أو القائم على المعجزات والنبوءات ، وبين الأديان التي تتعلق خصوصاً بالفرائض الدينية والشعائر والطقوس والمراسم الخارجية - للعبادات . وينجم عن هذا تباين في فهم مهمة رجل الدين : هل هو خدام الله ، أو موظف في نظام تصاعدي ؟ . ولا يفلت أي دين من الجدل حول السلفية والتجديد .

وكيف يمكن التوفيق بين سلوك العابد المتبتل المنقطع للعبادة ، وبين سلوك الإنسان العادي الذي يعيش حياة الناس اليومية ؟ بين السراهب الكاثوليك الذي تخل عن الدنيا وفّر منها ، وبين المتطهر Puritan البروتستنتي الذي يبقى في حومة نشاط الحياة ؟ إن فبير في نهاية المجلد الأول من كتابه « اجتماعيات الدين » Religionsoziologie يشير إلى التوترات التالية : التوتر بين الدين الجديد وبين الديانات

من لا معقولة ، أعني التصادم المستمر مع المنازعات الحتمية وتسعى إلى تسوية على هيئة نظام من التعويض في المستقبل .

وموقف فبير هو التسليم بالتسويات الوقتية المفيدة ، وفقاً للظروف ، والتخلي عن السعي إلى إيجاد توفيق نهائي بين الأضداد . والمنازعات ، والتوترات .

والمحدد الحقيقي - في نظر فبير - ليس هو من يضع غاية نهائية كائنة ماكانت محل الله ، سواء أكانت هذه الغاية هي الثورة ، أم الحرية ، أم الشيوعية - فإن هذا ملحد زائف لأنه ينشد بديلاً عن الله ، على هيئة بديل ديني زائف هو الثورة ، أو الشيوعية . وإنما المحدد الحقيقي هو من يقبل - دون شكوى ولا تأفف - لا معقولة عالم مُسلم إلى التنازعات ، دون القيام بأية محاولة للتوفيق أو المصالحة بينها .

والنتيجة الثانية هي رفض الديالكتيك بالمعنى الفلسفي الخاص ، أي بالمعنى الهيغلي وبالمعنى الماركسي . إذ هو يأخذ على المنهج الديالكتيكي ادعاه القدرة على التغلب على المتناقضات والمنازعات المرتبطة بحال الإنسان ، وذلك بواسطة مصالحة نهائية في مستوى التصورات .

أ (التنازع في ميدان الاقتصاد :

ويوجه فبير عناية خاصة إلى المنازعات القائمة في ميدانين : ميدان الاقتصاد ، وميدان الدين .

أما المنازعات في ميدان الاقتصاد فواضحة كل الوضوح ، وتتجلى خصوصاً في : المنافسة الاقتصادية : في التجارة ، والصناعة ، والزراعة ، الخ . لكن ينبغي تحديد مفهوم هذه الكلمة : « منافسة » لأن الأيديولوجيات قد شوّشتها . نزعوا أولاً أن المنافسة هي الأساس في نظرية الحرية الاقتصادية (النظرية الليبرالية) . وهذا غير صحيح ، لأن المحرك في المذهب الليبرالي في الاقتصاد هو حرية التبادل . أما المنافسة فموجودة في طبيعة كل اقتصاد ، كائناً ما كانت نظريته ، ولهذا فإن الاقتصاد يكون تربة مواتية لكل المنازعات الناشئة عن المنافسة بين الحاجات ووسائل إشباعها ، وعن تباين المصالح الخ . وإلى جانب التنافس في النفوذ في ميدان الاقتصاد الدولي ، فإن كل اقتصاد قومي منقسم بيز قطاعات يمكن أن يقع بينها تنازع ، حسبما يتصور كل واحد منها أن قطاعاً آخر يضّر بمصالحه ، مثلاً هي الحال في التنازع بين قطاع الصناعة وقطاع الزراعة ، بين التنمية الصناعية والتنمية الزراعية .

- Gesammelte Aufsätze zur sozial- and Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie and Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

مراجع

- E. Baumgarten: Max Weber, Werk and Person.. Tübingen 1964.
- R. Bexdix: Max Weber, an intellectual Portrait.. New York, 1962.
- L. Bennin: Max Weber's Methodology, 1934.
- L. Cavalli: Max Weber, religione e societa. Bologna, 1968.
- J. Freund: Sociologie de Max Weber. P.U.F. Paris, 1967.
- J. Freund: Max Weber. Paris, P.U.F. 1969.
- D. Henrich: Die Einheit der Wissenschafts lehre Max Webers Tübingen, 1952.
- K. Jaspers: Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph. 3. Aufl. München, 1958.
- A. Mettler: Max Weber und die Philosophische Problematik in unserer Zeit. Leipzig. 1934.
- W. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1959.
- A. v. Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen, 1934.
- M. Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 2. Aufl. Heidelberg, 1950.
- M. Weinreich: Max Weber, L'homme et le savant. Paris. 1938.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro speciel de Köl-nische Zeitschrift für Soziologie, 1963.
- Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.

فيلون

Philo Judaeus

أول فيلسوف يهودي، جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد

القائمة في المجتمع الذي يظهر فيه الدين الجديد (مثلاً : بين الإسلام من ناحية والأديان الكتابية والجاهلية الوثنية من ناحية أخرى)؛ التوتر بين الدين والاقتصاد ؛ التوتر بين الدين والسياسة وفقاً لكون الدين يتصالح مع السلطة الدنيوية أو يقاومها ؛ التوتر بين الدين والفن ، إذ كثيراً ما ينظر الدين إلى الفن نظرة ارتياب واتهام (ومن هنا مذهب تحطيم الصور ، ومنعها في الكنائس البروتستنتية ، وتحريم تصوير الانسان في بعض الأديان سواء بالرسم أو بالنحت).

وأعمق تحليلات فبير في هذا الباب تحليله للتضاد (أو التوتر) بين الدين والاقتصاد ؛ وذلك في دراسته الشهيرة بعنوان : « الأخلاق البروتستنتية - وروح الرأسمالية ». ويقوم هذا التحليل على تفسير التوتر الملازم لسلوك رجل الأعمال البيوريتاني (البروتستنتي). فإن زهد الأخلاقي والديني يمنعه من استخدام أمواله في خدمة استمتاعه الشخصي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن رسالته بوصفه خالقاً للثروة تدعوه إلى مضاعفة أمواله . وقد ثار جدال حول مقصود فبير من هذا القول ، لكن يبدو أنه بولغ كثيراً في دعوى أن فبير يرى ارتباطاً عالياً بين الرأسمالية وبين الأخلاق البروتستنتية (والبيوريتانية منها بخاصة) . والقول الراجح هو أن فبير لم يذهب إلى حد تأكيد أن الرأسمالية وليدة الأخلاق البروتستنتية ، بل هو قرر فقط أن للأخلاق البروتستنتية دوراً في قيام الرأسمالية الحديثة ، دون أن يحدد تماماً مدى هذا الدور .

مؤلفاته

الغالبية العظمى من كتابات ماكس فبير ظهرت على شكل مقالات في مختلف المجلات الألمانية . وقد جمعت كلها بعد وفاته تحت عنوان ... Gesammelte Aufsätze zur

ونذكر فيما يلي عناوانات كتبه الرئيسية :

- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. Stuttgart, 1891.
- Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1923; 3. Aufl. 1958.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, 2 Bde.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920- 21.
- Gesammelte Politische Schriften. München, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.

مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق الثقلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلاً وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولاً ، ولكنها أكثر تفصيلاً وأدق صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثيره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثيره بالديانة اليهودية . ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته - لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية - شيئاً من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى ليتمكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا عُدّة ووسيلة لاكتناه الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلاً في نظريته في الكواكب بحسبانها أجساماً حية - وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مهذبة - نقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالمعتقدات الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين

لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سنجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين ، أو بين العقل والنقل ، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام غضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك مثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية - وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة - وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان مثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي ، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعهده النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه عما سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد ، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .

وإنا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثنى من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقاً . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان

العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكننا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق الألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة - لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقي ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي نتقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي فكرة اللامتناهي ، بوصف أنه أعلى درجة من المتناهي . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماماً كما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليوناني : فقد كان اليوناني ينظر إلى اللامتناهي على أنه أحط درجة من المتناهي ، لأن المتناهي هو الذي له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللامتناهي ، غير المحدود بطبيعته . ولكننا نجد فيلون - وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية -

عني بهم فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثه والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً واضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أي اتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائناً ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجاً في أن يقول إن مذهب هرقلطس في الأصداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يمدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير

من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) . فمن الناحية الأولى ، أي من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي ، والحاوي في مقابل المحوي ، والثابت في مقابل المتغير ، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن نستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلاً ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يبقى على أية صفة من صفات الله ، بل ينعت به بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة *ἀπὸς* ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقى من بين أسماء الله إلا اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : « *يُهو* » .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللائقة به ، وهو قد اضطرب على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدئذٍ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتناقض مع مقام الألوهية - إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني - فإن فيلون ، واللاهوت السلمي بوجه عام ، قد اضطربوا دائماً إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن الله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل .

يقلب الوضع فيجعل اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللامتناهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى في الصفات هو قطعاً أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة - لهذا فإن اللامتناهي ، أعني الذي يشتمل على كثير جداً لا يتناهي من الصفات أعلى من المتناهي أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات ، ومن هذا التفسير لفكرة المتناهي وغير المتناهي (اللامتناهي) عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهي واللامتناهي ليس هو الذي يقصده الآخر . فاللامتناهي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد ، أو الذي تكون صورته ناقصة ، وقبل اتخاذ صورة ، والمتناهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذي لا توجد له صفة معلومة . والتمناهي هو المحصور الصفات ، ولا يقصد به المعلوم الصفات . فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهي واللامتناهي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، أو التفكير الديني من جهة أخرى بوجه عام : والله ، لما كان هو اللامتناهي ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية ، ولما كان العقل الإنساني من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهي - لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوباً ، ولكننا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسئير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلمي في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابي في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلاً ثالثاً ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى

اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس Logos.

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية أو في الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولنا ندري على وجه التدقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلي سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في مذهب اللوغوس وأخذ عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأياً ما كان الرأي ، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين على أساس أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقية وحدها هي المصدر لنظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو اللاهوتية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد

وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله ، والمنهج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكون صفات الكمال في الإنسان .

ويعنينا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التي ترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو المادة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعاً - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أنه له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نضرب الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولاً الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات

الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثنائي والذي يقول بالعلو المطلق أو العلو أيًا كان بالنسبة إلى الله في صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهي هي في الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحت عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقلطس في نظريته في اللوغوس . فاللوغوس عند هرقلطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقلطس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقلطس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقلطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد - وفي آن واحد ومن جهة واحدة - صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه . إلا أن اللوغوس - مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمة الرئيسية - يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاملة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يجعل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور .

أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا فيجب أن نبحت عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقلطس ، فهرقلطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذي تجري على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقلطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » *Coincidentia Oppositorum* ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقلطس لا تكفي كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة ، إذ إن الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثمت عنصراً ثالثاً مزدوجاً قد أثر في فيلون في فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون في نظريته في الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد ، أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه السمات ، فهو ينعته بأنها القوة السائدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقي ، أنها البذور أو الحلال البذرية التي منها تنشأ الموجودات ، وتبعاً لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندري بعد هل هي قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقي ، فإنها في الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أي بحسبها العلة الباطنة في الموجودات ، بنفس الأدلة التي يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذي يوجد في العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالاً وشقاقاً بين الموجودات ، فما هي القوة التي تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن في هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة في جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع

ذهنية ، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسماً إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج للأشياء ، أما أصحاب الرأي الثاني فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هي الحال في كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذي صدرت عنه نظرية فيلون في اللوغوس . فالمصدر الأفلاطوني لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقي في فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحائلة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تغير وحركة في الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلاً عن الكون ، وشيئاً مفرداً مستقلاً بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تحلوهي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلاً قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمي إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجوده قوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه القوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هي ما سماه فيلون باسم « القوى الإلهية » وهذه القوى الإلهية

وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثير الحقيقي الذي أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولاً كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده من ناحية ، يريد أن يحتفظ الله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولاً أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيها يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فمنهم من يريد أن يحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه . أما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويبينون هنا بتفرقة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات

لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهي واللامتناهي ، ويقول عن اللامتناهي إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الثاني أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماما للصفات التي يتصف بها اللامتناهي . فاللامتناهي هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحي ، أما العنصر الجديد - وهو المادة - فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلنستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أي أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعني كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما تنتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الديني ، أعني تخليص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي ، وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الثاني إلى حالة اللامتناهي ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أي على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذي قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفسير فلسفي . وحينما يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه

يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلاً في فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تعد كآفانيم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملازمة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى ، أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثيرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يبيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالملك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة . ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر

ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي يشدها الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسمى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسمى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكننا نجد هنا - لأول مرة - أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له . والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي تعبر عنها العبارة المشهورة *credo ut intelligam* : « أؤمن لأتعقل » . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أخرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فربما آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ،

هو اقتناعنا بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك تنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومته ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » ، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يغني بنفسه في الله ، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حضن الألوهية . وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ، ودون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط . وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يعاين الله .

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيبرع عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة » ، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكمل » . ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتذوق الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها

المدرسة هو أن كل شيء هو العدد بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منها وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء، والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو^(١) فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغورين وذلك في كتابه «ما بعد الطبيعة»، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» إن الفيثاغورين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغورين، فيقول إن الفيثاغورين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها - كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود - وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ إن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغورين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنها يدلان على معنى واحد. والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغورين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكون جوهرها العدد.

ومع هذا فلا بد أن نسأل: كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء؟

خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وعلى هذا نستطيع أن نعد فيلون نهاية لتطور منطقي مستمر، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثير فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً، لأنه لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنده، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأي الأول لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة للروح اليونانية، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهي وبين المنتهي، وهذا التفسير لفكرة المنتهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها - كل هذا يجعلنا نرجح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو الغربية.

(المدرسة) الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا، مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية. فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة: ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغورين. فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية الدينية الخالصة.

فنقول أولاً: إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه

جوهر الأشياء؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد، كان من الطبيعي إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد.

العدد: قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللا محدود، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو؛ بينما العدد الزوجي ينقسم، فهو غير محدود، ثم ربطوا بين المحدود واللا محدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللا محدود هو الشر. وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية، ففي الوجود: المحدود واللا محدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن في الوجود تعارضاً، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد ١٠، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي: أولاً، محدود ولا محدود. ثانياً: فردي وزوجي. ثالثاً: الوحدة والتعدد. رابعاً: المستقيم والمنحني. خامساً: المذكر والمؤنث. سادساً: النور والظلمة. سابعاً: المربع والمستطيل. ثامناً: الخير والشر. تاسعاً: الساكن والمتحرك. عاشراً: اليمين واليسار.

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية، ونقصد به عهد فيلولاوس؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.

ثم ننتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردي وزوجي أو محدود ولا محدود، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية؛ فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهوى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية، والأولى أي الوحدة مصدر الخير، بينما الثانية مصدر الشر. ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطين في كل الأشياء تمام الارتباط. ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله، وفي مقابل الإله توجد الهوى، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الهوى، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود.

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً. فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، وبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهوى معاً. وأتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهوى معاً للأشياء. لكن المؤرخين الأحداث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأبيرون والبيرس. فالأبيرون هو الشيء القابل، بينما البيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها. وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهوى أو الأبيرون. ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول أتسلر، لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رآه من نظام وانسجام بين الأشياء. لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأبيرون.

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس - ما رآه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام. وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد؛ فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد. وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابية، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية فكان لبعض الأعداد سر خاص، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في جميع الكون قد أدهشهم، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام

الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود، والعدد بدوره يتقسم قسمين، فهل الوجود في تعارض مستمر؟

هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها. فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام.

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين: لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء. ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد، بل اضطروهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها. وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة، فإنهم - كما سنرى فيما بعد - لم يقولوا برفضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد، وبخاصة العدد عشرة، يقتضي أن يضعوا هذا الجرم الجديد. إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى.

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ ينظر النقطة، والعدد ٢ ينظر الخط، والعدد ٣ ينظر السطح، والعدد ٤ ينظر الجسم؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل - إن لم تصح الرواية - ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على المذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذاً لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى. ولهذا ارتفع به

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فعن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة. ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين. ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتناقض مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى.

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة، ثم كان من بعد ثنائية هي الهوى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة، فقد قال به متأخرون أيضاً. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهوى وبين الصورة.

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسائية، إنما من الناحية الهندسية، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم... إلخ. فالأعداد أعداد هندسية، وليست أعداداً حسابية. ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء، شراح أرسطو الذين مالوا في هذا إلى حد بعيد، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح، لأن ما لدينا من وثائق، خصوصاً المبكرة منها، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول. وهو كالأقوال السابقة، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق.

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عنانا الفيثاغوريون أعداداً حسابية فحسب، وليست أعداداً هندسية. وليست الوحدة الأولى منها إلهاً، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية. وإذاً فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات. ولكننا قلنا إن أصل

العالم حادث، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم، بل كلهم قالوا إن العالم حادث، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث. لكن كيف يقولون إن العالم حادث؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هرقليطس)، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تفصل الأشياء عن اللا محدود - واللا محدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهويي أو الخلاء - نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة، وبلي الكواكب الخمسة على الترتيب: الشمس ثم القمر ثم الأرض. ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً، أضافوا جزءاً جديداً سموه باسم الأرض المقلوبة وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض، وهو الذي يتمثل في إحداث الليل والنهار.

وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين. وتأتي بعد هذا فكرة الانسجام، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة، وإن كل حركة تؤدي إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز - ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكتاف). والطبقة أو الأوكتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً.

وهنا تأتي مسألة أثير حولها الكثير من الجدل، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيها بعد، وتلك هي مسألة «نفس العالم». ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأي تسلا الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح للعالم. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون. إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الـ *πνευμα* الرواقية. أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها - حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو - إنها عدد، وإنها انسجام، لكن هذا

الفيثاغوريون، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل اسبوسيسيوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردي، والعدد ٢ هو العدد الزوجي، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أي عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون متتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠. والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خانة الأحاد نفس العدد ٦. أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠)، وذلك كما يلي: $١ + ٣ = ٤$ ، $٣ + ٤ = ٧$ ، $٤ + ٧ = ١٠$ ، وذلك إلى جانب العدد ٣. أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة. أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد.

نتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر. وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون منظرية للأشكال المنتظمة. وأول الأشكال المنتظمة: المكعب وهو يقابل التراب، ثم الشكل الهرمي وهو يقابل النار، والمثلث المنتظم يقابل الهواء، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو الاثني عشر وجهاً المنتظم. ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية: أهى لفيثاغورس نفسه أم لفيلولوس، لكن يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى. وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في «طيمائوس» يتخذ مثل هذه النظرية عينا، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن

نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية، لكنهما معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكتهم في الحياة، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد.

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين. وهنا يلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي. فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عمل معينة، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية. وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا الباب.

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر. لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق.

القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره المتأخرون، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن. فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن. فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرستطالية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية، وهي أن كل الأشياء عدد. وهنا نصل إلى قول مشهور، قال به الفيثاغوريون، وهو فكرة تناسخ الأرواح.

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه في سجن، هو البدن. والذي وضعها في السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر عن طريق الموت، بانفصال النفس عن البدن. وهنا إذا فصلت النفس عن البدن، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان، وهكذا تستمر حياة النفوس. ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلقة في الهواء. وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون، ويتحدث عنها طويلاً في «فيدون».

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين، ولهذا لا نستطيع أن نعهده من بين فلسفتهم. ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة، فإن الأقوال التي

ق

قبلي وبعدي

apriori - aposteriori

يقال هذان اللفظان على التمييزات التالية:

(أ) التمييز بين البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلول وبين البرهان الذي ينتقل من المعلول إلى العلة ؛

(ب) التمييز بين المعارف التي نحصل عليها بالعقل المحض وبين تلك التي نحصل عليها بالتجربة ؛

(ج) التمييز بين تحصيلات الحاصل وبين الحقائق التجريبية .

(أ) أما التمييز الأول فيرجع إلى أرسطو حين ميّز بين *υστερου* و *προτερο* في كتاب « ما بعد الطبيعة » (م* ص ١١٨ - ١٠١٩ ب٩ - ١٠١٩ أ١٤) و«المقولات» (ف١٢ من ١٤ - ٢٦ أ٢٣)، ثم تفرقة أيضاً بين *προς ημας* و *προτερον Φυσει* التحليلات الثانية، م١ ف٢ ص ٧١ ب٣٣ - ٧٢ أ٥ ويوضح أرسطو المعنى الذي يقصده فيقول : « أقول أسبق وأعرف بالنسبة إلينا عن الشيء الذي هو أقرب إلى الحس ؛ وأقول أسبق وأعرف على الإطلاق عن الشيء البعيد عن الحس ، ولما كانت الأشياء الأبعد عن الحس هي المعاني المجردة أو الكليات ، بينا الأقرب إلى الحس هي المدركات الحسية ، فإن الأول على الإطلاق أو بالطبيعة هو الكلي » (التحليلات الثانية م١ ف٢ ص ٧٢ أ١ س١ وما يتلوه) .

وميّز الفارابي بين البرهان بالماهية والبرهان بالعلة ، وعنه أخذه البرتس السكسوني في تمييزه بين البرهان القبلي

والبرهان البعدي . الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعلة ؛ أما الثاني ، البعدي ، فينتقل من الآثار أو المعلولات إلى الأسباب .

ومن ثمّ انتشر هذان اللفظان طوال العصور الوسطى

الأوربية . يقول القديس توما الأكويني :

Duplex est demonstratio- Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per prior simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per eae quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum. procedimus ad cognitionem causae , (Summa Theologica I, 2, 2^e).

وترجمته: البرهان ضربان : أحدهما بواسطة العلة ، ويقال عنه برهان الماهية *Prepter quid* ، وهو الأول على وجه الإطلاق . والثاني برهان بواسطة المعلول ، ويطلق عليه برهان اللم (لماذا) وهو يتعلق بالأمور الأقرب إلينا ، حيث آثارها أوضح لنا من عللها ومن المعلول تنتقل إلى معرفة العلة « (الخلاصة اللاهوتية ١ : ٢ ، ٢ ج)

(ب) وابتداء من القرن السابع عشر ، بفضل لوك والتجريبيين الانكليز ، اكتسب هذان اللفظان معنى أعم : فأصبح « القبلي » يدل على المعرفة التي نحصلها عن طريق العقل المحض ، بينما « البعدي » هو ما نحصله عن طريق التجربة .

كذلك نجد لبيتس يجعل « المعرفة القبلية » في مقابل « المعرفة البعدية » أو « المعرفة بالتجربة » (« مقالات

القدرية

Fatalisme (F.)

سنستعمل هذا اللفظ لا بالمعنى الذي كان له في تاريخ الفرق الإسلامية، وهو معنى مقلوب إذ كان يدل على مذهب القائلين بحرية الإرادة، ولكن أسلاف المعتزلة والمعتزلة أيضاً (راجع مقال نلّينو عن «القدرية» في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية») بل بالمعنى المتفق مع الاشتقاق اللغوي، أي القول بوجود قدر مقضي على الإنسان به، أي أن مصير الانسان محدد بقوى غير انسانية، ولا حرية للإنسان في تشكيل مصيره بل ولا في تقرير أعماله.

والقدرية على أنواع:

- (١) القدرية الأسطورية (٢) القدرية النجمية
- (٣) القدرية الفلسفية (٤) القدرية اللاهوتية

(١) القدرية الأسطورية: ومفادها القول بوجود قدر يهيمن حتى على أعمال الآلهة، ويخضع له زيوس كبير الآلهة كما يخضع له، بالآخرى والأولى، سائر الآلهة، وهو الذي يتحكم في مصائر الناس. وهذه النظرة الموجودة في الأساطير اليونانية قد قصد بها إلى ضمان الوحدة الكونية التي مزقتها الشرك وتعدد الآلهة (انظر هوميروس: «الايادة» ٢١: ٨٢، ١٩: ١٨٦؛ «الأوديسا» ٣: ٢٢٦، ١١: ٥٥٨). وربما نشأت هذه النظرة بفضل التأمل العلمي في الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية.

(٢) القدرية النجمية:

أما القدرية النجمية فتربط مصير الانسان المفرد بمواقع النجوم حين ميلاده. فبحسب مواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة.

(٣) القدرية الفلسفية:

وتقوم على أساس أن القدر $\epsilon\mu\alpha\rho\mu\epsilon\nu\eta$ هو الرابطة الضرورية التي تربط بين أجزاء الكل (الكون) وتوّلّم وحدته ونطاقه. إنه الضرورة أو القانون أو اللوغوس الذي وفقاً له تحدث الأحداث. يقول ليوقبوس: «إنه لا شيء يقع بالصدفة، بل كل شيء يحدث وفقاً للوغوس أو الضرورة». والقدر يشارك سائر العلل في التحكم في العالم.

لكن أفلاطون لـ «ثايتانوس» ١٦٩ ج؛ «النواميس

جديدة» ٣: ٣، وع ١٥، «مونادولوجيا» بند ٢٧٦). ويتحدث عن «الفلسفة التجريبية التي تسير بطريقة بعدية» و«العقل المحض الذي يتولى التبرير بطريقة قبلية» («مؤلفاته»، نشرة اردمن ص ٧٧٨ ب).

وفي القرن الثاني عشر نجد قولف يقول: «ما نعرفه بالتجربة نقول عنه إننا نعرفه بعدياً (a Posteriori)؛ وما نعرفه بالبرهان العقلي نقول عنه إننا نعرفه قبلياً (a priori)» («علم النفس التجريبي» ٥٤٤، ص ٣٤؛ وما يليها).

وجاء كنت فزاد في تحديد التفرقة بين «القبلي» و«البعدي». إذ ميّز بين المعارف القبلية المحضة وهي التي ليست فقط مستقلة عن كل تجربة، بل هي أيضاً خالية من كل عنصر تجريبي. فمثلاً: القضية: «كل تغير فهو عن سبب» هي قضية قبلية، لكنها ليست محضة، لأن «التغير» أمر لا يمكن أن يستخلص إلا من التجربة («نقد العقل المحض» المقدمة، ١). كذلك يقرر أن «القبلي» لا يكون ميداناً مستقلاً للمعرفة، بل هو الشرط لكل معرفة موضوعية.

إن «القبلي» عند كنت - هو شكل للمعرفة، أما «البعدي» فهو «مضمون» المعرفة. وعلى أساس «القبلي» تقوم الرياضيات والفيزياء المحضة.

إن «القبلي» عند كنت هو العنصر الشرطي المؤسس لكل درجات المعرفة. وحتى في أمور الإرادة يوجد عنصر «قبلي» مؤسس؛ كما يبين هو ذلك في كتابه «نقد العقل العملي».

ج) وينكر أصحاب النزعة الوضعية من المعاصرين فكرة «القبلي»، فيقول هانز ريشنباخ مثلاً: «لا يوجد شيء شبيه بالبنية التركيبية (القبلية) والمصادر الوحيدة المقرّ بها للمعرفة هي الادراك الحسيّ والبنية التحليلية لتحصيلات الحاصل» (The Theory of Probability p. 372) ومن هنا فإن أصحاب هذه النزعة يقصرون «القبلي» على ما هو تحصيل حاصل tautologique ، ويعبرون عن الحقيقة التجريبية بأنها «بعدية». وإن كان البعض منهم مثل C.I. Lewis A Pragmatic Conception of the «a priori», in Readings in Philosophical Analysis (1949 p. 286 f. يتحدث عن «تصور برجماتي» لما هو «قبلي» ويقصد بذلك التصورات المحددة للمعاني وبعض ما يصطلح عليه في العلوم؛ مثل تعريف النقطة والحركة والعنصر إلخ.

عليه اللعنة تقديرًا سابقاً» (Inst., III, 21, n. s) وراجع مادة (كلفان).

وفي الاسلام سادت القدرية أي القول بالقضاء السابق والقدر المقدر سابقاً. في مذهب أهل السنة والجماعة، واتخذت في الأشعرية شكلاً مخففاً لكنه لا يزال يؤكد القدرية التامة، ولم يقل بحرية الإرادة الإنسانية إلا المعتزلة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مذاهب الاسلاميين» ج١ ط١ في بيروت ١٩٧١، ط٢ ١٩٧٨).

مراجع

- B. Conta: La Théorie du fatalisme. Paris, 1877.
- H. von Arnim: Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. Wien, 1905.
- D. Amand: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Lonvain- Paris, 1945.
- V. Cioffari: Fortune and Fate, from Democritus to St. Thomas Aquinas. new ed. New - York, 1949.

قريطياس

Critias

سياسي ذونزعة فلسفية سوفسطائية استمع كثيراً إلى سقراط لكنه انتهى بأن كان طاغية متعشاً للدماء، وكان أحد «الثلاثين» الذين حكموا أثينا واستبدوا وطفوا لكنه كان موهوباً في الفلسفة وفي الخطابة والأدب، وكانت حكومة الثلاثين قد انتخبت في أثينا من أجل وضع دستور لأثينا بعد حربها مع اسبرطة، لكنهم طفوا واستبدوا. وذبحوا خصومهم. وقد جعله أفلاطون في محاورتي «قريطياس» و«طيمائوس» يلعب دوراً بارزاً في الحوار. وقد كان قريطياس خال أفلاطون. وربما لهذا السبب لا نجد أفلاطون يصوره بالصورة البشعة الشهيرة المعروفة عنه من حيث شهوته إلى السلطة وطفغيانه وتعطشه إلى سفك دماء خصومه. بل على العكس يحرص على تصويره فقط بأنه كان من أقرب المقربين إلى سقراط والحريصين على سماعه. ويعمله يروي قصة اطلنطا، أو الجزيرة السعيدة التي غرقت في المحيط المسمى باسمها: الاطلنسي.

م ، ٨٧٣ ج؛ م ١٠٠، ٩٠٤ ج؛ «طيمائوس» ٨٩ ج، «السياسة» م ١٠: ٦١٩-). أكد حرية الانسان واستقلال النفوس، وكذلك أكد أرسطو هذه الحرية («الطبيعة» ٢ ص ١٩٦ س ٢، م ٨ ص ٢٥٤ ب). غير أن الرواقين أكدوا القدرية المشددة، فعرف زينون القدر بأنه «قوة تحرك المادة على نحو منتظم رتيب، بحيث يمكن أن نسمي ذلك عناية أو طبيعة». ومن هنا دعا الرواقيون إلى العيش بمقتضى الطبيعة، وهو ما سمي باسم «حب القدر» amor fati

وقد هاجم الاسكندر الاقروديسي («في القدر» de Fato) وأفلوطين (التساع الثاني ف٣؛ الثالث ف١) وأبرقلس القدرية الكونية والنجومية هجوماً شديداً، مؤكدين حرية الانسان ومكرين تحكم مواقع النجوم في مصائر الناس وطباعهم.

وفي العصر الحديث نجد تيارات قدرية لدى بعض فلاسفة عصر النهضة، ونجد عند ليبنتس في القرن السابع عشر لوناً مخففاً من القدرية يقوم على فكرة «الانسجام الأزلي».

٤) القدرية اللاهوتية :

وهنا يحلّ الله أو الارادة (أو المشيئة) الإلهية محل المصير في الأساطير اليونانية ومواقع النجوم في القدرية النجومية. فالمذاهب الدينية (وهي موجودة في كل الأديان على السواء) القائلة بالقضاء والقدر، أي أن الله قدر كل شيء تقديرًا سابقاً، وأن أفعال الانسان محكومة بالإرادة الإلهية، وأن الفاعل الحقيقي هو الله، لا الانسان- هي ألوان من القدرية اللاهوتية.

ففي المسيحية نجد مذهب القائلين بأن المختارين لا يستطيعون إلا أن يفعلوا الخير وذلك بما وهبهم الله من لطف، والملموعين لا يمكنهم إلا أن يفعلوا الشر، لأنهم محرومون من اللطف الإلهي: فمن وهب اللطف الإلهي- وهو وهب مجاني لا يقوم على الأعمال- صارت أفعاله كلها خيراً، ومن حرم منه، صارت أفعاله كلها شراً. ومن أوائل من أكدوا هذه القدرية في المسيحية لوكيدو (في القرن الخامس) وجوشللك (في القرن التاسع). وقد بلغت القدرية أوجها في المسيحية عند البروتستانت، وخصوصاً في مذهب كلفان الذي قال: «إن أحوال الناس ليست واحدة، بل بعضهم قدرت له الحياة الدائمة، والبعض الآخر قدرت

كاملة ، وإعادات نظر عامة بحيث أتأكد من كوني لم أغفل شيئاً (ديكارت : « مقال في المنهج » ، القسم الثاني) .

وراجع مادة : ديكارت .

القوة

Puissance

تقال « القوة » بمعان عديدة ، أبرزها أثنان :

(١) القوة هي القدرة في الشيء على أحداث تغيير في شيء آخر ؛

(٢) القوة هي الامكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .

وبالمعنى الثاني يقال « بالقوة » في مقابل « بالفعل » . وكل تغير هو انتقال لما هو « بالقوة » إلى ما هو « بالفعل » . ويؤكد أرسطو أن ما هو « بالفعل » أسبق وجوداً مما هو « بالقوة » ، لأن هذا الأخير لا يصير « بالفعل » إلا بواسطة شيء هو « بالفعل » .

لكن القوة ، بوصفها إمكاناً ، ليست سلباً خالصاً . لهذا يؤكد ليبنتس ، ضد الاسكلايين ، أن « القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانيات ، بل يوجد فيها دائماً ميول وأفعال » (« المقالات الجديدة » ٢ : ٢١ : ٢١) .

والفلاسفة الانجليز في القرنين السابع عشر والثاني عشر فهموا القوة بالمعنى الأول . إذ رأى لوك وهيوم أن القوة تقال على ضربين : فهي أولاً شيء يقدر على الفعل ؛ وهي ثانياً شيء قادر على قبول التغير . وهي بالمعنى الأول قدرة فعالة ، وبالمعنى الثاني قدرة منفصلة . بيد أن هيوم يمعن في نقده لفكرة القوة فيصرّح بأننا لا نملك عنها فكرة دقيقة . إنها علاقة يتصورها العقل بين شيء سابق وآخر يتلوّه ، لكن لا الاحساس ولا التأمل يزوداننا بفكرة قوة في السابق لإحداث التالي .

وديكارت لا يقرّ بقوة فعالة إلا للفكر ، بينما يرى أن الامتداد انفعال صرف .

أما ليبنتس فيؤكد سريان القوة في كل الوجود ، العقلي والمادي على السواء .

ولا يمكن أن نعد قريطياس سوفسطائياً بالمعنى المحدد ، أي المعلم الذي يتقاضى أجراً على تعليمه ، لكننا نجد فيه الملامح الرئيسية لأصحاب النزعة السوفسطائية فقد كان يؤمن بتقدم الانسان بواسطة قواه العقلية ، وكان يرى أن القوانين ليست قائمة في الطبيعة ، وليست أيضاً هبة من الآلهة ، وكان يقرر أن الدين من اختراع الانسان لردع الناس عن السلوك الشرير ، ويرى أن الدين للرعية وليس للحكام المستنيرين .

وقد كتب قريطياس « مواعظ » في مقالاتين ، وصل إلينا شذرات منها . كذلك كتب مسرحيات .

وتوفي قريطياس سنة ٤٠٣ ق . م . وعمره خمسون سنة تقريباً .

توجد الشذرات الباقية له في « شذرات السابقين على سقراط » نشره م هرمن ديلز .

وراجع عنه مقالاً تحت مادة Kritias في « دائرة معارف پاولي - غيسوقا » .

قواعد المنهج الديكارتي

وضع ديكارت لنفسه القواعد الأربع التالية :

« الأولى : لا أقبل أي شيء على أنه صحيح ، إلا إذا عرفت بالبيّنة أنه كذلك أعني أن أتجنب بعناية : الاندفاع واستباق الحكم Prévention ، وألا أدرج في أحكامي إلا ما يتجلى بوضوح وتميز لعقلي بحيث لا يكون لدي أي مجال لأن أضعه موضع الشك .

والثانية : أن أقسم كل صعوبة أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من أجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلّها أيسر .

والثالثة : أن أسوق أفكارتي بالترتيب ، مبتدئاً من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة » ، ابتغاء الصعود منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كان ذلك في درجات ، حتى معرفة أكثرها تركيباً ، مفترضاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة : هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات

وبالنسبة إلى قانون التناقض ، يقول أرسطو : « هذا المبدأ يقول إن نفس المحمول لا يمكن ، في أن واحد ، أن يتناسب ، وأن لا يتناسب ، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة . . . إذ من المستحيل على الانسان أن يعتقد أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد ، كما يزعم البعض أن هيرقليطس قال ذلك » (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٥ ب س ١٧) .

ومبدأ أو قانون الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية لقانون التناقض .

وفي القرن الماضي وهذا القرن أثر الكثير من الجدل حول ما يلي :

(أ) هل هي قوانين تعبر عما هو واقع ؟ .

والجواب بالنفي ، وإنما هي قواعد يجب اتباعها من أجل سلامة التفكير . أما التفكير العادي فقد يلتزم بها ، وقد لا يلتزم .

(ب) هل هي قوانين للفكر ، أو قوانين للأشياء ؟ .

وقد رأينا في السؤال الأول أنها ليست قوانين للفكر كما يتم بالفعل ، بل كما ينبغي أن يتم . وهي أيضاً ليست قوانين للأشياء ، لأن هذا يقتضي أن نقرر أنها تحدد ما هو معطى في التجربة .

كما أخذ على قانون الهوية أنه تحصيل حاصل ، وبالتالي لا يفيد معنى .

ومن ناحية أخرى ، لا تقتصر قوانين الفكر على هذه الثلاثة ، بل يذكر المناطقة المحدثون ، والرياضيون منهم بخاصة ، إلى جانبها قوانين أخرى منها :

١ - مبدأ القياس : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ص تتضمن ع ، فإن ق تتضمن ع .

٢ - مبدأ الاستنباط : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ق صادقة ، فإن ص صادقة .

٣ - مبدأ تحصيل الحاصل : ق ؟ ق تساويان ق . ومعنى هذا المبدأ أن تكرار نفس القضية لا يضيف شيئاً إلى القضية الأصلية .

٤ - مبدأ التعويض : ق ؟ ص يساويان ص ؟ ق .

وكنت في المرحلة الأخيرة من فلسفته نزع إلى تأكيد الديناميكية مع الوجود : إذ رأى أن المادة يقوم جوهرها في العقل المشترك لقوتين أساسيتين ؛ والاختلافات في كثافة المواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر . والمادة لا تملأ المكان بواسطة عدم قابلية التداخل ، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف المواد (مؤلفاته جـ ٧ ص ٢٧٩) .

وبالمعنى الأول للكلمة « قوة » ، يؤكد كنت أن القوة هي القدرة على « تغيير الحال الباطنة لمواد أخرى » (جـ ٧ ص ٥٢٠) . والقوة « آلية » تقاس بحسب مربع السرعة ، أما القوة « الميتة » فتقاس بالسرعة البسيطة . وبهذا أراد أن يتوسط بين ديكرت وليبنس . إن قوانين ديكرت تخص الحرم الرياضي ، أما الحرم الطبيعي ففيه قدرة Vermögen في ذاته ، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كي يكبر من ذاته في داخل ذاته (جـ ٧ ص ١٦٥) .

قوانين الفكر الأساسية

Fundamental Laws of thought

يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها : وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عرفت تقليدياً بـ « قوانين الفكر » الأساسية ، وصيغت كما يلي :

(١) قانون الذاتية أو الهوية law of identity
وصورته : كل شيء هو ما هو ؛ أو : أ هي أ .

(٢) قانون التناقض law of Contradiction ،
وصورته : الشيء لا يمكن أن يكون كذا ولا يكون كذا معاً ؛ أو : أ ليست ب ولا ب معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع law of excluded middle
وصورته : الشيء إما أن يكون كذا أو لا يكون كذا ؛ أو : أ هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب .

وهذه القوانين إما أن تفهم انطولوجياً ، أو منطقياً .
فالهوية تفهم انطولوجياً بمعنى أن كل شيء مساوٍ لنفسه ؛ وتفهم منطقياً بمعنى أن أ تنتسب إلى كل أ ، أو « إذا كانت ق (حيث ق = قضية) ، إذن ق » .

كمصدر للنعيم ؛ وحارب عبادة الآلهة حتى لقب « بالملحد » . وجاء هجسياس فأنكر اللذة الإيجابية ورأى أن الغاية هي التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هي اللذة الإيجابية ، وأبرز أهمية اللذة النابعة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أومبيروس إلى المدرسة القورينية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أومبيروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

أرسطيفوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى أثينة للتعلم على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليماً ، كما يظهر من مذهبه . على أن أرسطو (وما بعد الطبيعة) « مقالة البيت » ص ٢٢٦ ، ص ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان ، كما يقول ذيجانيس اللاثرسي ، قادراً على التكيف مع الظروف أياً ما كانت ، ولهذا استطاع أن ينال الحظوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده : قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقورينية ، وقد استمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تعلم على أرسطيفوس إيثيوس Aithiops وأنטיפطرس Antipatros وابنته أريته Arete ، وهذه تعلمت عليها ابنتا أرسطيفوس تلميذ أمه : ويتوسط شخصين متتالين تعلمت على أنטיפطرس كل من هجسياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولد حوالي سنة ٤٣٥ ق ، م ؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ ، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ - ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦ ، وتوفي سنة ٣٥٠ ق .

٠٤

وينسب إليه ذيجانيس اللاثرسي الكتب التالية :

١ - تاريخ ليبييا في ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديونوسيوس .

ويقرر هذا المبدأ أن الترتيب الذي تورد عليه القضايا يستوي .

(حيث ق ٩ ص ، ع هي قضايا) .

مراجع

- 1 . Bradley: Logic, vol. I;
- 2 . Bosanquet: Logic, vol. I.
- 3 . Bain: Logic.
- 4 . L.S. Stebbing: A modern introduction to Logic, Ch. XXIV, § 2
- 5 . Boole: The laws of thought, London, 1854.
- 6 . W.E. Johnson: Logic, vol. I.
- 7 . H.W.B. Joseph: An Introduction to logic, p. 13.
- 8 . J. N. Keynes: Formal logic, appendix B.
- 9 . J.S.Mill: A system of logic, Book II, Ch. 7 § 5.
10. J.S.Mill: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

القورينائيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (مدينة « شحات » في برقة بليبيا حالياً) ، تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية ، التي على أساسها بنى مذهبه في اللذة . ولكنه أشاع في مذهبه في اللذة روحاً سقراطية ، بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

يرى القورينائيون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا . ولهذا ينبغي أن نتخذها معايير لأفعالنا التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرف أرسطيفوس اللذة بأنها الحركة الناعمة في مقابل الألم الذي هو حركة خشنة . والغاية عنده هي تحصيل اللذة الإيجابية الراحنة الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الاستفادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه اهتم ثيودوس بابرار أهمية العلم

لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما في النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشر إذن هو الألم ؛ وما ليس للذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير ، (أنظر سكستوس أمبريكوس : « ضد المعلمين » م٧: ١٩٩) .

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم - الذي رأى فيه أبيقور فيها بعد الخير الأسمى - أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن في اللحظة الحاضرة لأن اللذة المقبلة واللذة الماضية كليهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضي والمستقبل فليسا لنا ، ولهذا ينبغي ألا نحفل بهما (ذيوجانس ٦٦) .

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ؛ فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها العادات والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو أنتجها فعل قبيح .

لكن القورينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً في أن في بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشتري بآلام كبيرة ، ولهذا اضطروا إلى الاقرار بأن بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المثال . ولهذا قالوا فيها بعد إن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة ، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنية والرأي العام . وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني . ولم يتمسك القورينائيون بالقول بأن السعادة تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لا بد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالعلم والنظر والفطنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، وبمعناها من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحققة ، لأنهم رأوا فيها الشرط لطلب السعادة .

٢ - كتاب يحتوي على ٢٥ محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية ، والبعض الآخر باللهجة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كمذهب أنطسنانس ، يجمع بين عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق مع أنطسنانس ؛ ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً في أن أنطسنانس يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذي سقراط اتخذوا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا في النهاية سيتقاربان بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تجربنا بشيء من الأشياء في ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة واللباض ألخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بياضة ؟ هذا أمر محجوب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثرين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى القورينائيون أن جميع امتثالنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا أنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذي يحكم به على أفعالنا وهو الذي يهبها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق . إن كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحت في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ،

صراحة دون أدنى مراعاة للظروف .

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هي اللذة . ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان ، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها ، بل للمصلحة . وأنكر إمكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بآلام شديدة ، والنفس تشارك في هذه الآلام ، ويعرورها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يغيّب الآمال . لهذا فإن السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار يطبّعه ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألمون من نفس الشيء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لا الفقير ولا الغني ، بوصفهما كذلك ، ذوا نصيب خاص من اللذة . والعبودية والحرية ، والنبل وخسة العنصر ، والشرف والعار - كلها تتساوى في تقدير اللذة . والحياة مزية عند الأحق ، أما العاقل فهي عنده سواء . والعاقل من انقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لا يرى غيره كفؤاً له في الاستحقاق .

أنيقيرس

أما مدرسة أنيقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الوالدين - أمور توجد فعلاً في واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جاره لا يشعر بها . ولا يعز الصديق لمجرد نفعه ، بل للشعور بالجميل الذي من أجله قد تعاني المتاعب .

أوبهيمورس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة القورينائية ، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا .

وقد اشتهر بكتاب عنوانه « الكتاب المقدس » كتبه على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعبية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجالاً عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي فطنة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيّتهم . لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامه .

وقد رأى ر . ريتسنشتين « مسألان في تاريخ الأديان » استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) وف . ياكوبي (مادة : أوبهيمورس في دائرة معارف باولي - فيسوقا »

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدأ أول الأمر . والمبدأ الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع في كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد وقد طبقه في مسلكه هو في الحياة . فكان يعيش عيشة فاخرة ، ويستمتع بأطيب الطعام ، ويلبس أفخر الثياب ، ويتطّيب بأفخر العطر ، ويستمتع لدى بنات الهوى . ولم يزد الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء .

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذات . لقد كان يريد الاستمتاع ، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته ، وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحتفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح . وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني . ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزاء اللذة . ومن هنا كلمته المشهورة في علاقته مع الغانية لايس : « إني أقود ولا أقاد » ، وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطسنانس .

ثيودورس الملحد

ومن القورينائيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد . قال اللائوس (٩٧ : ٢) : « كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة ، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه : « في الآلهة » له قيمته . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع ، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لأنيقيرس ولسد يونيسوس الديالكتيكي ، كما ذكر ذلك أنطسنانس في كتابه « طبقات الفلاسفة » ، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي ، وأولهما تجلّيه الحكمة ، والثاني الحماسة . وسمى الحكمة والعدالة إلهتين ، وعدوتيهما دعاهما الشرور ، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر . ونبذ الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء ففانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء . ورأى أن من العقل ألا يضحي المرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين . وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها ، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته

الحد الأكبر majeur ، وما هو موضوع فيها يسمى الحد الأصغر mineur وتبعاً لذلك تميز الكبرى من الصغرى بكون محمول النتيجة موجوداً فيها ، أما موضوع النتيجة فيوجد في الصغرى .

والقياس اما اقتراني Categorical ، وإما استثنائي mixed فإن كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل ، سمي استثنائياً : مثل :

إن كان هذا جسماً فهو متحيز .

لكنه جسم .

١٠ . هو متحيز

فهذه النتيجة مذكورة بالفعل في المقدمة الكبرى .

وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين بالفعل ، بل بالقوة ، سمي اقترانياً . مثاله :

كل جسم مؤلف

كل مؤلف حادث

كل جسم حادث

وليست هذه النتيجة ولا نقيضتها مذكورة بالفعل في المقدمات . وسُمي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ، بينما الاستثنائي تقتزن فيه الصغرى بالكبرى بأداة الاستثناء : « لكن » .

والقياسات الاقترانية قد تكون من قضايا محلية فقط ، وقد تكون من شرطيات فقط ، وقد تكون مركبة من الحملات والشرطيات معاً . أما القياسات الاستثنائية فمؤلفة من مقدمتين إحداها شرطية لا محالة ، والأخرى استثنائية .

قواعد القياس : يشترط لصحة انعقاد القياس القواعد التالية :

- ١ - يجب أن يكون في القياسي ثلاثة حدود فقط
- ٢ - يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط
- ٣ - يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً ، على الأقل مرة واحدة .

٤ - يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات .

٥ - لا إنتاج بين سالبين .

٦ - القضيتان الموجبتان لا تنتجان قضية سالبة

ص ٩٦٨ وما يتلوهما) أن من المرجح جداً أن أفكار أوبهيميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصري .

وقد نشأ أوبهيميروس في أجرينجتيم أو مينا في صقلية ، أو في تاجه أو في جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر احتمالاً ، في مسانة بالفلوفونين . وعاش في عهد كساندروس الذي حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٣٩٨ ق . م .

ومصدرنا الرئيسي عنه هو ديودوروس الصقلي . وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هي الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس في كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دي بلوك R. de Block في رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التي وردت فيها آراء أوبهيميروس .

مراجع

عبد الرحمن بدوي : القورينائية ، أو مذهب اللذة ، بنغازي ، سنة ١٩٦٩ .

قياس

Syllogisme

القياس « قول مؤلف من قضايا ، إذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر » .

والقضية إذا رُكِّبت في القياس تسمى « مقدمة » Pre-misse . وأجزاء المقدمة تسمى حدوداً Termes . فالمقدمة الحملية إذا حُلِّلت إلى أجزائها الذاتية يبقى الموضوع ، والمحمول . أما السور والجهة فليسا ذاتيين للقضية . والرابطة ، وإن كانت ذاتية ، لكنها لفظة دالة على الارتباط ، ولا يبقى الارتباط بعد حل القضية . واللازم عن القياس يسمى عند الاستنتاج : نتيجة Conclusion ، وقبل الاستنتاج عند أخذ الذهن في ترتيب المقدمات يسمى : مطلوباً .

وكل قياس بسيط يتألف بالضرورة من مقدمتين كلٌّ منها تتألف من حدين ، بينهما حد ثالث مشترك . وهذا الثالث المشترك لا يظهر في النتيجة . ولما كان متوسطاً بين الحدين الآخرين سُميَ حداً أوسط moyen terme . أما الحدان الآخران فيكونان النتيجة : فما هو محمول فيها يسمى

صحة النتائج ، بل يتوقف الأمر على صحة المقدمات .
والمشاهدوأن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة . أما
المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة كما تنتج نتائج صادقة .

ومن ناحية أخرى لاحظ سكستوس امبريكوس ، من
الشكاك اليونانيين ، أن في القياس دوراً فاسداً ، إذ تتوقف
صحة المقدمة الكبرى على صحة النتيجة : مثلاً :

كل انسان فان
سقراط انسان
سقراط فان

يلحظ أن المقدمة الكبرى : « كل انسان فان » لا
تصح إلا إذا صحّت النتيجة وهي أن «سقراط فان» .

وفي القرن التاسع عشر عاد جون استيورت مل إلى
رأي الشكاك هذا ، مؤكداً أن في القياس مصادرة على
المطلوب الأول ، لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة
مقدماً . بيد أنه يقول مع ذلك إن القياس ضرب من الاستنتاج
مفيد وصادق . كما قال إن البينة على النتيجة هي عينها البينة
على المقدمة الكبرى ، حتى أن كليهما يمكن أن تستخلص من
نفس المعطيات . (مل : «مذهب في المنطق» ، الكتاب
الثاني ، الفصل الثالث) إذ كل منها يستخلص من أحوال
جزئية شوهد فيها أن ع هي ح .

القياس المضمَر

enthymème

هو القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه أو النتيجة .
وهو أنواع أهمها :

١ - «الضمير» : وهو القياس الذي حذفت مقدمته
الكبرى : إما لظهورها والاستغناء عنها ، مثل خطأ ب .
أجـ خرجا من المركز إلى المحيط ، فهما متساويان . فهنا
حذفت الكبرى وهي : كل الخطوط الخارجة من المركز إلى
المحيط متساوية . وإما لاختفاء كذب الكبرى إذا صرح بها
كلية ، كقول الخطيب : هذا الإنسان يخاطب العدو ، فهو
إذن خائن مُسلمٌ للثغر . ولو قال : وكل مخاطب للعدو فهو
خائن - لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلم له .

٢ - «الرأي» : وهو قياس حذفت مقدمته

٧ - النتيجة تتبع الأخص : أي أنه إذا كانت إحدى
المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت إحدى
المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية

٨ - لا انتاج بين جزئيتين

٩ - لا انتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة

أشكال القياس : تتحدد أشكال القياس وفقاً لموقع
الحد الأوسط في المقدمتين . وعلى هذا تكون للقياس أربعة
أشكال :

الشكل الأول الشكل الثاني الشكل الثالث الشكل الرابع

ط	ح	ط	ح	ط	ح
ع	ط	ع	ط	ع	ط

حيث ط = الحد الأوسط ، ع = الأصغر ، ح =
الأكبر .

وللشكل الأول أربعة أضرب ، وللثاني أربعة ،
وللثالث ستة ، وللرابع خمسة ، ولتسهيل حفظها وضع
المدرسيون في العصور الوسطى كلمات لاتينية هكذا :

1. Barbara, Celarent, Darii, Ferio
2. Cesare, Camestres, Festino, Boroco
3. Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison
4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison

حيث الحروف المتحركة تدل على نوع القضية a = كلية
موجبة ؛ e = كلية سالبة ؛ i = جزئية موجبة ؛ o = جزئية
سالبة .

أما الحروف الساكنة فتدل على طريقة رد الضرب في
الاشكال : الثاني والثالث والرابع ، إلى نظائرها في الشكل
الأول وتدل الأحرف الأولى على نوع الضرب من الشكل
الأول الذي يرد إليه الضرب من الأشكال الثلاثة الأخرى
(مثلاً Cesare يرد إلى Ferison; Celarent يرد إلى Ferio
الخ) .

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا : « المنطق الصوري
والرياضي » ص ١٥٧ - ٢١٢ .

والقياس الاستثنائي ينقسم إلى متصل ، ومنفصل .

وتفاصيله في كتابنا هذا ص ٢١٢ - ٢٢٢ .

قيمة القياس : القياس بوصفه استنتاجاً لا يضمن

جوكلينوس) وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لمحمول النتيجة، بينما الحد المشترك بين أي مقدمتين متاليتين يكون في الأولى موضوعاً، وفي الثانية محمولاً - على النحو التالي :

النوع الأرسططالي : كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟
كل ج هي د ، كل د هي هـ . : كل أ هي هـ

النوع الجوكليني : كل د هي هـ ؟ كل ج هي د ، كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . : كل أ هي هـ .

والفارق بين كلا النوعين هو في الترتيب الذي يجري عليه إيراد المقدمات : ففي حالة النوع الأرسططالي نجد أنه لو صيغت الأقيسة صياغة كاملة ، لتبين أننا نبدأ بالمقدمة الصغرى ، ونجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة صغرى ، وكل مقدمة تالية تكون كبرى بالنسبة إلى السابقة عليها مباشرة . ويمكن أن يحل هكذا :

- (١) كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . : كل أ هي ج
(٢) كل ج هي د ؟ كل أ هي ج . : كل أ هي د
(٣) كل د هي هـ ؟ كل أ هي د . : كل أ هي هـ

أما في حالة النوع الجوكليني فالترتيب عكسي : فالمقدمة المذكورة أولاً هي الكبرى ، وتجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة كبرى ، وكل مقدمة تالية للأولى تكون صغرى بالنسبة إلى السابقة عليها وكبرى بالنسبة إلى التي تليها ويمكن أن يحل هكذا :

- (١) كل د هي هـ ؟ كل ج هي د . : كل ج هي هـ
(٢) كل ج هي هـ ؟ كل ب هي ج . : كل ب هي هـ
(٣) كل ب هي هـ ؟ كل أ هي ب . : كل أ هي هـ

ولهذا القياس قاعدتان خاصتان هما :

- ١ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة جزئية ، ولا بد أن تكون الأولى إن وجدت .
٢ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة سالبة ، وإن وجدت فلا بد أن تكون الأخيرة .

هذا بالنسبة إلى النوع الأرسططالي ، أما قاعدتا النوع الجوكليني فهما هاتان القاعدتان عينهما ، مع وضع لفظي « الأولى » و « الأخيرة » الواحد مكان الآخر .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري

الصغرى ، وأصبحت الكبرى مقدمة كلية محمودة ، أي مقبولة ، تقرر أن كذا كائن أو غير كائن ، صواب فعله أو غير صواب . وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة ، كقولك : الحساد يعادون ، فهو يعاديك .

٣ - « الدليل » : وهو قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر . ويكون على نظام الشكل الأول لو صرح بمقدمته . مثاله : هذه المرأة ذات لبن ، فهي إذا قد ولدت . - وهذا النوع أخص من الضمير ، فإنه من أحد أقسامه ، وهو ما حذفت كبراه لظهورها .

٤ - « العلامة » : قياس إضماري حده الأوسط إما أعم من الطرفين معاً ، حتى لو صرح بمقدمته كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني ، كقولك : هذه المرأة مصفاة ، فهي إذن حبل ؟ - وإما أخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمته كان من الشكل الثالث ، كقولك : إن الشجعان ظلمة ، لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً . والمستدل بالعلامة يأخذها كلية ، ولذلك لا يكون استدلاله صحيحاً .

راجع التفصيل في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٢٢ - ٢٢٦ .

وراجع :

W. E. Johnson: Logic , Part I, Chap, III.

القياس المركب مفصول النتائج

sorites

القياس المركب مفصول النتائج هو قياس مركب من عدة أقيسة بسيطة ، تطوى كل نتائجها ما عدا الأخيرة فإنها تذكر ، وتتوالى بحيث يكون لكل مقدمتين متاليتين حد مشترك فيما بينهما ، على الصورة :

كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟ كل ج هي د ؟ كل د هي هـ ؟ كل هـ هي و . : كل أ هي و

وهو على نوعين : الأول هو الأرسططالي وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لموضوع النتيجة ، بينما الحد المشترك لأي مقدمتين متاليتين يكون في الأولى محمولاً ، وفي التي تليها موضوعاً . - والثاني هو الجوكليني (نسبة إلى

والرياضي، ص ٢٢٨ - ٢٣٣

وراجع

J. N. Keynes : *Formul Logic*, § 325 - 6

قياس الخلف

Réduction à l'absurde

ويسمى أيضاً : القياس السائق إلى المحال (كما في ترجمة « منطق أرسطو » العربية القديمة).

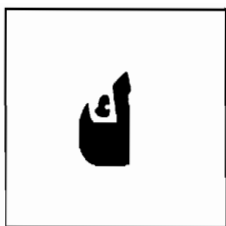
وهو : « أن تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس مُنتج ، فينتج شيئاً ظاهر الإحالة ، فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب - فإذاً هو محال ، فنقيضها حق . وإن شئت أخذت نقيض المحال ، وأضفت إلى الحق ، فينتج المطلوب على الاستقامة » (ابن سينا :

« عيون الحكمة » ص ١٠) .

ويضاده : البرهان المستقيم (البرهان على الاستقامة) أو يسمى أيضاً : البرهان المباشر . وهو كثير الاستعمال في الهندسة ، ومثاله البرهان على النظرية القائلة بأن المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا . فتقول في البرهنة : لو التقيا ، نتج عنهما مثلث قاعدته تساويان قائمتين ، فإذا أضف إليهما زاوية الرأس المتكوّنة بسبب هذا الفرض ، لكان مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين ، وهو محال . إذن الفرض محال ، إذن نقيض الفرض صحيح .. وهو المطلوب .

ويستعمل قياس الخلف في رد الضربين Baroco و Bocardo إلى نظير لهما في الشكل الأول - وهو ما يسمى بالرد غير المباشر .

وقد استعمل أرسطو البرهان السائق إلى المحال في « التحليلات الأولى » خصوصاً في صفحات : ٤٥ أ ٢٣ - ٤٤ أ ٢١ ٦١٩ أ ١٧ - ٤٦ أ ٢١ ٦٢٩ ب ٢٩ - ٤٦ ب ٢٣ - ٢٢ .





كارنپ

Rudolf Carnap

من أبرز ممثلي الوضعية المنطقية.

ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٩١ في Rosdort (بالقرب من Barmen في ألمانيا، وتوفي في سنة ١٩٧٠ في كاليفورنيا.

تعلم في جامعتي فرايبورج وينا من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٤، حيث تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وكان من بين أساتذته في فيينا الرياضي المنطقي جوتلوب فريجه فأنثر فيه تأثيراً عميقاً. وبعد الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى حصل في سنة ١٩٢١ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فيينا برسالة عنوانها: «المكان: اسهام في نظرية العلم» (نشر في سنة ١٩٢٢ في مجلة «دراسات كنتية» Kantstudien). وفي هذه الرسالة حلل الفروق في الطابع المنطقي بين تصورات المكان لدى الرياضيين، والفيزيائيين والنفسيين. وأرجع هذه الفروق في تصور المكان بين هؤلاء إلى كون اللفظ «مكان» له معان مختلفة عند كل فريق منهم: فله معنى عند الرياضي، ومعنى آخر عند الفيزيائي، ومعنى آخر عند النفسي. وهكذا يتجلى في هذه الرسالة، على نحو إجمالي، مبادئ الوضعية المنطقية التي سينميتها فيما بعد هو ومورتنس اشلك، وأساسها القول بأن الخلافات الفلسفية مردها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصورات المستخدمة.

ودعاه مورتنس اشلك Moritz Schlik في سنة ١٩٢٦ ليكون مدرساً مساعداً. Privat dozent في جامعة فيينا، فلبى

الدعوة، واشترك بنشاط في مناقشات دائرة فيينا التي أنشأها اشلك، وصار من أبرز رجالها.

وفي سنة ١٩٢٨ نشر أول كتاب رئيسي من كتبه وهو: «البناء المنطقي للعالم».

وإبان السنوات الأولى من مقامه في فيينا درس هو وأعضاء «دائرة فيينا» الرسالة الفلسفية المنطقية تأليف لودفيج فتنجشتين، دراسة عميقة كان لها تأثير قوي في تطور فكر كارنپ، مع بقاء بعض الخلافات بين رجال هذه الدائرة وبين فتنجشتين.

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ بالتعاون مع هانز ريشنباخ مجلة دولية عنوانها: «المعرفة» استمرت عشر سنوات (سنة ١٩٣٠-١٩٤٠) وكانت لسان حال الوضعية المنطقية بخاصة.

وفي سنة ١٩٣١ عين أستاذاً لكرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بجامعة براغ الألمانية. واستمر مع ذلك على صلة وثيقة بدائرة فيينا؛ بيد أنه ازداد اهتمامه بمشاكل المنطق واللغة وأساس الرياضيات. وكانت ثمرة ذلك ثاني كتبه الرئيسية بعنوان: «النظم المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٤).

ولما استفحل أمر النازية في ألمانيا وما جاورها، استحال على كارنپ وهو اليهودي- أن يبقى في الجامعة الألمانية في براغ، فارتحل في ديسمبر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أشهر قليلة عين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو. واستمر في شغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٥٢، وتخلل ذلك دعوته استاذاً زائراً في جامعتي هارفرد وإلينيوي.

يقصد بها إمكان العثور على معنى العبارة متحققاً في التجربة المباشرة أو غير المباشرة. فإن لم تكشف العبارة (أو التقرير) عن إمكان تحقق معناها في التجربة، فيجب أن تنبذ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارنب، ومن لف لفه، يعتبرون من العبارات الواجب نبذها جُل، إن لم يكن كل، التقارير الواردة في الميتافيزيقا، وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويقرر كارنب أن المشاكل التي تدرس في هذه الميادين (الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاوية هي الأخرى من المعنى. ولهذا لا يعدونها مشاكل حقيقية أبداً. إنها في زعمهم مجرد صيغ لفظية لها مظهر الصياغة للمشاكل، بينما هي في الواقع - زعموا - تنتهك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتبه كارنب بعنوان: «التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٢) يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه. وفيه يميز بين نوعين من التقارير الوهمية أو الزائفة على حد زعمه هما: التقارير التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً، والتقارير التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لا تعطي معنى. ويزعم كارنب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا، وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتن هيدجر في محاضراته: «ما الميتافيزيقا؟»، ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها: «إن العدم نفسه يُعدم» Das Nichts selbst nichtet. ويعلق عليها كارنب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأ مزدوج: إذ تحتوي على لفظ لا معنى له وهو يُعدم، nichtet، وعلى خطأ في نظم العبارة مجتمعة هو استخدام اللفظ Nichts (= العدم) على أنه اسم، بدلاً من أن يكون تعبيراً عن نفي مكتمل وجودي existential quantifier مثل «لا شيء هو».

ومن سوء النية قطعاً أن يستمد كارنب شواهد من عبارات هيدجر، ومن المعروف أن هيدجر لغة خاصة تختلف كل الاختلاف عن لغة سائر الميتافيزيقيين وينبغي أن تفهم في سياق وإطار فلسفة هيدجر وحدها؛ وما هيدجر إلا واحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقيين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم، فكيف يصدر حكمه العام هذا على «كل» أو «جُل» الميتافيزيقي من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً؟!!

وفي أثناء وجوده في شيكاغو قام، بالتعاون مع أوتو نويرات Otto Neurath وشارلز مورس Charles W. Morris بإصدار «دائرة معارف دولية في العلم الموحد».

وازدادت عنايته بعلم المعاني Semantics فأصدر فيه: «مدخل إلى علم المعاني» (سنة ١٩٤٢) و«ادخال الصورة في المنطق» (سنة ١٩١٣)، و«المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧).

ومنذ سنة ١٩٤١ انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء، فتمخض ذلك عن واحد من أهم مؤلفاته وعنوانه: «الأسس المنطقية للاحتمال» (سنة ١٩٥٠).

وفي سنة ١٩٥٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس في الكرسي الذي خلا بوفاته هانز ريشنباخ. واستمر في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة ١٩٦١.

آراؤه: ١- رفض الميتافيزيقا

بعد كارنب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أن الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة: «سواء اللغة الطبيعية العادية، واللغة العلمية واللغة الفلسفية، لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الآراء أو المذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكان المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلافات ناجمة عن اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية!

يقول كارنب في كتابه الصغير بعنوان: «مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية» (سنة ١٩٢٨) إن المشاكل الميتافيزيقية بعامه، ومشكلة الواقعية والمثالية بخاصة، ينبغي أن تعدّ مشاكل وهمية زائفة. ويعتمد كارنب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق الذي قال به قُتجنشتين، وهو المبدأ الذي يقول إن معنى عبارة ما إنما يعطى بواسطة أحوال (أو شروط) تحقيقها، والعبارة (أو التقرير) تكون ذات معنى إذا وفقط إذا كانت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد غدّل كارنب فيما بعد عن تطلّب إمكان التحقيق إلى مجرد التأييد Confirmability. وقابلية التحقيق

واقعي، والآخر من أتباع مذهب الهوحدية: فإنه بالنسبة إلى الأول الأشياء الفيزيائية ليست فقط مضمونات للإدراك الحسي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الإنسان؛ وبالنسبة إلى الثاني لا يوجد إلا الإدراكات الحسية، بينما ينكر وجود العالم الخارجي. وعلى كليهما الآن أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسعى كل واحد منهما إلى تقرير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير، مثلاً بالقيام برحلة استكشافية لتلك المنطقة. وسيصلان بذلك إلى نتيجة متفق عليها، وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية لن يحدث بينهما خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي، وسعة البحيرة، وارتفاعها فوق مستوى سطح البحر، إلخ). لكن بعد استفاد كل المعايير التجريبية إذا ادعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها، بل وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور، بينما مناصر الهوحدية Solipsist ينكر هذه الحقيقة، فإن كليهما لا يعود يتكلم لغة العالم التجريبي، بل لغة الميتافيزيقي. ولما كانت كل المعايير التجريبية قد استفدت، فإنه لا يبقى بعد ذلك أي محل للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما. ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يقر بأن رأي الواقعي أو رأي الهوحدية ذو معنى.

فيذا تساءل المرء: إذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى، فمن أين جاء إذن قيام مذاهب ميتافيزيقية باستمرار وإثارة مسائل جدلية وهمية هكذا؟ وجواب كارب: إن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان؛ فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. وهكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور مختلطة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، الفن، الدين. إن لدى الميتافيزيقيين حاجة شديدة إلى التعبير عن شعورهم بالحياة؛ لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب: بخلق أعمال فنية. كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة، وينشدون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية. ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. إنهم لا يؤدون للعلم شيئاً، وأما بالنسبة إلى الشعور بالحياة فيقدمون شيئاً غير وافٍ لوقورن بما يقدمه كبار أهل الفن. وبالجمل، يزعم كارب أن الميتافيزيقي تعبير غير وافٍ عن الشعور بالحياة؛ إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية.

ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاوية من المعنى الألفاظ الآتية: «الطلق»، «اللا مشروط»، «الموجود الحق»، «الله»، «العدم»، «سبب العالم».

ولتوضيح رأيه في العبارات العديمة المعنى يسوق المثل التالي: إذا افترضنا أن انساناً استعمل الصفة bobig (وهي لا وجود لها في الألمانية، تقريباً مثل كلمة: خنفسار) وادعى أن على المرء أن يقسم كل الأشياء إلى babig (خنفسارة) ولا خنفسارة nichtbabig. فإن سأل سائل: بأي شروط يسمى الشيء الفلاني خنفسارياً babig، فالجواب أنه لا يمكن الإجابة بشيء، لأن الخنفسارية صفة ميتافيزيقية لا توجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وبهذا المعنى سيقول المرء إن العبارات المتعلقة بالخنفسارية هي كلام فارغ لا معنى له؛ وسيقر كل إنسان بأن الكلمة «خنفساري» لا يحق لنا استعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرح كارب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ: «الله»، وبصورة أظهر، لأن الميتافيزيقيين لا يستطيعون أن يجددوا ولا الوضع النظامي للفظ: «الله»، فلا يجددون هل هو اسم أو صفة. فإذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (محمول)، فإن من الممكن القول: «س هو الله»، وسيكون معنى هذا القول هو بيان العلامات التجريبية التي لا بد أن يملكها «الله». في نطاق نظرة أسطورية، فيها ينظر إلى الآلهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل إطلاق البرق، أو إطلاق عاصفة على البحر، إلخ)، فإن كلمة «الله» تكون ذات معنى. أما في الميتافيزيقا، حيث يدل هذا اللفظ على موضوع عالٍ على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى. لكنه ينبغي، هكذا يزعم كارب، أن لا يؤدي هذا البيان إلى تأسيس الإلحاد، لأن الإلحاد يقوم في انكار صحة هذه القضية: «الله موجود». لكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارب فإن هذه ليست قضية إطلاقاً، لأنها خلو من المعنى، بسبب كون اللفظ «الله» خلو من المعنى. ولهذا يقول كارب إن الإلحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لا معنى له تماماً مثل التالي.

ويحاول كارب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وإن كان ينظر إليها عادة على أنها مسائل داخلية في نظرية المعرفة. مثال ذلك «مشكلة حقيقة العالم الخارجي». فلو افترضنا جغرافيين أحدهما

الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفيزيائي. أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونتولوجي)، أي أن لها معنى بالنسبة إلى صاحبها فقط، وليس بالنسبة إلى شخص آخر غيره. ولهذا فإن أمثال هذه القضايا لا محل لها في العلم.

ويطالب كارنب باستعمال «لغة الأشياء» أو «اللغة الفيزيائية» حتى في العلوم الروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً.

٣- إمكان تحقيق القضايا التجريبية

وبتأثير أبحاث كارل بوبر، سعى كارنب إلى تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية. وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي، أكثر تساهلاً من النظرية الأصلية في اقتضاء إمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

ووضع قواعد لهذا التصور الجديد تلتخص فيما يلي:

١- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً. وهذا مبدأ التحقيق التام.

٢- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً. وهذا مبدأ التأييد Bestätigung التام.

٣- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق. وهذا هو مبدأ التحقيق.

٤- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد. وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

٤- علم المعاني والنظم Syntax المنطقي.

إن علم المعاني والنظم يمكن أن يعالجا ليس فقط بوصفها علمين تجريبيين، بل وأيضاً بوصفها علمين محضين reine Wissenschaften. بيد أن علم المعاني التجريبي والنظم المحض والنظم المحض فهما علمان منطقيان. وهذان العلمان الأخيران يمكن التمييز بينهما بواسطة طريقة القواعد التي وفقاً لها تبني اللغات الصناعية العلمية. وهما غالباً ما يجمعان تحت

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم فهي في زعم كارنب ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو باطلة. أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة.

٢- وحدة العلم

اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد لها أن تحقق شرطين: إذ ينبغي أولاً أن تكون لغة بين الأفراد أي لغة ميسورة لكل إنسان، وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع. وينبغي ثانياً أن تكون لغة علمية، يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشأه.

وقد رأى نورث Neurath وكارنب أن لغة الفيزياء هي وحدها التي يتوافر فيها هذان الشرطان. ومن هنا سمي مذهبها هنا بالفيزيائية Physikalismus. ولما كانت اللغة الفيزيائية لغة كمية محضة، لا يستعمل فيها إلا التصورات القياسية، فإن كارنب خفف النظرية الفيزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة «لغة أشياء» Dingsprache أو لغة عالم الأجسام، تحتوي على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص للأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء. ولذلك حين يشار إلى نظرية «الفيزيائية» فإنه يقصد بها هذا المعنى المخفف الأخير. وعلى كل حال فإن «الفيزيائية» بشكليها هذين تطالب فقط بأن تكون الصفات (المحمولات) الفيزيائية هي الصفات الأساسية للغة العلم الموحدة. لكن لا يقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لا محالة للرد إلى قوانين فيزيائية.

أما أن «لغة الأشياء» هي الشرط الأول للفهم بين الناس، فهذا أمر لا يحتاج إلى فضل بيان. ويشير ها هنا كارنب إلى أننا هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية، بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سعيدة: فإن اختلافات الرأي بين الأشخاص المختلفين فيما يتعلق بدرجات الحرارة، والأطوال، وترددات السرعة، إلخ - يمكن من حيث المبدأ تلافيتها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها. والأمر نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء. إذ يمكن دأئله من حيث المبدأ الوصول إلى اتفاق بين مختلف الأشخاص في

- Formalization of Logic. Cambridge, Mass., 1943.
- Meaning and Necessity: A Study in semantics and Modal Logic. Chicago, 1947.
- Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- The Continuum of Inductive Methods. Chicago, 1952.

مراجع

- P.A. Schilpp, ed.: The philosophy of Rudolf Carnap. Vol. XI in the Library of Living philosophers (La Salle, Illinois, 1963).
- مجلد يقع في ١١٠٠ صفحة يتضمن ترجمة عقلية ذاتية كتبها كارناب عن نفسه، و٢٦ مقالاً نقدياً عن مختلف الأوجه الفلسفية، وردده على نقاده، وثبتاً وافياً بالمراجع.

كاستلي

Enrico Castelli

فيلسوف إيطالي اهتم خصوصاً بفلسفة الدين.

ولد في ١٩٠٠/٦/٢٠، وتوفي في ١٠ مارس سنة ١٩٧٧.

وكان مديراً لـ «معهد الدراسات الفلسفية» في روما، وأستاذاً لفلسفة الدين طوال ثلاثين سنة (١٩٤٠-١٩٧٠) في جامعة روما، ومدير تحرير مجلة «مخطوطات الفلسفة» Archivi di Filosofia.

نقد الهووية في نظرية المعرفة، وعبر عن ذلك في كتبه الأولى: «لابرتونير Laberthonnière» سنة ١٩٢٧؛ «الفلسفة والدعوة الدينية»، سنة ١٩٢٩؛ «المشالية والهووية» سنة ١٩٣٣. Idealismo e solipsismo.

لكن أهميته تأتي من كونه واحداً من أبرز ممثلي الوجودية ذات النزعة الدينية، ويتجلى ذلك في كتابه «الوجودية اللاهوتية» (سنة ١٩٤٨) وكتابه: «المفترضات لللاهوت التاريخ» (سنة ١٩٥٤). ومن كتبه الأخرى نذكر:

«الزمان الرخو» سنة ١٩٦٩ Le Temps invertébré
«مفارقات الإدراك العام»، سنة ١٩٧٠ I paradossi del Senso

عنوان واحد هو: «دراسة اللغة المشكلة» Studium formali-sierter Sprachen.

٥- البناء المنطقي للغة

وبالنسبة إلى المعاني المحضة والنظم المحض من المهم جداً التفرقة بين لغة الموضوع Objektsprache وبين ما بعد اللغة Metasprache. أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما ما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع؛ كذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع. وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها «ما بعد اللغة» هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد» لغة الموضوع، ومن الأمثلة البارزة على الأقوال المابعد لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لا تصدقان منطقياً معاً. بيد أنه في علم اللغة العادي عادة ما تستعمل لغة الموضوع وما بعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق - فيما يزعم كارناب - فإنه ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينهما مناقضات معنوية.

أهم مؤلفاته

«المكان»

- Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre Berlin, 1922.

«تكوين التصورات الفزيائية»

- Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe, 1926

«البناء المنطقي للعالم»

- Der Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1923.

«مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية»

- Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Berlin, 1928.

«موجز في المنطق الرمزي»

- Abriss der Logistik. Wien, 1929.

«النظم المنطقي للغة»

- Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.

- Philosophy and Logical Syntax. London, 1935

- Vol. I, No. 3, of: International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939.

- Introduction to semantics. Cambridge, Mass., 1942.

comune

مع ذلك عزلته السياسية. وحارب البلشفية. وعمل منذ سنة ١٩٢٠ في سبيل إعادة توحيد الديمقراطية الاشتراكية. وبعد رحلة إلى جورجيا (روسيا) عاد إلى فيينا في نهاية سنة ١٩٢٠. ولما ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا في سنة ١٩٣٨ اضطر كاوتسكي إلى ترك فيينا إلى هولنده؛ وتوفي في ١٧/١٠/١٩٣٨ في أمستردام.

كاوتسكي

Karl Kautsky

مفكر سياسي اشتراكي تشيكي.

ولد في براج في ١٦/١٠/١٨٥٤ وكان أبوه رساماً تشيكياً وأمه ألمانية. وقد عرف الاشتراكية عن طريق قصص القصصية الفرنسية المشهورة جورج صاند George Sand ومؤلفات لوي بلان Blanc التاريخية وكتب فرديناند لاسال الاشتراكية. وفي خريف سنة ١٨٧٤ بدأ دراسة الفلسفة والتاريخ في جامعة فيينا، ثم انتقل منها إلى دراسة الاقتصاد والعلوم الطبيعية، وأعجب بدارون، فتولدت عنده فكرة في التاريخ مفادها تطبيق نظرية دارون في التطور على تاريخ المجتمع الإنساني.

وفي سنة ١٨٧٥ انضم إلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي في مدينة فيينا، ولم يتم دراسته الجامعية، بل عمل في تحرير المجلة الأسبوعية: «الديمقراطية الاشتراكية» التي كانت تصدر في تسورس (زيورخ)، وذلك في سنة ١٨٨٠. وهنا تعمق في دراساته للماركسية بتوجيه من ادورد برنشتين Bernstein. ومن سنة ١٨٨٥ حتى سنة ١٨٩٠ أقام في لندن مساعداً لفريدرش انجلز المؤسس الثاني للماركسية. وكان قبل ذلك قد أسس في سنة ١٨٨٣ في اشتوتجرت (ألمانيا) مجلة شهرية (صارت أسبوعية ابتداءً من سنة ١٨٩٠) عنوانها: «الزمان الجديد» Neue Zeit كانت تهدف إلى الدعاية للفكر الماركسي ونشر الأبحاث المتعمقة عن ماركس والماركسية.

وانتقل إلى برلين، حيث كتب في سنة ١٨٩١ الجزء النظري من «برنامج ارفورت». وفي تلك السنة ونحت تأثيره بدأ الصراع في داخل الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا لتحديد الاتجاه الذي ينبغي لها أن تسلكه: الماركسية الصميمة، أو الماركسية المنقحة. وكان حامل لواء حركة تنقيح الماركسية Revisionismus هو ادورد برنشتين، بينما كان كاوتسكي من دعاة الماركسية الصميمة المشددة. لكن كاوتسكي انضم في سنة ١٩١٧ إلى الديمقراطيين الاشتراكيين المستقلين، وتزايدت

ويعد كاوتسكي، بعد ماركس وأنجلز، أكبر مفكري الماركسية وواضعي أسسها النظرية. وكان منهجه هو التحليل، على أساس المادية التاريخية، لكل مرافق الحياة. وقد عالج العديد من المسائل من وجهة النظر هذه وسجل نتائج تحليله في العديد من الكتب والمقالات التي نشر معظمها في مجلة «الزمان الجديد». لقد رأى أن الأساس الصحيح للماركسية لا يقوم في النقد الاقتصادي الوارد في كتاب «رأس المال» لكارل ماركس، بل في التصور المادي للتاريخ الذي من شأنه، فيما زعم كاوتسكي- أن يجعل من الاشتراكية علماً يتوخى الكشف عن أحوال الأحداث التاريخية. وعذ النظرية الماركسية في التاريخ هي تطبيق مناهج العلم على دراسة المجتمع. ورفض الديالكتيك الهيجلي، واستبدل به عملية التكيف مع البيئة المتغيرة. ومن رأيه أنه في الطبيعة العضوية: تتغير الأنواع لتتكيف نفسها مع البيئة الطبيعية التي تتغير ببطء، وهذا بدوره يستلزم المزيد من التكيف بواسطة المزيد من التغيرات التي تشمل التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، في عملية لا تنتهي، هي التي تؤلف التاريخ.

وكان يرى أن كل التصورات والإدراكات والمعارف الاقتصادية في الماركسية ما هي إلا مقولات تاريخية وينبغي أن ينظر إليها هكذا، وهذه المقولات ينبغي إرجاعها إلى ظروف اجتماعية وأن تفهم على هذا النحو.

مؤلفاته

راجع عن ثبت مؤلفاته:

Carl Huber: Karl Kautsky- Bibliographie in: Die Gesellschaft. Sonderheft zu Karl Kautskys 70 Geburtstag. Berlin, 1924.

ونذكر من بين كتبه العديدة:

- Der Einfluss der Volksmehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft untersucht. Wien, 1880.

«العدميين» Nihilistes الذين كان يتزعمهم آنذاك ن. ن. تشايكوفسكي وسرجيوس استينيك Stepniak، الذين جمعوا بين الليبرالية المتطرفة والاشتراكية وانتشرت مبادئهم بين صفوف عمال المصانع. فآلقي به في السجن سنة ١٨٧٤. لكنه أفلح في الهرب إلى لندن في سنة ١٨٧٦. وفي جنيف اتصل باتحاد الجورا المتفرع من الدولية العمالية الأولى، وقام بالدعوة للحركة الفوضوية anarchisme، التي كان يتزعمها باكونين Michail A. Bakunin الذي كان يدعو إلى أن تكون وسائل الانتاج والأرض الزراعية ملكاً مشاعاً لجميع الناس، ويدعو إلى توزيع الناتج الجماعي وفقاً لمجهودات الأفراد. أما كروپوتكين فقد دعا إلى مبدأ: «لكل إنسان بحسب حاجاته»، زاعماً أن ازدياد الإنتاج بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي سيؤدي ليس فقط إلى لا مركزية الصناعة، بل وأيضاً إلى حرية الاستهلاك، وأن توقف العمل الجماعي بعضه على بعض سيجعل نصيب الفرد من المجهود أصعب في التحديد. كما زعم أنه في النظام الاجتماعي الاتحادي الجديد سيختفي التضاد بين المدينة والريف، والعمل اليدوي والعمل الذهني؛ وفيه سيقبل وقت العمل إلى أدنى حد. ومحل الدولة وسائر الهيئات البيروقراطية ستقوم الاتحادات الحرة، من مختلف الأنواع، وستعمل على مزيد من الليبرالية. والقاعدة الأخلاقية لهذا المجتمع الشيوعي ستكون مبدأ «التعاون المتبادل»، الذي حاول كروپوتكين أن يوضح وجوده في الطبيعة والتاريخ، والذي لا يحتاج إلى أي تأسيس ديني أو ميتافيزيقي. ووقائع العلم تتطلب كما تتطلب الأخلاق ثورة اجتماعية ستخطىء هدفها إذا لم تستند إلى حركات الفلاحين.

وفي جنيف أسس في سنة ١٨٧٩ مجلة عنوانها: «المتمرد» Le revolté؛ لكنه طرد من جنيف في سنة ١٨٨١. وفي سنة ١٨٨٣ اتهم في ليون Lyon (فرنسا) بأنه العقل المدبر لاعتداء بالقنابل، فحكم عليه بالسجن لعدة سنوات. لكن بعد احتجاج عدد من العلماء والمفكرين عفي عنه بعد ثلاث سنوات من السجن. فالتحق مقرأً ثابتاً له في لندن سنة ١٨٨٦، حيث أصدر مجلة أخرى بعنوان: «الحرية» Freedom، وفي نفس الوقت كان يسهم في تحرير مجلة «الأزمة الجديدة» Les temps nouveaux التي كان يصدرها جان جراف Jean Grave منذ سنة ١٨٩٥. وزار الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨٩٧، واتصل بالفوضويين الأمريكيين. وعلى الرغم من النزعة القوية للسلام في حركة الفوضويين فإنه في سنة

- Karl Marx ökonomische Lehren. Stuttgart, 1887.
- Thomas More and seine Utopia. Mit einer historischen Einleitung Stuttgart, 1888.
- Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert. Stuttgart, 1892.
- Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. Stuttgart 1899.
- Die soziale Revolution. Berlin, 1902.
- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart, 1906.
- Rasse und Judentum. Stuttgart, 1914.
- Die Diktatur des proletariats. Wien, 1918.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Band I: Natur und Gesellschaft. B. II: Der Staat und die Entwicklung der Menschheit Berlin, 1927.
- Der Bolschewismus in der Sackgasse. Berlin, 1930.

مراجع

- Karl Renner: Karl Kautsky. Berlin, 1929.
- Karl Kautsky zum 70. Geburtstage. hrsg. von R. Hilferding, Berlin, 1924.

كروپوتكين

Prince Peter Alexewitsch Kropotkin

أمير روسي من زعماء المذهب الفوضوي.

ولد في ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٢ في موسكو، وتوفي في ٨ فبراير سنة ١٩٢١ في دمتروف بالقرب من موسكو. عمل في حاشية القيصير الكسندر الثاني، وعني بدراسة العلوم؛ ولما صار ضابطاً عُيّن في سيبيريا حيث اهتم باصلاح أحوال السجون والمنفيين إلى سيبيريا، وتأثر بمنظمات شبه شيوعية وقام برحلات طويلة أدت به إلى منشوريا. ثم ترك الخدمة العسكرية، ودرس الرياضيات في جامعة بطرسبرج كما درس الجغرافية، وقام بتصحيح خرائط شمال آسيا وبأبحاث جيولوجية في فنلندا والسويد. وفي سويسرة اتصل سنة ١٨٧٢ بالحركة العمالية، وبعد عودته إلى روسيا انضم إلى

(١٨٩٠-١٨٩٦) جمعت بعد ذلك في مجلة بعنوان: «التعاون المتبادل: عامل في التطور»، وصار هذا الكتاب أشهر كتب كروبوونكين.

والفكرة الرئيسية التي يدور من حولها الكتاب هي أن التعاون الاجتماعي قانون طبيعي بقدر ما الصراع الطبيعي قانون للطبيعة، وأنه «في جميع الظروف التعاون الاجتماعي هو أعظم مزية في الصراع من أجل الحياة». ومعنى هذا أن «الأقدر على التكيف fittest ليسوا هم الأقوى فردياً، بل الأكثر تعاوناً». والكائنات التي تعرف كيف تتعاون تصبح هي الأكثر عدداً والأسعد حالاً، أما الذين لا يفلحون في التعاون فمصيرهم الانحلال، ولإثبات هذه الدعوى استقرى كروبوونكين أحوال التعاون الإرادي ابتداء من صوره الدنيا في مجتمع الحيوان، ماراً بالقبائل البدائية، والمجتمع القروي، والنقابة المهنية في العصور الوسطى، حتى أشكال الجماعات الحديثة، والأساس في التعاون المتبادل هو الاحساس الغريزي بالتكامل، وهو لا ينشأ من الحب بل على العكس. إنه هو الأساس في الحب. وأبرز كروبوونكين التعارض بين الجماعات الإرادية وبين نظم الدولة والقانون وقال إن هذه الأخيرة تجسد غرائز الافتراس، وتسهل الاستغلال.

والمجتمع الذي دعا إليه يقوم على الجماعات الحرة، التي تكون فيها وسائل الانتاج والانتاج ملكاً مشاعاً للجميع، وفيه يحصل كل فرد على ما يحتاج إليه. وقد أطلق هو على هذا النظام اسم «الشيوعية الفوضوية» في مقابل «الماركسية» التي نظر إليها على أنها تقوم على سيطرة الدولة واستبدادها بكل شيء.

أما الأخلاق التي دعا إليها فتقوم على نفس الفكرة: «التعاون المتبادل». وقال إن ضرورة التعاون بين الأفراد المستتبين إلى نفس النوع، من أجل التعامل مع محيطهم لا بد أن ينمّي فيهم إحساساً بالعدالة. والعدالة تقضي إلى تقدير حقوق الأفراد الآخرين واحترام المساواة. وتؤدي بالفرد إلى التضحية بمصالحه الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وحسن الأخلاق هو وعي نام متطور وشكل بارز لهذا الاحساس بالعدالة. والتطور من التعاون المتبادل، خلال العدالة، إلى حسن الأخلاق هو عملية جوهرية ضرورية للتطور الاجتماعي. والثلاثة: التعاون المتبادل، والاحساس بالعدالة، وحسن الأخلاق هي تجليات لغريزة المحافظة على النفس: والتعاون المتبادل أبسطها وأعمقها جذوراً، بينما حسن الأخلاق هو أعلى هذه التجليات وأقلها توافراً.

١٩١٥ دعا رفاقه إلى الاشتراك في الحرب ضد المانيا، حتى لا يقضى على الديمقراطية والحرية اللتين تجسدهما فرنسا.

وفي سنة ١٩١٧ عاد إلى روسيا. لكنه رفض الاشتراك في حكومة كيرنسكي التي تولت الحكم بعد ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ غداة سقوط النظام القيصري، كما أنه لم يحظ بثقة الفوضويين الروس. ونأى بنفسه عن البلاشفة. وفي السنوات الأخيرة من حياته عمل في سبيل وضع أخلاق. وقد أقيم بعد وفاته متحف باسم «متحف كروبوونكين» في موسكو. لكن الحكومة السوفييتية ألغت هذا المتحف في سنة ١٩٣٨. وكان بين الفينة والفينة يخرج من عزله ليحتج على إجراءات لينين الدكتاتورية.

آراؤه

كان كروبوونكين عدوياً لدوداً لآراء دارون، خصوصاً لمبدأ «الصراع من أجل الوجود» ومبدأ «بقاء الأقدر على التكيف». وعارض هذين المبدأين بمبدأ مصاد هو «التعاون المتبادل». وكما أن دارون زعم أن علم الحيوان هو الذي أدى به إلى القول بمذهبه، فإن كروبوونكين استند هو الآخر إلى علم الحيوان لتفنيد مذهب دارون.

لقد اكتشف في أثناء مقامه في سيبيريا أن «الصراع من أجل الوجود» لا يلعب إلا دوراً ضئيلاً في حياة الحيوان هناك. وبالعكس، لاحظ العديد من الشواهد على التضامن في التعامل مع الطبيعة ومع الإنسان. وملاحظاته عن أحوال الفلاحين والفوزاق في برية سيبيريا قوّت إيمانه بأهمية التعاون. وبعد ذلك، حينما درس تاريخ الطبقة العاملة وأوضاعها في روسيا وفي أوروبا الغربية بهر سيطرة التضامن في داخل النوع الإنساني والحيواني.

وتبلّرت هذه الأفكار تحت تأثير عالم الحيوان الروسي Karl F. Kassler الذي أكد في تقرير أذاعه في سنة ١٨٨٠- على أساس من الملاحظات العلمية الواسعة الدقيقة أن التعاون، وليس التنازع، هو الذي يحدد العلاقات بين أفراد النوع الواحد، ويكوّن العامل الفعال في عملية التطور. فجاء كروبوونكين ويطبق هذه الفكرة على المسائل الاجتماعية، وقرر أن العادة والاتفاق الإرادي، وليس القانون والسلطة، هما اللذان يكوّنان القوى الخلاقة في التاريخ. ولما نشر توماس هكسلي بحثه بعنوان «الصراع من أجل الوجود» في مجلة Nineteenth Century، ردّ عليه كروبوونكين بسلسلة مقالات

وأخته، وظل هو مدفوناً تحت الأنقاض طوال عدة ساعات، كذلك. وأصبح سلفيو إسبانتا Spaventa وصياً عليه وعلى أخيه الأصغر منه، وانتقلا إلى روما ليعيشا في بيت إسبانتا.

دخل بندتو جامعة روما لدراسة القانون. وفي سنة ١٨٨٤ حضر محاضرات أنطونيو لابرولا Labriola في الفلسفة الخلقية. ثم عاد إلى نابلي في سنة ١٨٨٦ عاكفاً على الدراسات التاريخية والتحصيلية. وسافر إلى ألمانيا وإسبانيا وفرنسا وإنجلترا. وألف مقالات تاريخية جمعت فيها بعد بعنوان: «ثورة نابلي في سنة ١٧٩٩». ودعا لابرولا إلى روما في سنة ١٨٩٥، وبدأ يهتم بدراسة الاشتراكية والماركسية، وكان لابرولا من كبار دعاة في إيطاليا آنذاك وواصل كروتشه اهتماماته السياسية في هذا الميدان بين عامي ١٨٩٥ و ١٩٠٠، وكانت ثمرة ذلك مجموعة من المقالات نشرها في سنة ١٩٠٠ تحت عنوان: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي». وفي نفس السنة نشر ثمرة عنايته أيضاً بعلم الجمال وعلم اللغة، في كتاب بعنوان: «المقالات الأساسية في علم الجمال بوصفه علماً ولغويات عامة». وقد أعاد كتابته ونشره في سنة ١٩٠٢ بعنوان: «علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات عامة». وفي نفس السنة تباحث مع جيوفاني جنتيله Gentile من أجل إصدار مجلة متخصصة في الفلسفة، وأعلن عن برنامجها.

في ٢٠ يناير سنة ١٩٠٣ أصدر العدد الأول من مجلة Critica التي سينشر فيها بعد ذلك معظم أبحاثه ودراساته الفلسفية والتاريخية والجمالية.

وفي سنة ١٩٠٦ تعاون مع جنتيله للإشراف على إصدار مجموعة: كلاسيكيات الفلسفة الحديثة - Classici della filosofia moderna لدى الناشر Laterza في مدينة باري Bari (شرقي إيطاليا) وهي مجموعة ستكون ذات أثر عظيم في نشر الفلسفة في إيطاليا، ولا تزال دار لاترزا حتى اليوم من أكبر دور نشر كتب الفلسفة في العالم كله.

وفي سنة ١٩٠٦ ظهر كتابه الشهير: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل».

وفي سنة ١٩٠٨ نشر كتابه: «فلسفة العمل».

وفي سنة ١٩٠٩ نشر نشرة موسعة لكتابه في «المنطق» الذي كان قد نشر منه طبعة موجزة في سنة ١٩٠٥.

والجماعات التي تحقق في التحول من التعاون المتبادل إلى حسن الأخلاق محكوم عليها بالانحلال والزوال.

مؤلفات كروبوتكين

- Paroles d'un révolté. Paris, 1885
- Law and Authority. An Anarchist Essay. London, 1886
- Mutual Aid: A Factor of Evolution. Boston, 1890-1896
- The Conquest of Bread. New York, 1926.
- The Great French Revolution, 1789- 93. 2 Vols. New York, 1927
- Memoirs of a Revolutionist. 1898- 99; Boston, 1930.
- Ethics: Origin and Development, 1922; engl. tr. New York, 1924.

مراجع

- James Joll: The Anarchists. Boston, 1964.
- Max Nettlau: Der Anarchismus von Proudhon¹ zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859- 1880. Berlin, 1927.
- George Woodcock and Ivan Avakumovic: The anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin. London and New York, 1950.
- James Guillaume: L'Internationale. 4 vols. Paris, 1905- 10.
- Joseph Ishill: P. Kropotkin: The Rebel, Thinker and Humanitarian. New Jersey, 1923.

كروتشه

Benedetto Croce

فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبي إيطالي.

ولد في ٢٥ فبراير سنة ١٨٦٦ في Pescasseroli بالقرب من نابلي ودرس في أحد المعاهد الدولية بهذه المدينة الأخيرة. وفي سنة ١٨٨٠ بدأت أزمته الدينية. وفي ٢٨ يوليو سنة ١٨٨٣ حدث زلزال في Casamicciola راح ضحيته أبواه

وفي سنة ١٩١٠ نشر كتابه: «مشاكل في علم الجمال».

وكان كروتشه شديد الإعجاب بفيلسوف التاريخ الإيطالي في القرن الثامن عشر جان باتستا فيكو Vico ويشعر بواشجة قربى فكرية بينه وبينه، فأصدر عنه في سنة ١٩١١ كتاباً بعنوان: «فلسفة جان باتستا فيكو».

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ شرع في كتابة أبحاث ستجمع بعنوان «نظرية كتابة التاريخ».

وفي سنة ١٩١٣ أصدر كتاباً صغيراً في علم الجمال اشتهر وانتشر انتشاراً واسعاً، وعنوانه: «جوهر مبادئ علم الجمال»، Breviario di Estetica.

وفي سنة ١٩١٥ أصدر كتابه: «دراسة التاريخ في إيطاليا منذ مستهل القرن التاسع عشر حتى اليوم».

وفي سنة ١٩٢٠ صار وزيراً للمعارف، وواجه مشكلة إصلاح التعليم الثانوي وتعليم الدين في المدارس، وذلك في وزارة كان يرئسها Giolitti. فلما سقطت هذه الوزارة في ٤ يوليو سنة ١٩٢١، وتلتها وزارة Bonomi ترك الوزارة وعاد إلى نابلي.

وتولى موسوليني الحكم في أكتوبر سنة ١٩٢٢ فأثر كروتشه الانتظار والترقب وكان زميله القديم جيوفاني جنتيله قد صار وزيراً للمعارف في حكومة موسوليني وتقدم إلى البرلمان بمشروع لإصلاح التعليم الثانوي فدافع عنه كروتشه.

لكنه في سنة ١٩٢٥ بدأ يعارض الفاشستية فاشترك مع المثات من المثقفين المعارضين للفاشستية في توقيع بيان ضد النظام الفاشستي، وذلك في أول مايو سنة ١٩٢٥.

ومنذ ذلك التاريخ وحتى سنة ١٩٤٣ ظل يعارض في صمت وحذر النظام الفاشستي، لكن موسوليني تركه وشأنه ولم يمسسه بأي سوء طوال هذه الفترة، وتركه حراً في نشر انتاجه وإصدار مجلة La Critica. وكروتشه بدوره لم يسعى استغلال هذه الحرية، فلم تصدر عنه مقالات مضادة للفاشستية ولم يشترك في أي نشاط معارض.

وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كتابه عن: «الشعر» La Poesia.

وفي سنة ١٩٣٨ أصدر كتابه: «التاريخ بوصفه فكراً

وبوصفه عملاً».

وفي سنة ١٩٤١ أصدر كتابه: «طابع الفلسفة الحديثة».

ولما سقط الحكم الفاشستي في جنوب إيطاليا وقبض على موسوليني سنة ١٩٤٣ نهض كروتشه للاشتغال بالسياسة من جديد، وراح يعيد تكوين الحزب الليبرالي المنحل، وأخذ يلعن النظام الفاشستي الراحل، وكان الحلفاء قد احتلوا جنوب إيطاليا بقيادة الجنرال الأمريكي W.J. Donovan.

وفي ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ تكونت أول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد احتلالها وعقدت أولى جلساتها في سالرنو، واشترك في تشكيلها كروتشه، واسفورتسا Sforza ورودينو Rodino والزعيم الشيوعي تولياتي Togliatti - بوصفهم وزراء بدون وزارات. لكنه ما لبث في ١٤ يوليو سنة ١٩٤٤ أن استقال من الوزارة.

بيد أنه في الفترة ما بين ١٩٤٤، ١٩٤٧ كان رئيساً للحزب الليبرالي Partito Liberale وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٤٧ استقال من رئاسة هذا الحزب.

وفي سنة ١٩٤٩ أصدر كتابه: «فلسفة وتاريخ».

وفي سنة ١٩٥٢ نشر آخر كتبه بعنوان: «أبحاث عن هيجل وإيضاحات فلسفية».

وتوفي كروتشه في مدينة نابلي في العشرين من شهر نوفمبر سنة ١٩٥٢.

فلسفته

تنعت فلسفة كروتشه بأنها «تاريخية مطلقة» storicismo assoluto ويمكن تلخيص المعاني الأساسية في هذه الفلسفة فيما يلي:

١ - لا توجد حقيقة بخارج العقل الإنساني، ولهذا فإن الموضوع باطن في الذات. والعقل نظر وعمل.

٢ - لا ينفصل الفرد عن الحقيقة الكلية، بل هو تجسيد لها. «والفرد، مهما يفكر أو يفعل، فإنه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الإلهي يتم في داخل ذاته».

٣ - وتطور العقل لا يسير على خط، بل على شكل دورات: دورة وعودة دورة على نحو ما ذهب إليه جان باتستافيكو. فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل، ثم من

١ - لا يقوم الفن في مضمون معين، ولا في شكل محدد بالذات. فما يكون الجمال في الأثر الفني ليس معناه الأخلاقي أو الديني أو التمتع التي يجلبها للمشاهد. كذلك لا يوجد شكل جميل - أو قاتل أو انسجام - بدون مضمون. وإذا لا يقوم الجمال الفني في هذا المضمون أو ذاك، ولا في هذا الشكل أو ذاك، وإنما يقوم في الرابطة بين المضمون والشكل معاً.

٢ - وهذه الرابطة تقوم في العاطفة والخيال معاً. إنها تركيب قبلي للعيان الجمالي الحسي. ولا يوجد موضوع فني خارج الوحدة العضوية بين الخيال والعاطفة. والصورة الحالية من العاطفة هي شكل خاطئ، وكذلك العاطفة بدون صورة هي مادة عمياء.

٣ - كذلك يوحد كروتشه بين الخيال العقلي وبين التعبير عنه، فلا توجد صورة جميلة بدون ألوان ولا خطوط؛ كما لا توجد صورة موسيقية بدون نغمات وتوافقات.

٤ - الفن لا يستغني عن صناعة فنية (تكنيك)، أي أن ثمة صعوبات فزيائية لا بد للفنان أن يتغلب عليها وهو بسبيل التعبير عن العاطفة في عمله الفني.

٥ - الفن لا يتوقف على المنفعة أو اللذة أو الأخلاق أو الدين أو السياسة أو الفلسفة، وإنما هو مستقل بذاته، وإلا لم يكن فناً.

٦ - الشعر هو الدرجة الأولى في الفن، «إنه لغة الأم لكل الجنس البشري» («علم الجمال بوصفه علم التعبير...» ص ٣٠، باريس سنة ١٩٥٨). ولهذا يمكن أن يوجد الشعر، دون أن يوجد النثر، لكن لا يمكن أن يوجد النثر دون أن يكون الشعر موجوداً.

أما في الأخلاق فإنه ينقد مذهب المنفعة الماركسي، كما ينقد الصورية في الأخلاق عند كنت. والحكم الأخلاقي يقرر أن أمراً ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنتسب إما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية.

مؤلفاته

A) Filosofia della spirito:

1. Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale. Palermo, Sandrun, 1902.

الفعل إلى الفكر بيد أنه يتجدد في كل مرحلة. ويستعين هنا بفكرة الميولي والصورة عند أرسطو. فما هو صورة يصير هيولي، في المرحلة التالية، بالنسبة إلى صورة أكمل وأغنى.

٤ - الوحدة والتميز حدان متضايقان: فلا وحدة بلا تميز، ولا تميز بلا وحدة. فوحدة العقل لا تفهم إلا بتنوع الأفكار، وتنوع الأفكار لا يفهم إلا بوحدها في العقل.

ويميز كروتشه في نشاط العقل بين: اتجاه نظري، واتجاه عملي. والأول ينقسم بدوره إلى تخيل، وعقل منطقي. والثاني، العملي، ينقسم إلى اقتصاد، وأخلاق. في الاقتصاد تتجه العناية إلى المصالح الفردية، وفي الأخلاق تتجه العناية إلى خير الناس جميعاً.

والتاريخية هي عند كروتشه القول بأن الحياة والواقع هما تاريخ ولا شيء غير تاريخ. وتقوم التاريخية عند كروتشه على المبادئ التالية:

١ - إنكار بقاء الطبيعة علماً قائماً بذاته.

٢ - الاعتراف بالطابع العقلي للواقع، كل الواقع..

٣ - تفسير العقل على أنه عملية تطورية دياكتيكية، أي عملية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم.

٤ - رفض كل نوع من العلو البعد تاريخي-transcendental denza metastorica وتوكيد محايثة الكون، العقل في التاريخ، وبعبارة أخرى: توكيد الهوية بين العقل وبين التاريخ.

٥ - رد المعركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

والعقل عند كروتشه تطور، والتطور تغلب مستمر على الذات وتجاوز لها، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها. والعقل تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة إيجابية، من داخله تدرج وقائع الطبيعة كما تدرج وقائع الحياة الإنسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية، «والواقع، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة، وهما لا ينفصلان إلا تجريبياً وتجريداً فقط) كله تطور وحياة» (نظرية وتاريخ كتابه التاريخ، ص ١١٨).

وقد اهتم كروتشه بفلسفة الفن وعلم الجمال إيماء اهتمام. وهو يضع للفن الخصائص التالية:

Milano 1971.

- F. Capanna: La religione in B. Croce. Bari, 1965.

- S. Borsari: L'opera di B. Croce. Napoli, 1964.

كلشان

Jean Calvin

مصلح ديني فرنسي .

ولد في نويون Noyon (بمقاطعة بيكارديا Picardie في شمال فرنسا الشرقي) في ١٠ يوليو سنة ١٥٠٩، وتوفي في جنيف (سويسرة) في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤. وكان أبوه مندوبا Procureur كنسياً مكلفاً بالاشراف على ممتلكات الكنيسة في ذلك البلد. وفي سن الحادية عشرة دخل كلية الكاهن Capet-tes في بلده نويون، حيث تعرف الى أبناء أسرة نبيلة في الاقليم هي أسرة Montmor de Hangest ومع بعض ابناء هذه الأسرة انتقل إلى الدراسة في باريس وهو في سن الرابعة عشرة فدخلوا أولاً في كلية المارش Collège de la Marche حيث كان يوجد واحد من أشهر رجال التربية وهو ماتران كوردييه Mathurin Cordier فتعلم كلشان على يديه اللغة اللاتينية، تلك اللغة التي سيكتب بها بعض مؤلفاته: ثم دخل بعد ذلك كلية مونتاجو Montaigu وكانت آنذاك من قلاع الدراسات الاسكلائية المتشددة، مما جعل أصحاب النزعة الانسانية يرشقونها بسهام التهكم والسخرية، فقال عنها رابليه Rabelais إنها «كلية القمل» ومديرها نوثل بدييه Noël Bédier هو الذي عمل على إدانة ارزمس ولوتر وغيرهما من «المراطقة»، وربما كان عنفه في إدانة مؤلفات هؤلاء المصلحين هو الدافع إلى تلاميذه لكي يقرأوا كتبهم! كل حال، أكب كلشان الفتى البافع الطلعة على قراءة كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وبعض مؤلفات آباء الكنيسة، وخصوصاً أوغسطين ويوحنا الذهبي الفم. وبعد أن درس كلشان في كلية مونتاجو أربع سنوات، تركها، وذلك في سنة ١٥٤٨ وفي نفس الوقت دخلها مناضل ديني سينال شهرة واسعة بتأسيسه «لجمعية يسوع» (اليسوعيين) وهو اجناس دي لويولا الذي عاد جريحاً من معركة حصار بنبلونة Panpelune وكُرّس حياته للعداء. ولكننا لا نعلم هل التقى الرجلان، أو تزاملا في الدراسة.

2. Logica come Scienza del concetto puro; 1905; Bari, Laterza, 1908.

3. Filosofia della pratica. Economia ed etica. Bari, Laterza, 1908.

4. Teoria e storia della storiografia Bari, Laterza 1917.

B) Saggi filosofici:

- Problemi di estetica e contributi alla storia dell'Estetica italiana. Bari Laterza, 1917.

- La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza 1911.

- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari, Laterza, 1913.

- Materialismo storico e economia marxista, Palermo, 1900

- Nuovi saggi di estetica. Bari, Laterza, 1920.

- Etica e politica. Bari Laterza, 1931.

- Ultimi saggi. Bari, Laterza, 1935 e 1938.

- La Poësia: introduzione alla critica e storia della poësia e della letteratura. Bari, Laterza, 1936

- La storia come pensiero e come azione. Bari, Laterza, 1938

مراجع

- C. Castellana: B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico. Bari, Laterza, 1936.

- C. Castellano; L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce. Bari Laterza, 1942.

- F. Nicolini: Croce; Torino Utet 1962.

- E. Croce: Ricordi familiari. Firenze Vallecchi 1962.

- M. Corsi: Le origini del pensiero di B. Croce. Firenze. 1951.

- A. Lombardi: La filosofia di B. Croce, Roma. 1946.

- J. Lémierre: l'Esthétique de B. Croce, Paris 1936.

- V. Sainati L'estetica di B. Croce. Firenze, 1953.

- G. Sartori: La filosofia pratica di B. Croce, Firenze, 1954.

- M. Abbate: La filosofia di B. Croce e la Crisi della società italiana. Torino, 1955 e 1967

- M. Bazzoli: Fonte del Pensiero Politico di B. Croce.

لكن أول بادرة تدل على اتجاه نحو اعتناق الإصلاح الديني كانت تنازله عن جريباته *bénéfices* في مايو سنة ١٥٣٤. ومنذ سنة ١٥٣٤ صار من زعماء دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوتر. وصارت حياته في باريس عرضة للخطر، فسافر إلى بازل (سويسرة) مع صديقه النيبيل *Du Thillet* حيث عاش تحت اسم مستعار هو *Marianus Lucanus* فرحب به رجال الإصلاح الديني من أمثال *Oswald, Myconius, Pierre Viret, Heinrich, Bullinger*. وهنا ألف كتابه الرئيسي «نظم الديانة المسيحية» *Institutes*. ونشره باللغة اللاتينية في سنة ١٥٣٦، وسرعان ما لقي نجاحاً كبيراً بوصفه المتن المعتمد لحركة الإصلاح الديني الفرنسي. وفيه عرض رأيه في «الوصايا العشر»، وعقيدة الحوارين، والعشاء الأخير، والطقوس الدينية (مثل التعميد) كما هاجم الطقوس الزائفة، وأضاف فصلاً سادساً عن الحرية المسيحية وسلطة الكنيسة والسلطة المدنية.

وكان الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب، أن الملك فرانسوا الأول، ملك فرنسا، كان يسعى إلى مخالفة أمراء ألمانيا، وأكثرهم كانوا قد اعتنقوا الإصلاح الديني. فأرسل سفيره *Guillaume du Bellay* إليهم ليشرح لهم أن الذين اضطهدهم فرنسو الأول - لأسباب دينية في الحقيقة - لم يضطهدوا لاعتناقهم للبروتستنتية، بل لأسباب سياسية. فأمام هذا الكذب المفصوح، عزم كلغان على الدفاع عن إخوانه في العقيدة هؤلاء الذين اضطهدهم وقتل منهم البعض الملك فرنسو الأول. فألف هذا الكتاب للدفاع عن العقيدة البروتستنتية التي من أجلها اضطهدوا وعذبوا وأحرقوا.

وكان هذا الكتاب كتاب حياته، أعني أنه ظل طوال حياته يفتح فيه ويزيد ويعدل خلال طبعاته المتوالية. لقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٥٣٦ على هيئة كتاب صغير الحجم مؤلف من ستة فصول، يسهل تداوله خفية. أما في طبعة سنة ١٥٦٠ فقد تضخم جداً وصار مؤلفاً من ثمانين فصلاً ومقسماً إلى أربعة أقسام. ويتبين نمو الكتاب من عدد فصول مختلف طبعاته: ففي طبعة سنة ١٥٣٦ ٦ فصول، وقد طبعت في بازل وباللغة اللاتينية، والطبعة الثانية، اللاتينية أيضاً، طبعت في استراسبورج في سنة ١٥٣٩، وتقع في ١٧ فصلاً. وقد قام كلغان هو نفسه بترجمة كتابه من اللاتينية إلى الفرنسية، وصدر في لغته الفرنسية هذه - استناداً إلى الطبعة

وكان أبو كلغان قد أراد أن يتخصص ابنه في دراسة اللاهوت، لكنه غيّر بعد ذلك رأيه وأراد منه دراسة القانون، فدخل ابنه في كلية القانون في أورليان حيث كان يعلم أستاذ قانون ممتاز هو بيير دلتوال *Pierre de l'Estoile* وفي خريف سنة ١٥٢٩ انتقل إلى بوج *Bourges* لمواصلة دراساته في القانون على القانوني الإيطالي اندريا التشياني *Andrea Alciati* وأول ما نشر من كتابات كلغان كان مقدمته لكتاب ألفه *Nicolas Duchenin* دافع فيه عن لنوال *L'Estoile* ضد التشياني وتجديداته. كذلك تعرف كلغان إلى مشيور فولمار *Melchior Wolmar*، أستاذ اللغة اليونانية وكان من المشايخين لمارتن لوتر، وقد بدأ كلغان معه دراسة اللغة اليونانية.

وتوفي أبوه في مايو سنة ١٥٣١ فقطع دراسته في بوج وذهب إلى باريس حيث كان «التعليم الجديد» قد انتشر في مواجهة التعليم الاسكلافي في الجامعة. وهنا واصل دراسة اليونانية، وبدأ تعلم اللغة العبرية.

وفي أبريل سنة ١٥٣٢ نشر شرحه على رسالة الحلم *De Clementia* تأليف الفيلسوف الروماني سنيكا *Seneca* وقد كتبه كلغان باللغة اللاتينية. ولا يكشف في هذا الشرح عن أية نزعة نحو الإصلاح الديني، بل فقط عن اهتمامه بالأدب اللاتيني، وعن ميل إلى المذهب الرواقي. وكانت الدراسات الإنسانية قد بدأت تلقى الرعاية من ملوك فرنسا خصوصاً بتأثير مرجريت دانجولم *Marguerite d'Angouleme*، ملكة ناكار وأخت فرنسو الأول ملك فرنسا الشهير. وحدث أن القي مدير جامعة باريس *Nicholas Cop* خطبة أشاد فيها بلوتر وحرسته وكان كوب صديقاً لكلغان. فأمر الملك فرنسو الأول بمطاردة البروتستنت، واضطر كوب هو وكلغان إلى الفرار من باريس. ولجأ كلغان إلى مقاطعة انجولم *Angouleme* حيث كانت الحرية أوفر ونزل ضيفاً على *Louis du Tillet* وكان كاهناً قانونياً في كاتدرائية ومن أسرة نبيلة، ويملك مكتبة عظيمة أفاد منها كلغان طوال الأشهر العديدة التي أقامها ضيفاً على صاحبها.

أما تحول كلغان من الكتلركة إلى البروتستنتية، وهو تحول مفاجئ - كما صرح كلغان نفسه في «شرح على المزامير» فقد تم على أبكر تقدير في سنة ١٥٢٨ وعلى أكثر التقديرات تأخيراً في سنة ١٥٣٤، وكانت السوربون قد أدانت مؤلفات لوتر، وأحرق أحد اتباع مذهب لوتر وهو *Jean Vallière* بتهمة اعتناقه لمذهب لوتر.

gallus، وقد بقي كلفان في جنيف يعرف بـ «هذا الفرنسي» ولم يحصل على جنسية مدينة جنيف إلا قبل وفاته بأربع سنوات فقط.

وفي البداية أراد أن يظل مغموراً، ومجرد مستشار مغمور لفارل Farel وقيريه Viret. وكان فارل (١٤٨٩ - ١٥٦٥) مصلحاً دينياً سويسرياً درس في باريس، وتحوّل إلى البروتستنتية، وفي سنة ١٥٢٤ دافع في بازل عن ثلاثين قاعدة (أو قضية) بروتستنتية. وبعد أن طرد مرتين من جنيف، عاد إليها مرة ثالثة في سنة ١٥٣٤. وفي سنة ١٥٣٥ أعلن مجلس مدينة جنيف اعتناقه للمذهب الاصلاح الديني. ولكن سرعان ما برز كلفان بسعة علمه في اللاهوت، وبمعرفته بالقانون. وتعاون ثلاثتهم على تنظيم كنيسة اصلاحية في جنيف، ووضع «عقيدة» تبنّاها هذه الكنيسة، وإصدار «أوامر» لتنظيم مجتمع جنيف دينياً. وأدخل كلفان قواعد متشددة في الدين، مما أثار ثائرة أهل المدينة على فارل وكلفان، فقرروا طردهما من مدينتهم. وصدر هذا القرار في ٢٢ أبريل سنة ١٥٣٨.

سافر كلفان إلى استراسبورج. وهنا أرغمه داعية الاصلاح الديني في استراسبورج، وهو Martin Bucer على البقاء وطلب منه أن يعرّي طائفة البروتستنت الفرنسيين الذين لجأوا إلى تلك المدينة فراراً من الاضطهاد الشديد الذي لقوه في فرنسا. كذلك قام كلفان بالتدريس في المدرسة العليا التي أسسها يعقوب اشتورم Sturm في سنة ١٥٣٨. وأصدر الطبعة الثانية المزيّدة من كتابه الرئيسي: «نظم الديانة المسيحية» Institutes، كما أصدر كتابه «تفسير الرسالة إلى أهل روم».

وفي استراسبورج أيضاً كتب «الرسالة إلى جاك سادوليه Jacques Sadolet» وكان هذا الأخير كردينالاً، وسكرتيراً للبابا، وأسقفاً لمدينة كريبترا Carpentras وكان قد كتب إلى أهالي جنيف يدعوهم إلى العودة إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية فاستشار أهالي جنيف أهالي برن Berne (عاصمة الاتحاد السويسري حالياً) في كيفية الرد على دعوة سادوليه، فنصحهم أهل برن بأن يكلفوا كلفان بمهمة الرد. فكتب كلفان الرسالة التي أشرنا إليها.

وفي وسط هذه المشاغل تزوج كلفان، وأنجب من هذا الزواج ولداً واحداً في سنة ١٥٤٢، لكن هذا الولد لم يعيش سوى بضعة أيام.

اللاتينية الثانية - في سنة ١٥٤١، وصارت هذه الطبعة الفرنسية حدثاً أدبياً هاماً في تاريخ الأدب واللغة الفرنسيين. فلأول مرة في تاريخ اللغة الفرنسية يصدر كتاب في اللاهوت باللغة الشعبية، أعني باللغة الفرنسية (وكانت تعتبر آنذاك لغة الشعب بالنسبة إلى اللغة اللاتينية، لغة العلماء). وفي سنة ١٥٤٣ ظهرت طبعة لاتينية ثالثة في ٢١ فصلاً، وقد ترجمها في سنة ١٥٤٥ إلى الفرنسية. وتوالى الطباعات اللاتينية، المتلوة بترجمات فرنسية، بعد ذلك حتى كانت الطبعة اللاتينية الأخيرة في سنة ١٥٥٩ (وترجمت إلى الفرنسية في سنة ١٥٦٠) وهي النهائية وكانت كما قلنا تحتوي على ثمانين فصلاً.

وغداة طبع الطبعة الأولى في بازل سنة ١٥٣٦ سافر كلفان هو وصديقه Du Thillet إلى إيطاليا عند دوقه فرّارا Renée de Ferrare، وهي ابنة ملك فرنسا لويس الثاني عشر.

ثم ترك إيطاليا عائداً إلى بلده الأصلي نوايون من أجل تصفية أملاكه نائياً، ابتغاء أن يستقر بعد ذلك في بلد آمن مثل بازل أو استراسبورج. لكن القدر دبر أمراً آخر.

استمع إليه يقول عن نفسه آنذاك: «لما كان أقصر طريق يؤدي إلى استراسبورج، حيث كنت أود أن أقيم، مسدوداً بالحروب (الدائرة رحاها آنذاك)، فقد قررت أن أمر بجنيف مروراً عابراً لا ألبث فيه أكثر من ليلة واحدة. هنالك فطن أحدهم لوجودي في مدينة جنيف وأخبر الآخرين. وكان مارك يفيض حماسة رائعة لنشر دعوة الانجيل، فبذل كل جهوده للاحتفاظ بي في جنيف، فلما أخبرته بأن لديّ دراسات أريد أن اتفرغ لها، وأدرك أنه لا سبيل إلى اقناعي بالحسنى والرجاء، سأل الله أن يلعن راحتي والهدوء الذي أنشده لدراساتي إذا لم أقبل، في هذه الحاجة الملحة والضرورة الملحة أن أهبّ للنجدة والمساعدة. فأخافني كلماته وهزّت كياني إلى درجة أنني تخليت عن عزمي على الرحيل، لكنني شعرت بخجل جعلني لا أريد القيام بأية مهمة.»

وهكذا اضطر كلفان إلى الإقامة في جنيف وترك الدراسات الهادئة، وإلى خوض المعركة المريعة التي كان يخوضها دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوتر في مدينة جنيف وما حولها. وصارت هذه هي مهمته حتى الموت. ولما سجل اسمه في السجل المدني في مدينة جنيف، نسي الكاتب أن يسجل اسمه، وكتب فقط صفته: «الفرنسي» ille

وبين كلثان مراسلات، وتحول الجدل بينها إلى مناقشات تدور حول معظم العقائد المسيحية، خصوصاً الوهية يسوع، وتعتمد الاطفال. وقد نشر ثلاثين رسالة من رسائله إلى كلثان كملحق بكتابه الثاني «استعادة المسيحية».

ومنذ سنة ١٥٥٠، وذلك في كتابه «مبحث الفضائح»، أدان كلثان آراء سرقت وقال عنها إنها تدمر المسيحية. ويقول قولتير وآخرون إن كلثان هو الذي لفت نظر محاكم التفتيش إلى خطورة «الحاد» سرقت، بدعوى أنه هو الذي حرّض شخصاً يدعى Guillaume de Trie على رفع شكوى إلى ديوان التفتيش في ليون Lyon ضد سرقت الذي كان يعمل آنذاك طبيباً في مدينة فيين Viègne (بالقرب من الإيزير Isère في جنوب شرقي فرنسا). فقبض على سرقت وهو في فيين Viègne وقدم إلى ديوان التفتيش واستجوب في أول يوم، لكنه هرب من سجنه في اليوم التالي: فحوكم غيابياً وأصدر قاضي التفتيش، واسمه Matthieu Ory حكماً غيابياً بإحراق سرقت على هيئة تمثال en effigie هو وكل نسخ مؤلفاته التي استولى عليها. أما سرقت نفسه، بلحمه ودمه وعظامه، فقد ظل يهيم على وجهه في أنحاء جنوبي وشرقي فرنسا طوال أربعة أشهر. وبسبب لا يعلمه أحد ذهب إلى جنيف، ودعاه حب الاستطلاع إلى الذهاب، في يوم الأحد ١٣ أغسطس سنة ١٥٥٣ إلى الكنيسة لسماع موعظة كلثان في كنيسة المادلين بجنيف، فتعرف عليه وبناء على اتهام سكرتير كلثان ويدعى Nicolas de la Fontaine فُقبض عليه بدعوى أنه ملحد وأجريت له محاكمة تولاها قضاة مدنيون، لكن تدخل فيها كلثان خبيراً في الجانب اللاهوتي منها. لكن القضاة كانوا مترددين، فقرروا استشارة الكنائس الأخرى في سويسرة، فجاء جوابها في ١٨ أكتوبر سنة ١٥٥٣ بالاجماع على إدانة سرقت. وفي ٢٦ أكتوبر أصدر مجلس مدينة جنيف قراراً بإحراق ميشيل سرقت. ومن الغريب أن المدافعين عن موقف كلثان الشائن المخزي هذا يزعمون أنه سعى لتعديل الحكم بإحراق سرقت إلى الحكم بقتله بحد السيف!! وكان في هذا الفارق ما يبيض صفحة كلثان المملوطة بالجريمة والعار إلى الأبد! على كل حال أحرق ميشيل سرقت علناً في جنيف، وكان لكلثان الضلع الأكبر في جريمة إحراق هذا الفكر الحر العظيم والطبيب العبقري.

وقد وصف قولتير في كتابه «بحث في الأخلاق» (الفصل رقم ١٣٤) الدور الشائن الفظيع الذي لعبه كلثان في مصرع ميشيل سرقت - فقال:

وفي سنة ١٥٤١ اشترك في المناقشات التي جرت في فرنكفورت وثورمس Worms، والتي دعا إليها الامبراطور شارلكان ليجتمع ممثلون عن الكاثوليك وممثلون عن البروتستنت لمناقشة أمور الدين ابتغاء إعادة توحيد الكنيسة المسيحية، وهي مناقشات لم تسفر عن أية نتيجة إيجابية شأنها شأن كل المؤتمرات «المسكونية» التي عقدت منذ ذلك التاريخ حتى اليوم.

وفي جنيف كانت الأمور قد تحولت لصالح فارل وكلثان، إذ صار لأنصارهما السيادة في المدينة، وطلبوا من فارل أن يدعو صديقه كلثان إلى العودة وتولي وظيفة راعٍ لكنيسة جنيف الإصلاحية. لكن كلثان رفض في البداية، بيد أنه تحت الحاح متواصل من فارل قبل أن يعود وأن يتولى هذا المنصب. فعاد إلى جنيف وأصدر بعض «الأوامر»، ونشر كتابه «العقيدة على طريقة السؤال والجواب لسنة ١٥٤٢ Le Catéchisme de 1542 وهو المسمى عادة باسم «كاتشيسم كلثان».

وهنا نصل إلى نقطة سوداء شائنة جداً في تاريخ حياة كلثان فقد اشتد في الأوامر والنواهي الدينية وتطبيقها حتى صار طاغية مستبداً باسم الدين في مدينة جنيف. وكان لا بد، تبعاً لذلك، من أن يرتكب جرائم شنيعة في حق حرية الضمير عند الأفراد. خصوصاً وقد غالى في القول بالقضاء والقدر السابق.

وأبشع جريمة ارتكبها كلثان في هذا المجال هي أمره بإحراق الطبيب العظيم واللاهوتي المتحرر ميشيل سرقت Michel Servet.

ولد ميشيل سرقت، وهو أسباني، في مدينة تطيلة Tudela (في إقليم أرغون بشمال وسط أسبانيا) في سنة ١٥١١، وعاش فترة طويلة في فرنسا وسويسرة طبيباً ولاهوتياً ملحوظ المكانة. وقد ذُرس الطب في باريس، واكتشف الدورة الدموية في الرئتين. أما في اللاهوت فقد ألف كتابين مهمين هما (١) «في أغلاط التثليث» De trinitatis erroribus (سنة ١٥٣١)؛ و(٢) «استعادة المسيحية» Christianismi Restitutio (سنة ١٥٥٣) وفي هذين الكتابين ينكر عقيدة التثليث كما ينكر الوهية يسوع المسيح. ودخل في مناقشات مع زعماء الإصلاح الديني في موضوع التثليث: فجرى جدل بينه وبين ملانختون Melancton وبوسر Bucer. وجرت بينه

ويقرر كلشان أن جماع حكمتنا يقوم في أمرين: الأول هو أننا بمعرفتنا بالله نحن نعرف أنفسنا. معرفتنا بالله لا تنحصر في تأكيد أن الله موجود، بل تقوم خصوصاً في الإقرار بأن كل حكمة وعدالة وحقيقة فإن الله هو مصدرها، ومنه وحده ينبغي علينا أن نتلقاها. ولهذا يجب علينا أن نقرّ لله بكل فضل ونعمة، وأن نقرّ بأنه يعنى بنا، وأنها على علاقة مستمرة به. فماذا يفيد إله، مثل إله الأبيقوريين، لا يعنى بالبشر، ولا يهتم بهم أدنى اهتمام، بل يظل في تعطل وفراغ دائم؟! ولهذا فإن معرفتنا بالله يجب أن تدعونا إلى حمده، والخوف منه، وإجلاله، وبالجملة إلى تقواه.

وتقوى الله ليس معناها مجرد الخوف منه، بل معناها أيضاً عبادته واطاعته. إن معرفة الله معناها - هكذا يقول كلشان - الإقرار بأنه «أب» لنا، ونحن أبناءه.

ثم يتساءل كلشان: هل معرفتنا بالله فطرية فينا؟

أثير كثير من الجدل في سنة ١٩٣٤ حول هذه النقطة، أي اللاهوت الطبيعي القائل بأننا نعرف الله بالفطرة، بين لاهوتيين سويسريين كبيرين هما اميل برنور Emile Brunner في كتابه: «الطبيعة واللفظ الإلهي» وفيه يقرر أن ثمة نوعاً من المعرفة الطبيعية بالله - وبين كارل بارت Kari Barth الذي ردّ على كتاب برنور بكتاب صغير آخر بعنوان: «كلا! Nein». وفيه ينكر كارل بارت كل معرفة بالله لا تأتي عن طريق الوحي الإلهي، أي عن طريق الله نفسه. وقد تناول هذه المشكلة عند كلشان عالمان آخران هما بيتر بارت Peter Barth (أخو كارل بارت) في كتابه «مشكلة اللاهوت الطبيعي عند كلشان» وبيير موري Pierre Maury في كتاب بنفس العنوان. ويتضح من هذين الكتائين أن كلشان يؤكد بدون أدنى شك أن معرفة الإنسان بالله معرفة فطرية في طبيعة الإنسان. يقول كلشان: «نحن لا نشك مطلقاً في أن لدى بني الإنسان شعوراً بالآلوهية في باطن نفوسهم، وبحركة طبيعته طبع الله في جميع الناس معرفة به. ولا توجد أمة، مهما بلغت من التوحش، ولا شعب مهما يكن غليظاً متوحشاً إلا وهو مقتنع اقتناعاً مغزواً في طبعه أن ثم إلهاً» (الشذرة رقم ٦).

لكن كوننا نملك معرفة بوجود إله، ونستطيع أن نميّز بين الخير والشر تمييزاً يتم بالفطرة قد أفسده ارتكاب آدم للخطيئة الأولى، فقد أفسدت على الإنسان تصوره الفطري الحق للآلوهية، وغطت على ضميره بغشاوة جعلته يسيء التمييز

«حينما كان عدوه (عدو كلشان، وهو سرقت) موثقاً بالأغلال، ظل كلشان يكيل له الشتائم ويأمر بالأساءة إليه بكل وسيلة يلجأ إليها الجبناء حينما يصبحون هم السادة. وأخيراً، بالضبط المستمر على القضاة وباستخدام ما له من ثقة عند من يرشوه، وبالصبح - وجعل الآخرين يصيحون - بأن الله يطلب إعدام ميشيل سرقت، عمل كلشان على إحراق سرقت حياً. واستمتع بعداؤه، وهو (أي كلشان) الذي لو كان قد وضع قدميه في فرنسا لكان قد أُخْرِق هو نفسه، وهو الذي طالما رفع صوته عالياً ضد كل ألوان الاضطهاد».

ونقلب الآن هذه الصفحة الرهيبة الشائنة في حياة كلشان، ونذكر أنه في سنة ١٥٥٩ أسس أكاديمية جنيف، وعُيّن تيودور دي بز Théodore de Beze مديراً لها. وعن طريق هذه الأكاديمية صارت جنيف هي المركز العقلي للبروتستنتية الناطقة باللغة الفرنسية. وتولى فيها كلشان تدريس اللاهوت.

وتوفي كلشان في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤ في مدينة جنيف التي صارت منذ ذلك الحين تقترن روحياً به حتى اليوم، ودفن في مقبرة الـ Plainpalais.

آراؤه الفلسفية

أشار الباحثون في فكر كلشان إلى أنه تأثر بالرواقية، كما يشهد على ذلك شرحه على رسالة «الحلم» لسنكاء كما تأثر بأفلاطون إذ هو يذكره في ١٨ موضعاً من كتابه «نظم العقيدة المسيحية». لكن ربما كان تأثره بالأفلاطونية راجعاً إلى التأثير الكبير الذي كان للقدّيس أوغسطين في تكوين فكر كلشان.

والبعض يحدّد «فلسفته» (إن جاز استعمال هذا اللفظ بالنسبة إلى أفكار كلشان) بأنها تقوم أساساً على إنكار ثلاثة مذاهب:

١ - إنكار مذهب المؤلّثة Déisme، لأنه يؤكد أن الكون يعتمد على الله اعتماداً تاماً.

٢ - إنكار مذهب وحدة الوجود Panthéisme (أو الحلول، بتعبير أدق)، لأن كلشان يؤكد علو الله على الكون وشخصيته المتميزة عنه.

٣ - إنكار حرية الإرادة الانسانية والقول بالقضاء والقدر الشاملين كل أفعال الإنسان.

على البحث في هذا الأمر، لأن أحكام الله هادية سحيقة»
(Calvin: Opusculs, p. 1767).

والأمر الثاني الذي يقوم عليه جماع الحكمة هو معرفة
الإنسان لنفسه بنفسه. ومعرفة الإنسان لنفسه بنفسه مزدوجة:
فهي أولاً معرفة ماذا كان عليه الإنسان في قصد الله في
الأصل؛ وثانياً هي معرفة ما آل إليه أمر الإنسان بعد الخطيئة.

وفيما يتصل بالنقطة الأولى يؤكد كلفان ما أكدته الكتاب
المقدس («سفر التكوين» ١: ٢٧) من أن الله خلق آدم على
صورة الله نفسه. ومعنى هذا أن الإنسان تلقى من الله
الصفات التي تجعل منه شخصاً قادراً على أن يكون على علاقة
مع شخص الله. إنه، أي الإنسان، قادر على أن يكون في
مواجهة الله، وأن يفكر أفكار الله، وأن يحب الله كما يحبه
الله. وللإنسان إرادة تجعله يفعل بحرية ومهارة - ما يريده
الله. إن الإنسان، حين كان في هذه الحالة الكاملة (قبل
ارتكاب الخطيئة الأولى) كان حر الإرادة، ولو كان قد شاء أن
ينال الحياة الدائمة لناها. لكن لأن إرادته كانت سهلة التأثر
بالخير وبالشر، ولأنه كان قليل الصبر والمثابرة، فإنه سقط في
الخطيئة عن نزق وطيش وخفة.

فبعد كلفان إذن أن الإنسان خلق لكيما يكون في انس
ومشاركة مع الله وفي علاقة حية وإياه. لكن فراقه لله بما
ارتكب من معصية وخطيئة قد قذفه بعيداً عن الله وأصابه
بتشويه بالغ.

ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر في حال الإنسان ما بعد
الخطيئة. إن الإنسان بمعصيته قد بُعِدَ عن الله، وهذا البُعد
قد ألقى بالموت في نفسه (أو روحه)، وهذه الحال ستوارثها
ذرية آدم. . . وبنت كلفان الخطيئة الأصلية - خطيئة آدم -
بأنها «فساد وراثي في طبيعتنا». وهذا الفساد شامل لجميع
البشر في جميع الأزمان. يقول كلفان: «كل أجزاء الإنسان، من
العقل حتى الإرادة، من النفس حتى الجسد - كلها دنسة
ومملوءة بالشهوات» (الشذرة رقم ٢٠).

لكن كلفان يؤكد أن هذا الفساد لم ينشأ عن طبيعتنا
الأصلية، وإنما نشأ عابجاً عليها ارتكابها للمعصية الأولى.

لكن ماذا آلت إليه حرية إرادة الإنسان التي كانت له
قبل الخطيئة؟ وهل يستطيع بعد الخطيئة أن يختار هذا أو ذاك؟
ويجيب كلفان قائلًا: إن الإنسان فقد حرية إرادته بسبب

بين الخير والشر. وهكذا لم يعد الإنسان، بعد الخطيئة
الأولى، قادراً على معرفة الله معرفة صحيحة. ولهذا كان لا
يد له أن يسترشد بالكتاب المقدس، وأن تنزل روح الله فينا
لتضيء لنا ما يشهد به الكتاب المقدس.

والله الحق - في نظر كلفان - هو الخالق، باري الكون
وهو الحافظ له دائماً والحاكم لهذا العالم الذي خلقه. . . وهو
يعنى بكل ما فيه، وعنايته تشمل كل جزئيات العالم. وقدرته
ساهرة دائماً لا تأخذها سنة ولا نوم. وهو يحكم السموات
والأرض بعنايته، ويوجه كل شيء بحيث لا يحدث شيء إلا
بحسب ما قدّره وحدّه.

والنتيجة لهذا التصور هي أن الناس سيجدون العزاء في
كونهم لا يعانون شيئاً إلا ما أراد الله لهم.

وقد هاجمه خصومه على أساس أن هذا التصور للقدرة
الإلهية الشاملة لكل ما يحدث في الوجود يؤدي إلى القول بأن
الله هو فاعل الشر في العالم؛ ما دام كل شيء يحدث في العالم
هو من فعل الله وحده. وهو اعترض وجهه إلى كل الذين
أكدوا أن الله فاعل كل شيء. وقد تخلص القديس أوغسطين
من المشكلة بأن زعم أن الشر ليس بشيء، إنه عدم وجود، إنه
عدم. وما هو عدم أو عدم وجود فلا فاعل له. إذن الله ليس
هو فاعل الشر. لكن هذا التخلص لا يفيد، لأن الكتاب
المقدس يؤكد أن الشر أمر إيجابي ترتب عليه نتائج إيجابية
عديدة. إن الكتاب المقدس يقرر أن الشر عصيان لله،
والعصيان أثر إيجابي. وقد صنع القديس توما الأكويني صنع
القديس أوغسطين فقال إن الشر عدم. لهذا لم يشأ كلفان أن
يسايرهما في هذا الزعم، بل أقرّ بالحقيقة الواقعية الأليمة لوجود
الشر والخطيئة. بيد أنه لا يقدم حلاً للمشكلة التي أثارها
خصومه وأشرنا إليها في أول هذه الفقرة. وكل ما فعله هو أن
تبرأ من التهمة قائلًا بعبارة الحادة دائماً: «إنها لفرية دينية
نتنة أن أنهم باني أجعل الله فاعل الخطيئة. صحيح أنني أقر
دائماً أنه لا يحدث شيء إلا بإرادة الله؛ لكنني مع ذلك أؤكد
بأن ما يفعله الناس من شر هو مقود ومحكوم بالحكم السري
لله على نحو يجعله لا يشترك في شيء مع رذيلة الناس.
وخلاصة مذهبي هي أن الله يدبر كل الأشياء بوسائل جميلة
رائعة ولكنها مجهولة لنا وفقاً للأغراض التي يريدها، بحيث
تكون إرادته السرمدية هي العلة الأولى لكل الأشياء.
وأعترف بأن هذا سر غير قابل للفهم: أن يريد الله أمراً لا يبدو
لنا معقولاً ومع ذلك أؤكد أنه ينبغي علينا ألا نحصر كثيراً

يبيع كلثان الاقراض بفائدة بشرط ألا تكون الفائدة ربوية Usuraire وألا يُرهق الفقير وإن يراعى فيه الاحسان والانصاف.

وفي هذه المسألة وأمثالها لا يتقيد كلثان بالمنقول، بل يراعي الظروف الاقتصادية والأحوال الواقعية.

نشرة مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمؤلفات كلثان تحت عنوان: Joannis Calvini Opera quae supersunt Omnia: وأشرف على نشرها Baum, Kunitz et Reuss وصدرت في براونشفايغ Braunschweig (ألمانيا) في الفترة ما بين سنة ١٨٦٣ إلى ١٩٠٠ في ٥٩ مجلداً ضمن مجموعة Corpus Reformatorum.

ونشر مراسلاته التي باللغة الفرنسية: Jules Bonnet: Lettres françaises de Calvin, 2 Vols. Paris, 1864.

مراجع

- Emile Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 volumes. Lausanne et Paris, 1899- 1927.
- W. Walker: (tr. fr.) Jean Calvin, sa vie et son œuvre Genève, 1909.
- J.D. Benoît: Jean Calvin, la vie, l'homme et la pensée. Paris, 1934.
- J. Rilliet: Jean Calvin. Paris, 1963.
- Jean Cadier: Calvin, sa vie, son œuvre. Paris, P.U.F., 1967.

الكليات

Les Universaux

الكلي هو الذي يصدق على كثيرين. والكليات هي الأجناس والأنواع. وقد أثارت الكليات، منذ أفلاطون وأرسطو، مشكلة وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأعيان أيضاً. وهي مشكلة ميتافيزيقية، ومنطقية، وباستمولوجية، بل ولاهوتية معاً.

وهذه المشكلة تثير عدة مسائل، أهمها:

الخطيئة، ولم تعد له حرية، بل صار عبداً serf arbitre ويستشهد كلثان بقول المسيح: «من يرتكب الخطيئة يصبح عبداً للخطأ، لكن إذا حرك «الابن» (= يسوع المسيح) فانك ستكون حراً حقاً» (انجيل يوحنا ٨: ٣٤). لقد كان الانسان حراً قبل الخطيئة، لكنه فقد حريته بالخطيئة. ولن يسترد حريته إلا بفضل من الله وموهبة من لطفه. وإذن فإرادة الانسان أسيرة للخطيئة. والخطيء لم يُسلب إرادته، وإنما سُلِب الإرادة السليمة. وهنا يستشهد أيضاً بكلمة للقديس برنار دي كليرفو. يقول فيها: «الإرادة من طبيعة الانسان، لكن إرادة الشرهي من الطبيعة الفاسدة، وإرادة الخير هي من اللطف الإلهي» (راجع شذرة رقم ٢٨ لكلثان).

آراؤه في الأمور العملية

ولكلثان فتاوى شهيرة في بعض الأمور العملية، ومن أشهرها فتواه في شأن الربا. فنحن نعلم أن الربا محرم في اليهودية، كذلك يقول المسيح: «أقرضوا دون أن تتوقعوا شيئاً في مقابل ذلك» (انجيل لوقا: ٦: ٣٥). وهو نص غامض، لكن الكنيسة في العصور الوسطى جرت على تفسيره بمعنى أنه تحريم للقرض بالربا.

وقد أرسل مواطن فرنسي من برس Bresse اسمه Claude de Sachin يستفتي كلثان في موضوع الاقراض بالربا. فقال كلثان في فتواه إن المسألة صعبة: لأن التحريم التام للإقراض بفائدة معناه فرض قيد أشد مما أراده الله؛ كما أن إباحة الاقراض بفائدة قد يؤدي إلى جشع بلا حدود. ثم إن قول المسيح السالف الذكر لا يعني تحريم الاقراض. وفي مواضع أخرى من «الكتاب المقدس» ليس الإقراض في ذاته هو الممنوع، بل إساءة استعماله. وحتى لو صح أن الاقراض بربا كان محرماً على اليهود، فلا ينهض هذا حجة، لأن أحوالنا - هكذا يقول كلثان في فتواه - السياسية والاقتصادية ليست هي نفس أحوال اليهود. ولهذا ينبغي الحكم على الاقراض بربا وفقاً لقاعدة العدالة والانصاف. وهنا يضع كلثان استثناءات لتحريم الاقراض الربوي، منها: ألا يستغل القرض سوء حالة المقترض الفقير، وألا يضع المقرض شروطاً لا يقبلها هو نفسه لو كان في نفس الوضع الذي فيه المقرض.

وفي بعض شروحه على مواضع من الكتاب المقدس

وإرادتها واحدة. وقد هاجمه القديس أنسلم لهذا الرأي، وقال إن ذلك يقضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة.

ثم جاء بطرس أبيلارد فأخذ أولاً بمذهب روسلان، ولكنه عدّله تعديلاً شديداً باعد بينه وبين الإسميين، وكوّن ما سمي بمذهب «التصوريين» Conceptualisme. بدأ أبيلارد بأن فنّد قول أرسطو إن الكلي يقال على كثيرين، وقرر هو أن لا تصور يحمل على كثيرين، بل كل تصور يحمل على نفسه وإنما الألفاظ هي التي يمكن أن تحمل على كثيرين - ثم يميز أبيلارد بين الكلي وبين حال الشيء: فمثلاً «الإنسان» كلي، وهو ليس بشيء واقعي؛ لكن حال الإنسان شيء واقعي. كذلك: «فرس» لا يوجد، وإنما يوجد «حال فرس» أو «إن يكون فرساً». ولما كان يوجد عدة أفراد يشاركون في «كونهم ناساً» أو في كونهم «أفراساً» فإن هذا الاشتراك يعبر عنه بعلامة صوتية هي اللفظ. واللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. وينتهي إلى القول بأن الكلي ليس إلّا لفظاً دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد المتشابهين في الطبيعة والذين هم تبعاً لذلك في نفس «الحال».

ويأتي درونس اسكوت ليتخذ موقفاً مخالفاً لأسلافه هؤلاء فيقرر أن الكلي نتاج للعقل أساسه في الأشياء. ولهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً محضاً، بل هو مزاج من كليهما. أما أنه ليس جزئياً محضاً فهذا يستنتج من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكاراً عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضرب من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء. وبالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقاً في مختلف الأفراد، يتبدى دائماً وعليه طابع الفردية.

وإلى اسمية روسلان عاد أوكام، فقرر أن الأفراد هم وحدهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرد أسماء وعلامات للدلالة على التصورات التي تولدها الجزئيات في عقل الإنسان. . . والعقل لا يعرف إلا الأفراد وصفاتها، وإن كان قادراً أيضاً على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط، وليس له أي وجود خارج فكر الإنسان.

وفي العصر الحديث أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات وقالوا إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية، percepts،

١-مسألة التصور: طبيعة التصور ووظيفته، طبيعة الجزئي وعلاقته بالكلي.

٢-مسألة الحقيقة: معيار الحقيقة، والتناظر بين القول والشيء.

٣-مسألة اللغة: طبيعة العلاقات وعلاقاتها بالمدلولات.

وقد أثرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، وانقسم المفكرون حيالها إلى مذهبين:

٢-مذهب الواقعية réalisme ومفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه غرضية وفانية.

ب-مذهب الاسمين nominalistes وهم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء. إنها مجرد تجريدات تستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

وعلى رأس مذهب الاسمين في العصور الوسطى روسلان Roscelin. بدأ روسلان تعريف أرسطو للكلي بأنه المقول على كثيرين، واستخلص من هذا التعريف أن الأفراد هم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات (الأجناس والأنواع) فهي مجرد أسماء، ألفاظ تقوم مقام التصورات التي تحمل على كثيرين. فمثلاً اللفظ «إنسان» لا يدل على حقيقة غير النوع الانساني، أي أفراد الناس. إنه إنما يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزيائية للفظ نفسه، أي اللفظ «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت flatus vocis أي انبعاث لصوت؛ وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني الانسان.

وقد طبق روسلان مذهبه هذا على الثالوث المقدس في اللاهوت المسيحي. فما دام الكلي لا يدل إلا على ذات معينة، فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاث ذوات عينية هي أشخاص (أقانيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكد أن ماهو حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. وانتهى من هذا إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس) هم ثلاثة جواهر substances كل منها متميز عن الآخر تماماً، وإن كانت قدرتها واحدة

- J. Wahl: Traité de métaphysique, Paris, 1953, pp. 268-280.

- T. Greenwood: «La notion thomiste de la quantité», in Rev. Univ. Ottawa. 1952, pp. 228- 408.

كُنْتُ

Immanuel Kant

أعظم فلاسفة العصر الحديث

حياته

ولد في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وكان والده سراجاً مجتهداً في عمله، صدوقاً. أما والدته فكانت شديدة التدبير، حريصة على سماع مواعظ فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا ألحقت ابنها بهذا المعهد في سنة ١٧٣٢، واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠؛ ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة ١٧٤٠. وفي معهد فريدريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية، واستظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني الشعرية والنثرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كنوتسن في الفلسفة والرياضيات، ومحاضرات شولتس في علم أصول الدين ودروس تسكه في الفيزياء.

وتخرج كنت في الجامعة سنة ١٧٤٠. فاضطرته ظروفه المالية إلى العمل مربياً خصوصاً في بعض البيوتات. لكنه لما أشرف على الثلاثين قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية، فحضر شهادة الماجستير، وحصل عليها في ١٧٥٥/٦/١٢. وعين مدرساً في الجامعة، فألقى دروساً في المنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات، والقانون الطبيعي، وعلم الأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية. وظل مدرساً خمس عشرة سنة، وأخفقت محاولاته ليكون أستاذاً عدة مرات، إلى أن خلا كرسي المنطق والميتافيزيقا فعين فيه كنت في ١٧٧٠/٣/٣١، واستمر فيه حتى ١٧٩٦/٧/٢٣.

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

١-كلية ٢-جزئية ٣-مفردة ٤-مهملة

فالحكم الكلي هو الذي يتعلق فيه الحمل بكل أفراد الموضوع مثل: كل إنسان فان.

والحكم الجزئي هو الذي يتعلق فيه الحمل بجزء غير معين من الموضوع، مثل: بعض الورد أصفر.

والحكم المفرد هو الذي يكون فيه الموضوع وحدة لا تقبل الانقسام، مثل: سقراط فيلسوف.

والحكم المهمل هو الخالي من تحديد كم الموضوع فيه، مثل: الحساد يعادون.

وفيما بعد الطبيعة يعد «الكَم» أحد المقولات الرئيسية في الوجود، وهو يدل على كل ما يتعلق بالامتداد والقسمة. وهو يتعلق بالمادة والجسم من حيث يقبل التكرار، ولا يتعلق بصفة الجسم أو نوعه.

وهاك بعض التعريفات التي قال بها الفلاسفة على مدى تاريخ الفلسفة:

١ : الكَم تحديد أو بَيُّ للأشياء (أفلاطون).

٢ : الكَم هو الامتداد الذي بواسطته يمكن تقسيم الموجود الجسماني إلى أجزاء متجانسة (أرسطو)

٣ : الكَم هو «شكل forme» الكيفيات الأولية، للأجسام؛ ويمكن أن يصير مقادير لا متناهية وغير قابلة للمقياس (جاليليو ونيوتن).

٤ : الكَم هو تعدد الشيء المتعقل بوصفه وحدة (كُنْتُ).

٥ : الكَم هو تعدد الكيفيات (لبنيتس، هيجل)

٦ : الكَم هو المَعطى الأولي للمادة التجريبية (الفلسفة والفيزياء المعاصرتان).

مراجع

- J.G. Hibben: La Logica di Hegel, tr. ital., Torino, 1910, pp. 93- 116.

- B.Spaventa: Logica e metafisica, Bari, 1911, pp. 225-274.

المحض» فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي، كما سيفعل هيجل. وفي هذا قال في «نقد العقل المحض» (ص ٥٧٧): «إن إثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين، ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينها بهدوء واستخفاف هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدوجماتية، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرير المحب للأذى».

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية. ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد.

لكن كنت لم يكن وضعياً تحريماً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حدّاً للميتافيزيقا الدوجماتية (=التوكيدية) من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه، من ناحية أخرى، كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا. وسعى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الازدواج في عقلية كنت: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يخلي مجالاً للاماني الإنسانية في ميدان الأخلاق.

والتطور الروحي لكنت قد مرّ بمرحلتين متميزتين كل التمايز:

(أ) المرحلة قبل النقدية (ب) المرحلة النقدية

(أ) المرحلة قبل النقدية

وأول اثر لكنت في المرحلة قبل النقدية في نظرية المعرفة هو كتابه: «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥)، وفيه يتجلى انتماءه الواضح إلى مدرسة ليبنتس وولف. وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية، والثاني في مبدأ العلة الكافية، والثالث بحث في مبدئين ناجحين عن مبدأ العلة الكافية.

والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية، سواء في المنهج، وفي الغاية. والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها ستان.

وتوفي في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ودفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كينجسبرج. ثم أنشئ له ضريح في سنة ١٨٨٠، وعلى جدار من جدرانه نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» وهي:

«السوء المرصعة بالنجوم من فوق
والقانون الأخلاقي في باطن نفسي»

وفي سنة ١٩٢٤ أقيم له ضريح جديد. لكن في سنة ١٩٥٠، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية، سُرِق ناووس كنت ولم يعثر له على أثر بعد ذلك.

وقد حيك أسطورة كاذبة عن تنظيم كنت مواعيد عمله اليومي وكأنه ساعة دقيقة.

فلسفته

كان كنت ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحب العلوم الدقيقة. أعني الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل الفيزياء والفلك ونشأة الكون. لكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنظم المعرفة البشرية بعامه.

وفي سبيل ذلك، كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتم بما اهتمام بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والانسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟.

وأدى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات (Begriffe)، أي المعاني العقلية المجردة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو «القوة العليا في النفس» وسيكون من العبث إخضاعه - وهو «السيد الأكبر» - لـ «عماه من العواطف والانفعالات، على حد تعبيره.

وإذا كان كنت قد عني بما سماه «نقائض العقل

وهذه الأقوال الثلاثة، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعة التجريبية.

لقد سعى كنت في هذه المؤلفات الأربعة إلى الأخذ بالتجريبية، لكنه لم يصل فيها بعد إلى التجريبية، لأنه بقي عقلي النزعة في نظريته في التصورات.

وإنما بلغ مرحلته التجريبية فيها تلا عام ١٧٦٣. إذ صار منذ ذلك الوقت يرى أن العلة تركيبية، وبالتالي تجريبية. وصار يؤكد أن التصورات البسيطة والامتالات الأولية ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل، وبسائط الإدراك الجسي- كلها يجب أن ندرکها بواسطة التجربة.

والكتاب الأساسي في هذه المرحلة التجريبية هو: «أحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام ميتافيزيقية» (سنة ١٧٦٦). وفي هذا الكتاب يتساءل كنت: هل فقط النظام الصوري وعدم التناقض في التصورات هو ما يميز الوجود الواعي عن الحلم؟ أو لا يمكن أن يكشف الحلم نفسه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل؛ مثلما توجد أحلام للخيال؟ وينتهي كنت في جوابه عن هذا السؤال إلى بيان أن التجربة هي التي تفيد في معرفة الوقائع، لا البراهين العقلية القبلية، والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية، وبالتالي تركيبية، ولا يستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية، وكان كنت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية. وفي هذا الكتاب أيضاً تبدو عند كنت لأول مرة أهمية «ملكة الغايات» الأخلاقية، فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الإنسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقت عالم آخر، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم.

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث، فيها يبدو، في سنة ١٧٦٩؛ ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم، على خلاف في بيان ذلك شديد بين الباحثين. ذلك أن هيوم نبه كنت إلى مشكلة الكلية والضرورة في الأحكام، وكان كنت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كلتيهما ولكن شك هيوم نبهه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة.

كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين هما:

١- مشكلة التناقض

من الحقائق العقلية الضرورية، فيتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة: الله، بوصفه ينبوع كل حقيقة، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره. وبالمزج والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد.

ويفترض كنت أن الأحكام كلها تحليلية، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع. والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثم هوية بين تصور الموضوع وتصور المحمول. ويعرف كنت مبدأ العلية هكذا: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يحدده.

وفي نظريته عن الله يقول: إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى، فإنه لا مجال بعد لأي تصاعد. ويعترض على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله لأنها تخلط بين المثالي الذهني وبين الواقعي. وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن.

والمؤلفات التي كتبها كنت في عامي ١٧٦٢ و١٧٦٣ تكون ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية النزعة في داخل المرحلة قبل النقدية. وهذه الكتب هي:

- ١- «بيان ما في أشكال القياس الأربعة من محذلق زائف» (سنة ١٧٦٢)
- ٢- «محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية» (سنة ١٧٦٣)
- ٣- «البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣).
- ٤- «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢)

والجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ يتلخص في النقاط التالية:

١- الوجود ليس محمولاً أو تحديداً وتعييناً لأي شيء. ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصورات، وإنما يدرك فقط بالإدراك الجسي.

٢- التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التناقض الواقعي.

٣- كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية.

والمبادئ الصورية لعالم الظواهر اثنان: الزمان، والمكان.

وفكرة الزمان ليست معطاة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلا معاً أو متوالياً، أي عن طريق فكرة الزمان. وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان، بل هو يبيح به. وهكذا فإن فكرة الزمان، كما لو كانت متحصلة من التجربة، سيئة التحديد جداً: سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض، لأنني أجهل معنى كلمة «بعد» إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة، كذلك تكون في حالة معينة الأشياء التي توجد في نفس الزمان.

وفكرة الزمان مفردة، وليست عامة، لأن زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلا على أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو. وفكرة الزمان عيان، ولما كانت متصورة قبل كل احساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات، فإنها ليست عياناً من أصل جسي، بل عيان محض.

والزمان كم متصل، ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون.

والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً، وليس جوهرًا، ولا عرضاً، ولا إضافة (نسبة)، بل شرط ذاتي subjective ضروري. وفقاً لطبيعة العقل الانساني- من أجل التنسيق بين المحسوسات أيًا كانت وفقاً لقانون معين، وهكذا هو عيان محض.

والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أوّل أولية مطلقة.

وبالمثل يقول كنت عن المكان. وسنرى تفصيل قوله في الزمان والمكان في كتابه «نقد العقل المحض».

(ب) المرحلة النقدية

ذلك هو تطور فكر كنت قبل أن يقوم بنقد العقل؛ وقد رأى في سنة ١٧٧٠ أنه لا بد من الفحص عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط. فأكتب على هذا الفحص، ولم يفرغ منه إلا في سنة ١٧٨١، حينما أصدر كتابه الرئيسي: «نقد العقل المحض» (ريچا، سنة ١٧٨١). ومعنى نقد العقل هو الفحص

٢- مشكلة الأصل في كل كلية وكل ضرورة في المعرفة.

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان)، وصورة العقل Vernunft (العلة، الجوهر، الممكن، الضروري الخ) من ناحية أخرى. وكنت مميّزاً حاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن «الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات، أو هو تلقائية المعرفة وهو «ملكة التفكير في موضوع العيان الجسي» بمعونة تصورات (هي المقولات) وأحكام وقواعد. أما العقل Vernunft فهو ملكة الصور (المثل بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية. الذهن يتوجه إلى التجربة الجزئية، أما العقل فيتوجه إلى كل التجربة، إلى المطلق. ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكتان للمعرفة.

وفي سنة ١٧٧٠ ألف كنت ما عرف باسم «رسالة سنة ١٧٧٠» للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها «صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئها». وهذه الرسالة تمثل في تطور فكر كنت، نقطة وصول ونقطة انطلاق في آن معاً: فهي تختتم المرحلة قبل النقدية، وتمهد للمرحلة النقدية وفيها تخطيط للمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد. «وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات، وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة. وشروط المعرفة الحسية ليست بعدد أساس المعرفة الموضوعية كلها، بل هي بالأحرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي، كما هو في ذاته». (ريل: «النقدية الفلسفية» ج١ ص ٢٦٥). و«الرسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية (قطعية) تقريرية خالصة، ويتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كنت. وهذه «الرسالة» تهدف إلى البرهنة على هذه القضية وتنميتها، وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية، وإن كان غير ممكن امتثاله فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً.

ويتميز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويقرّ بوجود كليهما. والعالم المحسوس له شكله ومبادئه، وهو يتضمن وجود عالم معقول، هو عالم «النومينات» noumènes أو الأشياء في ذاتها.

وعلم المناهج المتعالي هو علم تحديد الشروط الشكلية لنظام كامل للعقل المحض.

ومن المعاني التي يميّز بينها كنت: العقل Vernunft، والذهن Verstand. فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الأضيّق: هو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يُدرج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيّاه الذهن. إنه ملكة المبادئ، وملكة استنباط الخاص من العام. أما الذهن فهو ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي. إنه ملكة معرفة بواسطة تصوّرات، معرفة ليست عيانية، بل تصوورية.

لقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطراد وبقين. لهذا تسأَل: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علماً قائماً على أسس يقينية وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفيزياء والفلك والرياضيات؟.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحض» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية: الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فأدعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية الإنسانية، خلود النفس. والثانية قصّرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية، ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية: هي تركيبية لأن محمولاتها غير متضمنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة. فمثلاً: $7 + 12 = 19$: ها هنا حكم تركيبية، لأن 12 غير متضمنة في 7 و 5. كذلك: المثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين: ها هنا حكم تركيبية لأن كون زوايا المثلث تساوي قائمتين غير متضمن في مفهوم

عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة. والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة. فكلمة «محض» يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كليتها، أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة. والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي، الذي بموجبه يتبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين. والمتعالي transcendental هو المتعلق بشروط إمكان التجربة، وبقيعة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها. والمتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه داخل نطاق العقل. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ المعرفة قبلياً، وحدودها.

ويتفرع نقد العقل المحض إلى:

- ١- الحساسية المتعالية
- ٢- المنطق المتعالي، ويشمل:
 - (أ) التحليلات المتعالية
 - (ب) الديالكتيك المتعالي
- ٣- علم المناهج المتعالي.

أما الحساسية المتعالية فهي علم كل مبادئ الحساسية القبلية (أي السابقة على التجربة).

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة الذهن المحضة.

ولما كان الديالكتيك هو منطق «الظاهرة»، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة. إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وفائدته أنه يعين على «تطهير» الذهن.

وفي القسم الثاني من كتاب «نقد العقل المحض» وهو لا يمثل إلا سدس الكتاب من حيث عدد الصفحات. يبحث فيها سماه «النظرية المتعالية للمنهج» أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكلية لنظام تام للعقل المحض.

أ) الحساسية المتعالية:

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها تتأثر بالموضوعات. فبواسطة الحساسية تعطى لنا موضوعات، وهي وحدها التي تزودنا بالعيانات. والحساسية المتعالية هي «علم كل مبادئ الحساسية القبلية».

وتمّ شكلان محضان للعيان الحسي، هما مبدآن للمعرفة القبلية، وهما: المكان والزمان. فما المكان، وما الزمان؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان؟ هل هما مجرد علاقات بين الأشياء، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكف عن البقاء بين الأشياء حتى لو لم تعانين؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلا على شكل العيان، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا، الذي بدوره لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أي شيء؟.

للفحص عن ذلك، لنبحث في المكان:

١- إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمداً من التجارب الخارجية، ذلك أنه لكي نغزو بعض الإحساسات إلى شيء خارجي عيني، ولكي تمثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض -أي ليس فقط بوصفها متمايضة، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة، يجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس. وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال.

٢- المكان امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية، فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان.

٣- وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ الهندسية، وإمكان تركيبها القبلي.

٤- المكان ليس مدرّكاً تصورياً منطقياً، أعني تصوّراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيان محض.

٥- المكان يُمثّل على أنه مقدار لا متناه.

المثلث وهو أنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى.

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أي علم، أعني: كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن علماً بالواقع، وتزوّد الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم؟ وتبين لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التركيبية القبلية.

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين: في الرياضيات، والفيزياء، والميتافيزيقا. ومن هنا انقسم القسم الأول من «نقد العقل المحض» بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى:

أ- الحساسية المتعالية: وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان، وهما شكلان أوليان للحساسية الإنسانية يحددان كل ما يدرك بالحواس.

ب- التحليلات المتعالية: وهي الجزء الأساسي في هذا الكتاب وأصعب أقسامه. يقول كنت في هذا القسم إن الفيزياء قبلية وتركيبية، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص. وهذه التصورات -ويسمّيها: «مقولات»- لا تستخلص من التجربة، بل تتبين في التجربة، ولهذا فإنها قبلية أو محضة وليست تجريبية، ويمكن اكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم. إنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

ج- الديالكتيك المتعالي، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا. لقد رأى أن الوضع ما هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفيزياء. ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها؛ ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى حكم تركيب قبلي حقيقي.

وقد لخص كنت نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة: «كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات (حسية)، وتسير من ثمّ إلى تصورات، وتنتهي بأفكار». وهذه العناصر الثلاثة المتميزة تناظر ملكات النفس وهي: الحساسية، الذهن، العقل. وكل واحدة من هذه الملكات لا تزود بمادة المعرفة، فكلها أشكال خالية، ومجرد وظائف تركيبية. إنما المادة تأتي من المعطيات الحسية الغامضة المشتتة المختلطة.

٣- والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامه.

وفي نظرة كنت أن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة: انه ليس إلا شكل عيانا الباطن والزمان ليس تصوراً تجريبياً، لأن التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التوالي.

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منها تمتع قبلياً معارف مختلفة تركيبية.

(ب) التحليلات المتعالية

التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبليّة إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن . وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية:

١- أن تكون التصورات تصورات محضة وليست تجريبية؛

٢- أن تتشعب لا إلى العيان والحساسة، بل إلى الفكر والذهن؛

٣- أن تكون تصورات أولية متميزة تماماً عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛

٤- أن تكون لوحتها تامة، وأن تشمل على كل ميدان الذهن المحض.

والبحث في هذا ينقسم إلى باين:

١- تحليل التصورات

٢- تحليل المبادئ.

ويقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرف إمكان التصورات القبليّة، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها، وتحليل الاستعمال المحض للذهن، بوجه عام.

ولو صرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام، ونظرنا فقط في شكل الذهن، فنسجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات، على النحو التالي:

١	٢	٣	٤
الكم:	الكيف:	الإضافة:	الجهة:
كلي	موجب	حلي	احتمالي
جزئي	سالب	شرطي متصل	تقريري
مفرد	لا محدود	شرطي منفصل	ضروري

وكنت يسمي ما ذكرناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان. لكن إلى جانبه يوجد العرض المتعالي لتصوير المكان. «وأقصد هكذا يقول كنت بالعرض المتعالي: تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير إمكان معارف أخرى تركيبية قبلية». ولهذا نتائج هي:

(أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها.

(ب) وثانياً أن المكان ليس إلا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أعني الشرط الذاتي للحساسة الذي به يمكن وجود عيان خارجي. ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان، والوجود الممتد الخ إلا من وجهة نظر الإنسان.

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعال:

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما.
٢) والزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. والظواهر لا تُدرك بدون تصور زمان، لكن الزمان يتصور بدون ظواهر. ولهذا فإن الزمان مُعطى قبلي، وفيه وحده يكون ممكناً كل واقع للظواهر. ويمكن أن تزول الظواهر كلها، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول.

٣) وعلى هذه الضرورة القبليّة يقوم إمكان المبادئ الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بدبيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعد واحد: فالأزمنة المختلفة ليست معاً، بل متوالية، بينما الأمكنة المختلفة ليست متوالية، بل معاً.

٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، بل هو شكل محض من العيان الحسي.

٥) ولا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له.

ومن العرض المتعالي للزمان يتبين:

١- أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته.

٢- أن الزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحس الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالنا الباطنة.

أصل جسي، فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة. فإذا زالت العيانات، لم تعد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها.

ولكي تنطبق المقولات على الظواهر لا بد من وسيط هو الخيال؛ ذلك أن الخيال حسي، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائمة في المكان والزمان. لكن الخيال، من ناحية أخرى، تلقائي، ومُنتج، أعني أنه يمكنه، قليلاً ووفقاً للمقولات، أن يخلق اسكيمات، هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها العيانات الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا، أو أن نفكر في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً، أو في الكم دون أن ننصوّه عدداً. الخ.

وتم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات:

- ١- مقولات الكم اسكيمها هو العدد
- ٢- ومقولات الكيف اسكيمها هو الواقعية في الزمان،

الخ.

وتم فرعان من موضوعات المعرفة هما: الظواهر، والأشياء في ذاتها. أما الظواهر فهي «المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات». وكل مظهر هو مظهر للعيان الحسي، فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحسي، بل هي مجرد موضوعات للذهن، أو بعبارة أخرى: مجرد مقولات- فلإنها تسمى «نومينات» أو «مقولات» أو «أشياء في ذاتها». ونحن لا نملك أن نقرر عنها شيئاً، فالنومينا شيء مجهول نفترض وجوده ولا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته.

ج- علم الكون العقلي

أ) نقائص العقل المحض

يسعى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر. وهذه الوحدة هي الكون. والأفكار (الصور) التي يكوّنُها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية.

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات، لأن تصورات العقل ما هي إلا المقولات «وقد امتدّت حتى المطلق». هنالك نجد أن كل ظاهرة تتعين وفقاً لأربع مقولات:

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع، وفُسّر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة. ولكن كنت رد على هذا الاعتراض بأن مَيّز بين الحكم المفرد والحكم الكلي، كما مَيّز بين الحكم الموجب والحكم اللا محدود وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب مثل: النفس ليست مائة.

ووفقاً لأنواع الأحكام، وضع كنت لوحة مقولات، أي لوحة تصورات محضة للذهن تنطبق قليلاً على موضوعات العيان بوجه عام. وهما هذه اللوحة:

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الإضافة:	في الجهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الإمكان
الكثرة	السلب	علة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب، والتي يحتوي عليها الذهن قليلاً، وبفضلها وحدها يكون الذهن محضاً، لأنه بفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان، أي أن يفكر في موضوع ما.

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ: فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط. فمثلاً: الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما. واستنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً، وإما أن يكون متعالياً:

١- فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة، ولا من الذهن المنطقي، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود.

٢- أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبين مشروعية هذه التصورات، كما أن العرض المتعالي في الحساسية قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القبليين.

ولما كانت العيانات الوحيدة الموفرة للذهن هي من

(١) فمن حيث الكم، تكون الظاهرة مقداراً ممتدّاً أو

السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة، أعني فكرة الموجود الواجب الوجود.

ذلك هو نظام الأفكار الكونية. وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجردة لشمول الشروط، فإن «النقد» لا اعتراض له على ذلك. لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار موضوعات قابلة للمعرفة، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة، وعن العلية الحرة أو الموجود الواجب الوجود كما لو كانت ظواهر مُدركة بالعيان. والحق أن العقل - إذ ادعى تجاوز حدود التجربة - فإنه يتورط في والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة - فإنه يتورط في تناقضات لا يخرج له منها؛ ويولد نقائص Antinomien لا يملك حلها، فيقع بالضرورة في الشك، إذا لم يبادر «النقد» فيوضح معنى حدّي النقيضة وقيمتها.

وقد ساق كنت أربعاً من هذه النقائص، هاك خلاصتها:

مركباً في الزمان والمكان. لكن كل زمان وكل مكان محدودان: الأول بالزمان السابق، والثاني بالمكان المحيط. وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة، أعني إلى فكرة مقدار العالم في الزمان والمكان.

٢) ومن حيث الكيف، كل ظاهرة هي حالة لمادة معينة تشغل حيزاً من المكان، وهي، بالتالي، قابلة للانقسام. والعقل، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط، يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة، أعني إلى فكرة العنصر البسيط.

٣) ومن حيث الإضافة فإن كل ظاهرة معلول. والعقل يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعلل، وبالتالي، إلى فكرة علّة أولى.

٤) ومن حيث الجهة، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر. والعقل يتصور فكرة

النقيضة الأولى

نقيض الموضوع

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لا منتهى في الزمان وفي المكان على السواء.

لأننا لو سلمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان خاوٍ قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الخاوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جزء من هذا الزمان يحتوي - أولى من غيره - على سبب يعين وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.

وبالمثل، فإن عالماً منتهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خاوٍ، أعني بعدم محض، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء. إن في المكان حدوداً، لكن المكان نفسه لا محدود.

الموضوع

للعالم بداية في الزمان وحد في المكان.

لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا منتهية من الظواهر قد تمت الآن. لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا منتهية في لحظة معلومة..

وكذلك، إذا كان المكان لا منتهياً، فإنه لما كان المكان ليس إلا التركيب المتتالي لأجزائه، فلا بد من زمان لا منتهى لانجاز هذا التركيب، وحينئذ تقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي.

النقيضة الثانية

نقيض الموضوع

لا مركب هو مؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شيء بسيط في العالم.

الموضوع

كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة.

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسم بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله؛ فهي إذن ليست بسيطة. أما أن نُمَيِّزَ مع لبيتس- بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان- فهذا تحايل يبيّن النقد عدم جدواه. لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية، فيجب أن تخضع- شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك للشرط المشترك بين كل الظواهر وهو أن تُدْرَك في عيان المكان.

ذلك أن التركيب معناه علاقة غَرْضِيَّة وعَرْضٌ يطرأ على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها. ولهذا يمكننا إذن أن نقضي- في الذهن- على كل تركيب. فلنفترض الآن أن الجواهر المركبة ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة، وذلك بأن نقضي- في الذهن- على كل تركيب؛ فهناك لن يبقى شيء فالجوهر المركب يزول إذن إذا لم نُسَلِّمْ بأن للتركيب الموجود فيه حداً، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة. ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإما مركب من بسائط.

النقيضة الثالثة

نقيض الموضوع

لا حرّية، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية.

لنفرض أن ثمَّ عِلَّةٌ حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلة من الأفعال المشتقة؛ إننا بهذا نُدْخِلُ عدم الإحكام في الطبيعة، ونحطّم وحدة التجربة التي تقتضي أن ترتبط كل الظواهر فيها بينها، دون أية ثغرة، بعلاقة المقدمات والتوالي. فيجب إذن الاقتصاد على الضرورة الطبيعية واستبعاد الحرية، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة.

الموضوع

العِلَّةُ المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعِلَّةٍ حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدّ معيّنة تعيناً تاماً، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق، وهكذا إلى غير نهاية. فلا نصل إذن إلى تعيين تام يقتضيه القانون الطبيعي. ولا بد إذن، من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامّة، متنتية، وأن يُبْدَأ بعلة ليست في حاجة إلى أيّ تعيين سابق، أيّ عِلَّة حرة.

النقيضة الرابعة

نقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارج العالم، يكون علة لهذا العالم.

لو كان في العالم موجود واجب الوجود هو جزء منه، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر المحكمة التعين؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود، فلا يمكن أن نتصور أنّ مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري)؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم، فإنه متى بدأ هذا الموجود في الفعل، فإنه يقبل في ذاته بدايةً، فهو إذن في الزمان، في العالم، وهذا يضاد الفرض.

الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علة له.

للممكن أن يكون في العالم شيء ضروريّ أبداً، لما أمكن تفسير التغير نفسه، لأن كلّ تغير هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب). وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم، وإلا لم يستطع أن يعيّن الممكن الذي لا معنى له إلا بالنسبة إليه.

ملاحظات على هذه النقائض:

١- الموضوعات تبحث عن حد أولي لا مشروط: تتوقف عليه سلسلة تأمة من الشروط؛ أما نقائض الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكون شمولاً لا مشروطاً؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً، وفي الثانية لا متناهياً.

٢- «في النقيضتين الأولى والثانية- وتسميان رياضيتين- الموضوعات ونقائضها باطلة كلتاهما؛ لكن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً. وغلطها المشترك هو في اعتبار العالم والمادة أشياء في ذاتها، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلا بقدر ما تؤلفهما تبعاً لعياننا. فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيها لا حق للكلام فيه إلا للذهن. والوهم الديالكتيكي هنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها.

وفي النقيضتين الثالثة والرابعة، الموضوعات ونقائضها صحيحة كلتاهما. فالموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل، في ميدان المعقول، ونقائض الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن، في ميدان التجربة.

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علة تقتضي علة إلى غير نهاية. لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها، فليس ثم تناقض في الإقرار بعلة حرة وموجود واجب الوجود. وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية^(١).

فمثلاً في النقيضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معين بدقة، والآخر يقول بوجود علل حرة. والتصور الأول هو تصور الذهن: ففي الطبيعة كل علة هي معلول. والتصور الثاني هو تصور العقل، إذ العقل يقتضي أن الإنسان- على الأقل- حر، لأنه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله. فنحن هنا بإزاء مستويين: مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يترابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه علية حرة.

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن. فأفعالنا، من حيث تتجلى في عالم الظواهر، تتعين وفقاً لقوانين هذا العالم؛ لكنها حرة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطاق عالم الظواهر. وبهذا الحل نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية. وهو يقوم إذن على التمييز الجوهري بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها.

وبهذا يميز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول. فطابعنا التجريبي نحن ننسب إلى الطبيعة، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية، وبطابعنا المعقول، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً. وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة، بل بالنسبة إلى الحرية. وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية، إذا أقررنا بالمثالية المتعالية، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها. «ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها، لضاعت الحرية إلى غير رجعة» (نقد العقل المحض)، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦.

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها.

٣- البراهين على الموضوعات ونقائضها كلها غير مباشرة، أي أنها لا تفرض نفسها إلا بفضل استحالة نقائضها. فإننا إذا سلمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلفان انفصلاً محكماً، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلو معاً، فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة الحد الآخر. ولما كان هذا المسلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق- كما لاحظ كارل يسبرز^(٢).

٤- والنقائض تظهر حينما يتجاوز فكرنا المُعطى الحسي ويتناول ما ليس مُعطى، وما ليس موضوعاً إلا بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى؛ أو حينما نجوء بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلف كلاً تاماً، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللامشروط، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول

G. Pascal: Pour Connaitre la Pensée de Kant, pp. 96 - 97. Paris, . (١)
Bordas, 1971.

Karl Jaspers: Les grands Philosophes, I I I, tr (r.), p. 76. Paris, 1967. (٢)

فسر الطبيعة، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غايات، تلك أركان أساسية للأخلاق والدين. أما نقائض الموضوعات فتنتزع أو في القليل يلوح أنها تنتزع منا كل هذه الأسانيد.

وفي المقام الثاني، ثم أيضاً فائدة نظرية للعقل. ذلك أننا بالاقرار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نحيط، إحاطة تامة وقبيلة، بالسلسلة التامة للمشروط، وأن ندرك اشتقاق المشروط، لأننا نبداً من اللامشروط؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات، ومن مساوئها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعفينا من الإستمرار في التساؤل إلى غير نهاية. فإنه بحسب النقيضة antithèse يجب أن نصد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه، وشروط الوجود بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى، دون أن نجد أبداً في شيء موجود بذاته، بوصفه الموجود الأول، سنداً لا مشروطاً.

وفي المقام الثالث، ثم ميزة هي الشعبية وهي ليست أقل مزاياء. ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادئ، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يهتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الخط الذي يقود خطواته، بينا على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالارتياح.

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية، أو من جانب نقيضة الموضوع فإنه.

أولاً لن نجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادئ محضة للعقل، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين. والتجريبية يبدو على العكس- أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير. ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميز من العالم، وإذا لم تكن للعالم بداية، وبالتالي إذا لم يكن له خالق، وإذا كانت ارادتنا غير حرة وإذا كانت النفس قابلة للإنقسام وفاسدة مثل المادة، فإن الأفكار الأخلاقية ومبادئها تفقد كل

السلسلة، اللامشروط) موضوعاً للذهن مزوداً بحقيقة موضوعية. «فهذا التجاوز- كما يقول كنت- من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض وكنت يميز الذهن، الذي يمكن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معينة مضموناً مستمداً من العيان الجسدي- يميزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل، وبكل الكون. إن الذهن لا يقدم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية، أما العقل فيرغب إلى الشمول والاستقصاء، والذهن هو القدرة التي للمقولات للانطباق على موضوعات معينة، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي، غير معين- والعقل يضع- وله الحق- فكرة السلسلة التامة تماماً لشروط ما يكون في الواقع تجربتنا العيانية. لكن ما يقدم لنا على هذا التحول ليس إلا فكرة (صورة)، لا موضوعاً. وهو يخطئ حينما يجعل من العالم موضوعاً. إن العالم ليس موضوعاً، وكل الموضوعات توجد فيه. أما العالم فصورة (فكرة) حقيقية»^(١).

وبعبارة أبسط: لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة، لا في الواقع ولا في الخيال. ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلا بواسطة العقل، ولكن ذلك لا يعني أن ثم موضوعاً يقابل تمام السلسلة. ومن هنا ثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتمام السلسلة.

٥- الموضوعات لها فائدة عملية، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الدوجماتيقيون، إذ هي تتصل بأرائهم في النفس، والحرية، وإثبات الله. أما نقائض الموضوعات فلها فائدة نظرية خصوصاً، وميزتها أنها تبقى العقل في ميدان التجربة، ومن هنا قال بها التجريبيون، لكن ليست لها فائدة عملية.

يقول كنت عن مزاياء الموضوعات thèses بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتيكية:

«في المقام الأول هناك فائدة عملية، يسعى إليها طوعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإن للعالم بداية، وأن ذاتي المفكرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة)، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق

موجود أعلى كافٍ لكل شيء، وهو عقل أعلى - نقرها دون تناقض، فسيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن نحدد هذا التصور بدقة، من جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما يتسبب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير)، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادة، سواء كانت ملحدة أو مؤمنة أو مشبهة بالإنسان: وهذا أمر من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع». («نقد العقل المحض» ط ١ ص ٦٤٠-٦٤١، ط ٢ ص ٦٦٨-٦٦٩).

وتلك ستكون النتيجة التي سيتهي إليها «نقد العقل العملي»: إذ سيقدر أن قانون الواجب وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يتمثل ويخضع.

الأخلاق

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق عند كنت.

ولكنني في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

١- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٨٥

٢- «نقد العقل العملي»، سنة ١٧٨٨

٣- «ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٩٧

ولنبداً بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق. إنه يقصد من الميتافيزيقا هنا: المعرفة القبلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. تتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية؛ ولا من عادات الناس وأعيانهم، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا يعلم الإنسان. ذلك أن معطيات علم النفس هي من الغموض والتشعب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة وفيها خلط بين المبادئ وبين الأحوال الجزئية، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والعواطف الخاصة. وأفة المذاهب التي تريخ إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية، أو بالظروف التي يعيش فيها

قيمة وتنهز مع الأفكار المتعالية التي تؤلف أسنادها النظرية.

وفي مقابل ذلك فإن التجريبية تقدم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يُعَد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية. وعنده أن الذهن يحول دائماً في ميدانه الخاص، أعني في ميدان التجارب الممكنة، ويمكنه أن يبحث عن قوانينها ويوسع بفضلها معارفه الوثيقة البينة إلى غير نهاية.

د- اللاهوت النظري

وفي باب اللاهوت النظري ينقد كنت البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي:

البرهان الفزيائي اللاهوتي، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الانساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر- وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً، ولن يكون الله حقاً؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أعلى.

لكنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فلاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلنا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي «النقد» الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجمائيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض.

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله، ذلك أن له فائدة سلبية مهمة: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المثالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود

الذاتي. «كل ما في الطبيعة يعمل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل (= الانسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة عن القوانين، أي وفقاً لمبادئ» (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، مجموع مؤلفات كنت جده ص ٤١٢). والواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراماً للقانون. لكن ما هو هذا القانون الذي يجب علينا احترامه؟ إن الصفة المميزة الجوهرية لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي، هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله.

والتجربة لا تفيد في وضع مبادئ الأخلاق، لأنه من المستحيل أن نعثر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق. يقول كنت: «من المستحيل تماماً أن نقرر، بالتجربة وبيقين كامل، حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب» (مجموع مؤلفات كنت طبعة هارثشتين جده من ٢٥٤-٢٥٥). ومن هنا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامه، لا قوانين الطبيعة الانسانية.

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقاً ليس فقط بالنسبة إلى الناس، بل وأيضاً بالنسبة إلى الكائنات العاقلة بعامه. «ومثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية، المعزولة تماماً، غير المزوجة بعلم الانسان، ولا باللاهوت، ولا بالفيزياء، ولا بما فوق الفيزياء، ولا بالصفات المستسرة» (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية). ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معرفة يقين، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالإنجاز الفعلي لأوامرها. لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بعامه، حين يكون هذا الامتثال محضاً غير مزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حسية، له تأثير على القلب الانساني عن طريق العقل وحده (الذي يبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة.

«إن كل التصورات الأخلاقية، محلها وأصولها قبلية تماماً في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة».

والواجب أمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي

الانسان هي أنها لا تملك أن تقدم قواعد متفاوتة العموم، ذاتية، بدلاً من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة.

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع، بل بالعكس تماماً: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتمل، والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة؛ والواقع متغير، والأخلاق تريخ إلى ثابت؛ والواقع نسبي، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كنت فكرة الانسان بوجه عام، محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس، ويضع تصور الانسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الانسانية.

ويبدأ كنت القسم الأول من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» بهذه العبارة الرائعة: «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامه، ليس ثم ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الحرة».

ويقصد من هذه العبارة أن الإرادة الحرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول إن الإرادة الحرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيرة في ظرف، غير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن حذار! أن نخلط بين الإرادة الحرة، وبين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه.

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الحرة يستعين كنت بفكرة الواجب. ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الحرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل بالعكس، لأن الإرادة الحرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول والرغبات. إن الإرادة الحرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الحرة، دون أن تكون في حاجة إلى قمع الميول الطبيعية.

لكن ما هو الواجب؟ وكيف نتعرفه في الأفعال؟ وأي الأفعال خلاق بأن ينعت بهذا الوصف؟

الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ

قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا، فالتناقض فيها واضح. «لأن كلية القانون، التي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأي شيء مع العزم المصمم على عدم رده، ستجعل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها لأنه لن يعتقد إنسان فيها يوعده به، وسيستخر كل الناس من مثل هذه الاقارارات بوصفها إهانات لا جدوى وراءها» («تأسيس...» ج٤ ص ٢٧٠).

المثال الثالث: شخص أوتي قريحةً لو أنها هُذبت وثُقت لأصبح رجلاً مفيداً من عدة نواح. لكنه في حال مسورة، ويفضل أن يستسلم للذات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية، وهي قاعدة تتمشى مع ميله إلى الاستمتاع، تتفق مع ما يسمى باسم الواجب. وستبين له أن طبيعة تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائماً أن تعيش وتبقى، بينما يدع المرء قريحته تصدأ، ولا يفكر إلا في توجيه حياته نحو البطالة، واللذة، وتكثير النوع، وبالجمل: نحو الاستمتاع، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة، أو أن ينغرس فيها هذا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه، بوصفه كائناً عاقلاً، يريد لا محالة أن تنمى كل المكنات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه مُنحها لأنواع عديدة من الغايات.

المثال الرابع: إنسان تسير أموره على ما يرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة، ويمكنه أن يعينهم، لكنه يقول لنفسه: ماذا يعني من هذا؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى السوء، أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص، وأنا لن أسلبه شيئاً مما يملك، بل ولن أحسده، لكنني لا أشعر برغبة في الإسهام بأي شيء في تحسين حاله أو السعي لمعونه عند الحاجة. فإن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فلربما بقي النوع الإنساني في قيد الحياة، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل إنسان كلمات العطف والإحسان، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبات، لكنه يمدح كلياً استطاع إلى الخداع سبيلاً، ويتاجر بحقوق الناس أو ينتهكهم من نواح أخرى. «ولكن، على الرغم من أن من الممكن تماماً أن يبقى قانون كلي طبيعي موافق لهذه القاعدة، فإن من المستحيل مع ذلك أن يريد أن يكون مثل هذا المبدأ صادقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة، لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها، إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان

مباشرة، لا بأفعال جزئية تؤذيها الإرادة، وإنما بالقاعدة Maxime الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل.

والصفة الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي أنه كلي. ويجدد كنت ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: «افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة» («تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» في مجموع مؤلفاته ج٤ ص ٢٦٩).

ويبرهن كنت على صحة هذه القاعدة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمه الواجبات إلى: (١) واجبات نحو الذات؛ (٢) واجبات نحو الغير؛ (٣) واجبات كاملة؛ (٤) واجبات ناقصة.

المثال الأول: إنسان تحالفت عليه المحن والألام فكره الحياة. فهل يحق له أن يتحرق؟ إن القاعدة التي سيثبتها ستكون هذه: حباً لذاتي، فإني أتحرق، لأنني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النعم. فهل يمكن حب الذات، مفهومها على هذا النحو، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا «لأن الطبيعة التي سيكون قانونها هو تدمير الحياة نفسها، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة. وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب». وبعبارة أبسط: من المستحيل أن تصور أن الطبيعة، التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟!.

المثال الثاني: إنسان في ضائقة مالية تدعوه إلى الاقتراض. ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه، لو أن إنساناً آخر أقرضه إياه: لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقرضه. فإن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية: حين أفقر إلى المال، أقترض، وأتعهد برده مع علمي بأنني لن أرده فهل يمكن أن نصير هذه القاعدة، التي أملاها حب الذات أو المنفعة الشخصية،

غايات الآخرين.

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة هي إذن حرية، وليست قسراً.

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة Autonomie.

وهذا يقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية.

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً على النحو التالي: الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

فإذا انتقلنا من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» إلى «نقد العقل العملي» وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناوله لهذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كنت قصد به «نقد العقل العملي» أن يكون نظيراً لـ «نقد العقل المحض»: هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذلك في ميدان المعرفة العملية.

ولهذا سنجتزئ هاهنا بذكر باب رئيسي في «نقد العقل العملي» ليس له مناظر دقيق في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ألا وهو مصادرات العقل العملي.

هذه المصادرات اثنتان، وقد تضاف إليها ثالثة غير محددة بالدقة.

أما المصادرة الأولى فهي خلود النفس.

المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي: خلود النفس.

والداعي إلى وضعها هو أن «تحقيق الخير الأسمى في

بحاجة إلى الحب والعطف عليه من الآخرين، لكنه سيحرم نفسه بنفسه من كل أمل في الظفر بالمساعدة التي يرجوها، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن إرادته هو» (الكتاب نفسه).

المبدأ الثاني: افعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك، دائماً وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة.

ويطبق كنت هذا المبدأ أو الأمر العملي المطلق على نفس الأمثلة الأربعة التي سبق أن ذكرها. وأوردناها منذ قليل. فيما يتعلق بالمبدأ الأول، على النحو التالي:

المثال الأول: الانتحار: فبالنسبة إلى من يفكر في الانتحار، فإنه يتساءل: هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها؟ وهنا يجد أنه، كليا يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وعذاب، سيستخدم نفسه الإنسانية وسيلة للتخلص من الآلام. وهذا يخالف المبدأ المذكور، لأنه يقول إنه لا يجوز للمرء أن يعامل الإنسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة. ولهذا لا يجوز له أن ينتحر.

المثال الثاني: التعهد بسداد الدين: إننا حين نأخذ المال من الآخرين متعهدين كذباً بسداده، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل، لا غايات. وهذا الإهدار لمبدأ الإنسانية لدى الآخرين يتضح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم.

المثال الثالث: تثقيف المواهب الذاتية: ولا يكفي فقط أن يناقض الفعل الإنسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها، بل يجب أيضاً أن يكون على وفاق مع الإنسانية في شخصنا. وفي الإنسانية استعدادات لمزيد من الكمال تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الإنسانية في الشخص الذي هو نحن. وإهمال هذه الاستعدادات ربما يتفق مع المحافظة على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع إكمال هذه الغاية.

المثال الرابع: الواجبات نحو الغير: إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي سعادتهم. صحيح أن الإنسانية يمكن أن تبقى إذا لم يُسهم أحدٌ في سعادة الآخرين، في الوقت الذي يمتنع فيه من إيذاهم عن قصد وإصرار، لكن هذا ليس إلا وفقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد، قدر ما يستطيع، في تحقيق

المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى، خلود النفس، يجب أن تجرّ أيضاً إلى مصادرة ثانية هي وجود الله . الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة.

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائنٍ عاقلٍ تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسعى إليها، وأيضاً الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة. والقانون الأخلاقي، بوصفه قانوناً للحرية، يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا. ولكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. وإذن فلا يوجد في القانون الأخلاقي- أي مبدأً للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علة لتلك الطبيعة. ولا يمكن- بالنسبة إلى سعاداته- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئ العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، تصدر على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً: إذ علينا أن نسعى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً). وهكذا نحن نصادر على وجود علة لكل الطبيعة، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط، أي للانسجام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل وأيضاً مع امتثال هذا القانون من حيث أن الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأ معيناً، أي مع نيتهم الأخلاقية. وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها علية متفقة مع النية الأخلاقية. ولكن الموجود القادر على الفعل وفقاً لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل)، وعلية مثل هذا الكائن- وفقاً لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته. وإذن فالعلة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو بالعقل والارادة علة، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله . وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمد (من أحسن عالم) هي في

العالم هو الموضوع الضروري للإرادة التي يمكن أن تتعين بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادئ العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري أن نقر بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس؛ وتبعاً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا يتفصل عن القانون الأخلاقي، هو مصادرة للعقل المحض العملي^(١).

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم مستمر إلى غير نهاية ذات فائدة جلي، ليس فقط من أجل تلافي عجز العقل النظري، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين. وبدون هذه المصادرة، فإننا سنكون بين إحدى خصلتين: فإما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسته، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجو والكامل لقداسة الإرادة. وبالنسبة إلى الكائن العاقل، ولكنه فان، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سلم الكمال الأخلاقي.

لهذا لا أمل للكائن العاقل الثاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا؛ وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهي أمر لا يحيط به إلا الله .

(١) وقد العقل العملي، ط ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ ص ١٣١ - ١٣٢ من الترجمة الفرنسية

منطقيين في سلوكهم حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقعوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (بما في ذلك العفة والاعتدال في الشهوات)، وهي سعادة حقيرة وتفتאות بحسب الظروف، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها. أما الرواقيون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العملي الأعلى، وهو الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى. لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قانونهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية للإنسان، الذي سمّوه: الحكيم، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية، بل وأيضاً وخصوصاً لم يشاءوا أن يقرّوا بالعنصر الثاني للخير الأسمى، وهو السعادة، كموضوع خاص بملكمة الرغبة الإنسانية. لقد جعلوا من حكمهم نوعاً من الإله، دون أي اعتبار للطبيعة فاضلين إياه معرضاً، لا خاضعاً، لمصائب الحياة وشروها، ومتصورينه في نفس الوقت متحرراً من الشر. وهكذا طرحوا ظهرياً العنصر الثاني في الخير الأسمى، وهو السعادة الشخصية، واضعين إياها في الفعل وفي الرضا عن النفس، وبهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير؛ وهو أمر يفنده صوت الطبيعة فيهم.

وهنا يؤوّل كنت المسيحية تأويلاً خاصاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية، حتى لو لم تنظر إليها بعد على أنها مذهب ديني، ترضي تماماً مطالب العقل العملي. ذلك أنها تأمر ببطهارة الأخلاق، وتعلن في الوقت نفسه أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلّا إلى الفضيلة، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون احتراماً له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة. فهي إذن ترى من الضرورية التقدم اللانهاي نحو القداسة، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا، ولا يمكن أن نظفر بها إلا في حياة أخرى، نحن نرجوها.

لكن اليس في هذا عودٌ إلى الأخلاق اللاهوتية، أي التي تتلقى أوامرها من سلطة خارجية؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جعله كنت جوهر الإرادة الأخلاقية؟

ويجب كنت على هذا الاعتراض بأن «المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً» (وبالتالي: تشريعاً خارجياً)، بل هو

الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله. ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى، وبالتالي ليس فقط حقاً Befugnis، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة كحاجة بالواجب: أن نفترض إمكان هذا الخير الأسمى الذي من حيث أنه ليس ممكناً إلّا بشرط وجود الله. يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله^(١).

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي أنها حاجة، وأنها ليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً، إذ الإقرار بوجود شيء ما ليس واجباً، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري، فلا يدخل في باب الواجب، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي، لأنه من مجال الأخلاق.

كذلك تبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الإقرار بوجود الله كأساس لكل الزام بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلّا بافتراض وجود عقل أعلى. وفالإقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمر مرتبط بالشعور بواجبنا، وإن كان أمر الإقرار به يتسبب إلى العقل النظري^(٢).

وهذا هو السرّ هكذا يشرح كنت في إن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الامكان العملي للخير الأسمى: ذلك أنهم اتخذوا من استعمال المرء لحرية إرادته المبدأ الكافي والوحيد لهذا الإمكان، دون حاجة إلى وجود الله. وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة، وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى. لكن ذلك ليس كل شرط إمكان الخير الأسمى. صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأ باطلاً، هو مبدأ السعادة، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً لميل كل فرد؛ لكنهم كانوا مع ذلك

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ص ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٢٧ ص ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

تكون غير جديرين بها»^(١) ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن «الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين»^(٢).

Weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt

كذلك يتضح أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك «الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة، بفضل خالق حكيم. ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليفة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهاً بالإنسان، أي الرغبة في أن يُمدَّح) قد وجدوا التعبير الأصديق، لأنه لا شيء يمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، أعني احترام أوامره، ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، إذا انضاف إلى ذلك تنويع هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها.

إما أن الإنسان، في ميدان الغايات، هو غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه، وإما أن الإنسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة عندنا، فهذا كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحة فيه، لأن الإنسان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها، بوصفها إرادة حرة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له.

يقول دلبوس: «ليس ثم إذن فساد في روح النزاهة التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان وهو يطيع القانون الأخلاقي؛ وليس ثم في هذا لجوء إلى دوافع أجنبية، مثل الخوف والرجاء، اللذين لو تحولوا إلى قاعدتين لقصيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال. كل ما هنالك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله، مجيئه وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يقتضيه القانون الأخلاقي. وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار. فلنأخذ إذا استطعنا أن

التشريع الذاتي للعقل المحض العملي بذاته، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخلق بأن يجعلنا نراعيها، لا في النتائج المشتقة، بل فقط في تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الآمنة جديرين بالحصول على هذه النتائج»^(٣).

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي. «أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية، لا كجزاءات، أي أوامر اعتبارية عَرَضية صادرة عن إرادة أجنبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى - الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كغاية لجهودنا - إلا من إرادة كاملة (مقدسة وخيرة) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة. وهكذا يبقى كل شيء ها هنا نزهاً ومؤسساً فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادئ، لأنها إذا صارا مبدئين، دمرّا كل القيمة الأخلاقية للأفعال، إن القانون الأخلاقي يأمر بفعل الخير الأسمى الممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي. لكنني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قُدوس وخير، وعلى الرغم من أن سعادتي الخاصة متضمنة في تصور الخير الأسمى، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات)، فإنه ليست سعادتي، بل القانون الأخلاقي (الذي تحدّ بشروط قاسية من رغبتني للاعتماد على السعادة) هو المبدأ المعين للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى. غفلاً لأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وفقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعيينا به إلا

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ص ١٣٨ - ١٣٩ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ص ١٤٠ من الترجمة الفرنسية.

(٣) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ص ١٣٨ من الترجمة الفرنسية.

نقول، بمعنى ما إن الخير الأسمى هو المبدأ المحدد للإرادة، فينبغي ألا نغفل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد. كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة، لأنها تفرض واجبات ولا تقدم قواعد للميل النفعي، ثم إنها تكبح جماح تلك الحاجة اللامحدودة إلى السعادة التي تدفعنا؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى؛ وحينئذ، لكن حينئذ فقط، ومع التحفظات المشار إليها، نصير مذهباً في السعادة مذهباً لا يقدم علماً يقينياً برهانياً، لكنه يبرر أملاً مشروعاً.

وهكذا وعلى هذا النحو تتم الأخلاق في الدين دون أن تناسس عليه أبداً؛ وإذا كان عليها أن تتم في الدين فذلك لأن الإنسان - وهو كائن عاقل وحساس معاً - لا يمكنه أن يحصل وحده بنفسه القدرة على المحافظة إلى غير نهاية على نيته الحسنة ضد القواعد Maximes التي توحى إليه بها حساسيته، ولا خصوصاً القدرة على أن تحصيل، بانجاز الواجب، على اشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقاً. ومع ذلك فإن الأخلاق لا تناسس على الدين، لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين، ولأنه تبعاً لذلك التقرير الأولي لمذهب ديني من شأنه أن يحل برباطة منطقية خارجية الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود وتوكيد (وجود) الله^(١).

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من «نقد العقل العملي» من أن الحرية هي القانون، وهي يقينية مثل القانون^(٢).
فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عاداته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا^(٣)؟
لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقينياً صار بعدها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي.

لهذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦ - ٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن نفهم الحرية بمعنيين:

(١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد،
(٢) والحرية كما يصادر عليها القانون.

هنا إشكال عسير الحل:

المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما: خلود النفس، ووجود الله.

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي؟ هنا إشكال عسير الحل:

فهو في بعض المواضع^(٤) يقصر مصادرات العقل على هاتين. لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون:

(١) فكتور دلبوس. «فلسفة كنت العملية» ص ٤٨٤ - ٤٨٥، ط ٢ باريس سنة ١٩٢٦

(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٤، ص ٥، ص ٢٢٣ - ٢٢٥، ص ٢، ص ٣، ص ١٣٣.

(٣) من الترجمة الفرنسية

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤٦ = ١٤٦ ترجمة فرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٢٥ = ١٣٤ ترجمة فرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ ترجمة فرنسية.

(٤) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ من الترجمة الفرنسية

(٥) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ = ٢ من الترجمة الفرنسية.

(٦) راجع خصوصاً: «نقد العقل المحض» ص ٣٨ من مجموع مؤلفات كنت نشرت هارنتشين

١- أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة، بل قانون به يعين العقل الإرادة مباشرة.

٢- هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل فروض من وجهة نظر عملية لا محالة، ولهذا فإنها لا توسع المعرفة النظرية، وإنما تهيب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك، لتجرؤ على افتراض إمكانها.

٣- المصادرة إيمان محض عملي للعقل. ولهذا تختلف عن الايمان القلبي، لأن فيها عنصراً عقلياً، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومربطة بمصلحة مباشرة للأخلاق. وهذا الايمان يتخذ طابعاً شخصياً: «فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد الله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم - خارج تسلسل العلل الطبيعية - وجوداً في عالم معقول محض، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية. وأنا أتمسك بهذا بشدة، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها مني، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحتي - التي ليس مسموحاً لي بالتخلي عنها - تعين حكمي حتماً»^(١).

السياسة

أبرز ما لكنت في باب السياسة هو مشروعه للسلام الدائم، الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة ١٧٩٥ بعنوان: «نحو سلام دائم، محاولة فلسفية».

وقد صاغ كنت مشروعه هذا على هيئة المعاهدات الدبلوماسية. ويتألف من الأقسام التالية:

أ- ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:

١- لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛

٢- لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛

٣- الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن؛

٤- لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛

٥- لا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة

أخرى؛

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكية التي بها تكون الارادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرع تشريعاً كلياً، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع، انجازها ضد العقبات التي يمكن أن تجيئه من الطبيعة.

وتبعاً لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كنت: «حرية يبرهن عليها القانون»^(٢). وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «يصادر عليها القانون»^(٣)، ولا يتحدث عنها كنت إلا في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الأولى هي «شرط القانون الأخلاقي»^(٤)، والثانية «هي أحد شروط إمكان الخير الأسمى»^(٥)، أي أحد الشروط التي تمكن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى: فإن الأولى واقعة من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي مصادرة من مصادرات العقل العملي. الأولى سلطة مشرعة لارادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون.

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية، بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة، والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلا بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقاً لهذه المبادئ. إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كنت بصراحة: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»^(٦).

الخصائص المشتركة لهذه المصادرات

وتشارك هذه المصادرات الثلاث في الخصائص التالية:

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٨٢ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤١ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ = ص ٢ ترجمة فرنسية

(٤) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٥٧، ٢٤٩ = ص ١١٨، ١٥٢ ترجمة فرنسية

(٥) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» طبعة أكاديمية برلين ١٩٥٨ ص ٤٤٨

(٦) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ - ١٥٣ من الترجمة الفرنسية

مثل أعلى، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائماً هدفاً نهائياً لها: إنه أمل، وليس مجرد سراب، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفرّ منها.

٣- أن مشروعه في السلام الدائم يتّسق مع مذهبه كله: سواء في نظرية المعرفة، وفي الأخلاق. ولا يمكن فهمه أبداً بمعزل عن المبادئ التي قررها «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية».

المراجع

أوسع وأعمق دراسة عن كنت بأية لغة هي كتابنا: «امانويل كنت»، في أربعة أجزاء:

١- «امانويل كنت» ج١: حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي. ٣٧٢ ص. الكويت، سنة ١٩٧٧.

٢- «امانويل كنت» ج٢: «الأخلاق عند كنت»، ويتضمن: مشكلة الميتافيزيقا- الأخلاق- ويقع في ٢٣٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣- «امانويل كنت» ج٣: فلسفة القانون والسياسة- ويشمل: فلسفة القانون - فلسفة السياسة- النزاع بين الكليات الجامعية - فلسفة التاريخ - علم الجمال - ويقع في ٤٤٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٤- «امانويل كنت» ج٤: «فلسفة الدين والتربية». ويقع في ١٧٤ ص. بيروت سنة ١٩٨٠.

أثبات بمؤلفاته

- Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden 1919. 62 S.
- (Kant- Bibliographie.) In: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 3 Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von Max Frischeisen- Köhler und Willy Moog. Berlin 1924. S. 709-749.
- Lehmann, K.H., und Horst Hermann: Dissertationen zur Kantischen Philosophie (Deutsche Dissertationen 1885- 1953) In: Kant- Studien 51 (1959/60), S. 228- 257.

٦- لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام: مثل الاغتيال، دس السم، خرق امتياز منوح، التحريض على الخيانة.

وقد أتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية، وكذلك الأساسية، بتعليق.

ب- ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الإيجابية العامة، الداخلية والخارجية الدولية، لفائدة السلام، هي:

١- يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري؛

٢- القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

٣- القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية.

ج- ملحق أول: يبحث فيه كنت، من الناحية الفيزيائية والمادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

د- ملحق ثان: يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحق في تنوير الدولة والحاكمين فيها يتعلق بالأمور السياسية. وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦.

هـ- ضمیمة تتناول: (١) الخلاف بين الأخلاق والسياسة؛ (٢) الاتفاق بين السياسة والأخلاق. وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

وكان لكنت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

١- أنه لم يلبجأ إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كروسه وبن Penn والأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائماً عقلانياً ورزانياً.

٢- أنه لم يتعجل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام- وهذا أمر ميسور التحقيق، وقد تحقق فعلاً للمرة الأولى في سنة ١٩١٩ بإنشاء عصبة الأمم، وللمرة الثانية في سنة ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم. والمرحلة الثانية هي: السلام الدائم، وهو

von Leibniz und andere Mechanik in dieser Steitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg 1746.

- Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg. Leipzig 1755.

- Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Königsberg 1755.

- Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755 sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat. Königsberg 1756.

- Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Königsberg 1756.

- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.

- Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763.

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1746.

- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf des Jahr 1763 aufgegeben hat. Königsberg 1764

- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg 1766.

- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Königsberg 1770.

- Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781- 2. verb. Aufl. 1787.

- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können. Riga 1783.

- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Riga 1785- 2. (verb.) Aufl. 1786

- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786.

- Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

- Kritik der Urteilskraft. Berlin, Libau 1790.

- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der

مؤلفاته نشرات كاملة

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bde. Leipzig (Voss) 1838- 1842

(Bd. 11, I: Briefe; Bd. 11 II: Immanuel Kant's Biographie, von Friedrich Wilhelm Schubert; Bd. 12: Geschichte der Kant'schen Philosophie, von Karl Rosenkranz).

- Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 23 Bde. Berlin (Reimer), (später:) Berlin, Leipzig (de Gruyter) 1900- 1955.

(I. Abth. (Bd. 1- 9): Werke; 2. Abth. (Bd. 10- 13): Briefwechsel; 3. Abth. (Bd. 14- 23): Handschriftlicher Nachlass).

Vgl. Gerhard Lehmann, Zur Geschichte der Kant- Ausgabe 1896- 1955. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946- 1956. Berlin 1956. S. 422- 434.

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Vorländer (u. a.). 10 Bde. Leipzig (Meiner) 1911- 1925 (Philosophische Bibliothek. 37- 52. 113. 126)

(Bd. 9, I u. II: Briefwechsel hg. von Otto Schöndörffer; Bd. 10, I: Vorländers Kantbiographie; Bd. 10 II: Cohens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft).

- Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Bueck, Albert Görland, Ben Zion Kellermann, Otto Schöndörffer hg. von Ernst Cassirer. 11 Bde. Berlin (Cassirer) 1912- 1922.

(Bd. 9- 10: Briefe von und an Kant; Bd. 11 (Ergänzungsband): Kants Leben und Lehre, von Ernst Cassirer).

- Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden, (später:) Frankfurt a. M. (Insel- Verlag) 1956- 1964.

- Vorlesungen. Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin (Akademie- Verlag) 1961 ff.

المؤلفات والمحاضرات المفردة الرئيسية

- Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr

Nach handschriftlichen Vorlesungen. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern. Hg. von Max Heinze. Leipzig 1894 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe. 14, 6).

- Eine Vorlesung über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

- Die philosophischen Hauptvorlesungen. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München, Leipzig 1924.

- Opus postumum. Hg. von Artur Buchenau. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1936-1938 (Als Einzelausg. und im Rahmen der Akademieausg. (Gesammelte Schriften. Bd. 21-22)

معاجم

- Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Bearb. von Rudolf Eisler. Berlin 1930. VIII, 642 S.- Nachdruck. Hildesheim 1961 - Erneuter Nachdruck. 1964 (Olms Paperback. 2).

- Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Heinrich Ratke. Leipzig 1929. Vi, 329 S. (Philosophische Bibliothek. 37 b.

مجلة جمعية کنت

- Kantstudien (später: Kant-Studien). Philosophische Zeitschrift. Hg. von Hans Vaihinger; (ab Bd. 7 (1902):) von Hans Vaihinger und Max Scheler; (ab Bd. 10 (1905):) von Hans Vaihinger und Bruno Bauch; (ab Bd. 22 (1918):) von Hans Vaihinger, Max Fricke, Heinrich Köhler und Arthur Liebert; (ab Bd. 29 (1924):) von Paul Menzer und Arthur Liebert; (Bd. 39 (1934):) von Paul Menzer, Eduard Spranger und Martin Löpelmann. (ab Bd. 40 (1935):) von Hans Heyse; (ab Bd. 42 (1942/43):) von August Faust, Hans Heyse, Ferdinand Weinhandl, Günther Lutz; (ab Bd. 45 (1953/54):) von Paul Menzer und Gottfried Martin

reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790.

- Über das radikale Böse in der menschlichen Natur. In: Berlinische Monatsschrift 1792- Einzelausg. 1792.

- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793 - 2. verm. Aufl. 1794.

- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berlinische Monatsschrift 1793.

- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795- 2. verm. Aufl. 1796.

- Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) Königsberg 1797- 2. verm. Aufl. 1798.

- Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Voratz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Jena 1798

- Der Streit der Fakultäten. Königsberg 1798.

- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst. Königsberg 1798- 2. verb. Aufl. 1800.

- Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche) Königsberg 1800.

- Physische Geographie. (Hg. von Gottfried Vollmer.) 4 Bde. Mainz, Hamburg 1801- 1805 Andere Ausg. Hg. von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde. Königsberg 1802.

- Über Pädagogik. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1803.

- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1804.

- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz.) Leipzig 1817.

- Vorlesungen über die Metaphysik. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz.) Erfurt 1821.

- Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790- 1791. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.

Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. XI, 786 S.- 5. Aufl. 1938. XI 805 S.

- Külpe, Oswald: Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907 VI, 153 S. (Aus Natur und Geisteswelt. 146)

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Leipzig 1911. 207 S. (Sammlung Göschen 536. Geschichte der Philosophie. 5)- 4. verb. Aufl. Berlin 1933.

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin, Leipzig 1917. XIII, 475 S. - 3. Verm. Aufl. 1923. XII, 482 S. (Geschichte der Philosophie. 7).

- Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1918 XI, 449 S. (Immanuel Kants Werke. Bd. 11)

- Reiningger, Robert: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München 1923. 313 S. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 27/28).

- Messer, August: Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924 VIII, 335 S.

- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig 1924. XII, 430; VI, 404 S.

- Kayser, Rudolf: Kant. Wien 1935. 289 S.

- Jaspers, Karl: Kant. In: Jaspers, Die groben Philosophen. Bd. 1. München 1957. S. 397- 616- Wiederabdruck in: Jaspers, Plato- Augustin- Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961. S. 179- 398.

دراسات لفلسفته

- Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1860. XXXIII, 595; XXXI, 680 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3. 4)- 4. neubearb. Aufl.: Immanuel Kant und seine Lehre. Teil 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Teil 2: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Heidelberg 1898- 1899. XX, 620; XVI, 640 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. 5)- 6. Aufl. 1928- 1957. XX, 669; XVIII, 645 S.

Vgl. zu den ersten Aufl.: Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig 1869. 40 S.

- Simmel, Georg: Kant Sechzehn Vorlesungen. Leipzig

(ab Bd. 53 (1961/62):) von Gottfried Martin. Bd. 1 ff. Berlin, (ab Bd. 42 (1942/43):) Leipzig, (ab Bd. 45 (1953/54):) Köln 1897 - Iff.

Neudrucke verschiedener älterer Bände. Würzburg 1958 ff.

مؤلفات عن حياته

- Kant- Bildnisse. Mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. von der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Bearb. von Karl Heinz Clasen. Königsberg 1924. 30 S., 20 Taf.

- Vorländer, Karl: Die ältesten Kant- Biographien. Eine kritische Studie. Berlin 1918. 48 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte. 41).

- Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. (1804.) Hg. von Alfons Hoffmann. Halle 1902. XIV, 442 S.- 2. Aufl. 1907. XXVIII, 407 S.

- Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. (1804.) Hg. von Felix Gross. Berlin 1912 VIII, 306 S. (Deutsche Bibliothek).

- Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911. XI, 223 S. (Philosophische Bibliothek. 126).

- Röhrdanz, Günther: Die Stellung Kants in Und zu der Press seiner Zeit. München 1936. 144 S. (Zeitung und Leben 29).

- Stavenhagen, Kurt: Kant und Königsberg. Göttingen 1949. 104 S., 10 Taf.

- Immanuel Kants Letzte Ehrung. Aktenmässige Darstellung von Arthur Warda. Königsberg 1924. 38 S.

عروض عامة لمذهب كنت

- Kronenberg, Moritz: Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 312 S.- 6 Aufl. 1922. X, 331 S.

- Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. XVI, 407 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie. 7) - 8. Aufl 1924. XXIV, 412 S.

- Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant. Die

tische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963. 388 S.

مجموع مقالات

- Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes. Hg. von der Universität Königsberg. Halle 1904. 374 S.

- Jubiläums- Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant. Mit Unterstützung der Kant- Gesellschaft hg. von Max Frischeisen-Köhler und Arthur Liebert. Berlin 1924. XX, 349 S. (Kant- Studien. 29, 1/2).

- Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Hg. von der Albertus- Universität in Königsberg i. Pr. Redaktion: Albert Goedeckemeyer. Leipzig 1924. 270 S.

- Immanuel Kant zum Gedächtnis. Hg. von Paul Feldkeller. Darmstadt 1924. 480 S. (Reichs Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924)

- Kant- Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag. Im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie hg. von Friedrich Frh. von Wieser, Leopold Wenger, Peter Klein. Berlin-Grünwald 1924 S. 161- 461 (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophien. 17, 3)

- The heritage of Kant. Ed. by George Tapley Whitney and David F. Bowers. Princeton 1939. X, 326 S. - Nachdruck. New York 1962.

- A. symposium on Kant. New Orleans 1945. 165 S. (Tulane studies in philosophy. 3)

شروح على بعض مؤلفاته

- Vaihinger, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. Stuttgart 1881- 1892. XVI, 507; VIII, 563 S.- 2. Aufl. Hg. von Raymund Schmidt. 1922.

- Cohen, Hermann: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907. IX, 233 S. (Philosophische Bibliothek. 113).

- Smith, Norman Kemp: A commentary to Kant's «Critique of pure reason». London 1918. LXI, 615 S.- 2. erw. Aufl. 1923. LXI, 651 S. - Nachdruck. New York 1962.

1905. 181 S.- 4. erw. Aufl. München, Leipzig 1918. 212 S.

- Riehl, Alois: Die kritische Philosophie Kants. In: Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1- 2- Aufl. Leipzig 1908. S. 249- 584.

- Cassirer, Ernst: Die kritische Philosophie. In: Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 583- 762.

- Kroner, Richard: Kants Weltanschauung. Tübingen 1914. 91 S.

- Döring, Woldemar Oskar: Das Lebenswerk Immanuel Kants. Vorlesungen. Lübeck 1916. VII, 197 S.- Neue Ausg. Hamburg 1947. 205 S.

- Marcus, Ernst: Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. München 1917. 264 S.- 2. verb. und verm. Aufl. 1920 270 S.

- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921. XIX, 612 S.

- Dühnemann, Eugen: Kant. 2 Bde München 1923- 1924. XI, 558; VII 719 S.

- Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924. XI, 214 S.

- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Cours. Paris 1926. 376 S. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

- Kynast, Reinhard: Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. München 1928. XI, 229 S.

- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930. VIII, 291 S.- 2. verb. Aufl. 1949. 270 S.

- Knittermeyer, Hinrich: Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen 1939. 160 S. (Abhandlungen und Vorträge hg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft. 12, 4)

- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich 1945. 247 S.

- Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959. 163 S. (Erlanger Forschungen. A, 11).

- Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch- Kri-

مراجع

- B. Erdmann: Martin Knutzen and seine Zeit, 1876
- M. von Biéma: Martin Knutzen. Paris, 1908.

كوزان

Victor Cousin

فيلسوف اصطفائي فرنسي، ومحقق نصوص يونانية فلسفية.

ولد في باريس في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٢. وتعلم في ليسيه شارلمان، ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨١١، حيث تأثر ببيير لاروميغير Laromiguière الذي وجهه إلى فلسفة لوك وكوندياك. لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى راوييه-كولار P.P. Royer - Collard، الذي كان متحمساً للفلسفة الاسكتلندية؛ ثم إلى مين دي بيران.

وقام بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا، ثم صار مساعداً لرواييه كولار في كلية الآداب بجامعة باريس في عام ١٨١٥-١٨١٦.

وسافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة، والتقى بهيجل وانعقدت بينهما صلة وثيقة، كما تعرّف إلى شلنج وياكوبي، وذلك في عامي ١٨١٧-١٨١٨.

ولما اغتيل دوق دل بري Duc de Berry وحدث رد فعل في فرنسا ضد النزعة الليبرالية، وكان كوزان من أنصارها، فصل من وظيفته مساعداً في كلية الآداب، في سنة ١٨٢٠؛ كذلك أغلقت مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٢٢.

ولما زار ألمانيا للمرة الثانية في عامي ١٨٢٤-١٨٢٥ قبض عليه في درسدن بتهمة سياسية وسجن لمدة ستة أشهر تقريباً.

وفي هذه الفترة التي حرم فيها من مناصبه، أتم نشر مؤلفات برقلس (١٨٢٠-١٨٢٣) ومؤلفات ديكرات (١٨٢٤-١٨٢٦)، وبدأ ترجمة لمحاولات أفلاطون (١٨٢٢-١٨٤٠).

وفي سنة ١٨٢٨ أعيد له منصبه في جامعة باريس، وألقى محاضرات في الفلسفة حظيت بنجاح شعبي هائل،

- Cornelius, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen 1926. VIII, 152 S.

كنوتسن

Martin Knutzen

فيلسوف ألماني، كان أستاذاً لكننت.

ولد في كينجسبرج في ١٤ ديسمبر سنة ١٧١٣، وتوفي في كينجسبرج في ٢٩ يناير سنة ١٧٥١.

وصار أستاذاً للمنطق وما بعد الطبيعة في جامعة كينجسبرج سنة ١٧٣٤، ثم أستاذاً لفلسفة الطبيعة والرياضيات في نفس الجامعة. ومؤلفاته تنسم بالتنوع والاصطفاء. وكان من بين تلاميذه كننت، الذي كان يقدره كثيراً كأستاذ. وكان رياضياً وفلكياً كما كان فيلسوفاً، وتأثر خصوصاً بديوتن وقلوف. وهو الذي أثار في كننت الاهتمام بالعلم كما وضعه نيوتن.

وفي الفلسفة تأثر بليبنس وقلوف، لكنه كان مع ذلك مفكراً مستقل الرأي. فقد اطرح نظرية الانسجام الأزلي التي قال بها ليبنس، وأخذ بنظرية العلية الفاعلية. وتأثيره في كننت إنما كان في الفترة قبل النقدية من تطور فكر كننت.

أما في الدين فكان كنوتسن يميل إلى نزعة التقوى Pietismus. لكن بتأثير قلوف عدّل كثيراً في رفض اللاهوت الفلسفي أو الطبيعي، الذي كان، أعني هذا الرفض، من الخصائص المميزة لحركة التقوى. وبالجمله فقد حاول المزج بين الروحية التقوية وبين النزعة العقلية عند قلوف. وهذا يتجلى في كتابه «برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي» (سنة ١٧٤٠).

مؤلفاته

- Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, 1740.

«برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي».

- Elementa philosophiae rationalis. 1747

«عناصر الفلسفة العقلية»

- Systema cousarum efficientium. 1749.

والجميل، والخير» (سنة ١٨٥٣) قال إن هذه المشاكل تتوحد في كلّ يشمل ما هو صحيح في الاحساس (لوك)، وفي العقل (أفلاطون)، وفي القلب (لكنه لم يذكر فيلسوفاً للقلب). وأجزاء النفس الثلاثة هذه ليست مستقلة بعضها عن بعض: إذ العقل يحتاج إلى الاحساس والقلب؛ والاحساس يحتاج إلى العقل والقلب؛ والقلب يحتاج إلى العقل والاحساس.

أما نزعتة الاصطفائية فتتجلى في قوله إن المذاهب الفلسفية المختلفة: الحسية، والمثالية، والشك، والتصفوفاً هي إلا أوجه متعددة لحقيقة واحدة.

وفي علم الجمال كان كوزان يعتقد في الجمال المطلق. وكان مثله الأعلى في الأعمال الفنية هو تمثال أبولون الموجود في جناح البلقيدير (في الثايتيكان). ومن رايه أن الفن ليس محاكاة للطبيعة، ولا دعوة أخلاقية، بل هو «رؤية للامتناهي». وعلى الرغم من أن كل الفنون تستخدم المادة، فإنها تشيع فيها «طابعاً مستسراً يخاطب الخيال والروح، ويجرهما من الواقع، ويسمو بهما-طوعاً أو كرها- إلى مناطق مجهولة». وهذه المناطق المجهولة هي عالم الله، عالم المثل الأعلى. وقد تأثر، في نظراته الجمالية، بشنكلمن Winckelmann الذي كان هو الآخر يعتقد أن أبولون بلقيدير هو ذروة الجمال المثالي كله.

لكنه مع ذلك دعا إلى عدم المبالغة في مثالية الأثر الفني، لأن أعمال الفن تخاطب الحواس كما تخاطب القلوب. والمثل الأعلى ينبغي أن يقدم لنا في شكل محسوس، وأن يشر مشاعرنا. ومن ثم انتهى إلى القول بأن الشعر هو أعلى الفنون كلها، لأن قوة الكلمات من شأنها أن تنعش الصور والمشاعر والأفكار في نفس الوقت. ولهذا كان الشعر مزيجاً من الملكات الانسانية كلها.

مؤلفاته الرئيسية

- De la Métaphysique d'Aristote, 1835.
- Cours de philosophie professé... pendant l'année 1818... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, 1836.
- Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle, 4 vols. 1839- 42.
- Des Pensées de Pascal, 1843.
- Leçon sur la philosophie de Kant, 1844.

لبلاغته ووضوح عبارته.

وقامت ثورة يوليو في سنة ١٨٣٠ وجاءت ملكية لوي فيليب، وكانت مبادئها تتلاءم مع اتجاهه السياسي، فلقي الخطوة والنجاح. وأصبح عضواً في مجلس التعليم في سنة ١٨٣٠، وفي الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٣١، وفي أكاديمية العلوم الأخلاقية (الانسانية) والسياسية في سنة ١٨٣٢، وعضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي (١٨٣٢) ومديراً لمدرسة المعلمين العليا (١٨٣٤)، ثم صار وزيراً للمعارف في حكومة أدولف تيير Thiers في سنة ١٨٤٠. ولما قام جيزو Guizot بإصلاح كبير في التعليم الابتدائي (سنة ١٨٣٣) استلهم أفكار كوزان، وهو الذي وضع المذكرة التي قدمها جيزو.

ولما سقطت حكومة لوي فيليب في سنة ١٨٤٨ اعتزل كوزان الحياة العامة، وتفرغ للدراسات الفلسفية، ونشر محاضراته، وتحقيق مؤلفات أيلار (سنة ١٨٤٩-١٨٥٩) وكان قد نشر مؤلفات مين دي بيران (سنة ١٨٤١) ومؤلفات أيلار غير المنشورة (سنة ١٨٣٦)؛ وتابع دراساته عن الشهيرات في القرن السابع عشر: «جاكولين بسكال» (سنة ١٨٤٥)؛ «مدام دي لونجفيل» (سنة ١٨٥٣)؛ «مدام دي سابل» Sablé (١٨٥٤) و«مدام دي شفرز و«مدام دي هوتفور» (سنة ١٨٥٦).

وتوفي في مدينة كان Cannes (الكوت دازور) في ١٣ يناير سنة ١٨٦٧.

فلسفته

اتجه كوزان إلى نزعة اصطفائية eclecticisme بين المذاهب والآراء الفلسفية: إذ أراد الجمع بين التجريبية الحسية في نظرية المعرفة، وبين الروحية في الدين، لأن الحسية وحدها تؤدي إلى الالحاد والمادية، وكلاهما لا يستطيع أن يعطي الإنسان المبادئ الثابتة التي يمكن أن ترشده في حياته.

وتأثر كوزان بمنهج الاستبطان عند مين دي بيران.

وفي تحليله لوقائع الشعور انتهى كوزان إلى القول بأن الشعور يتضمن عنصرين ضروريين أو لاشخصيين هما: الاحساس والعقل، وعنصرًا ممكنًا عارضاً أو شخصياً وفردياً هو: الإرادة. ووفقاً لهذا التقسيم الثلاثي للملكات النفس، قسم المشاكل الفلسفية إلى ثلاثة أنواع: مشاكل الحق، مشاكل الجميل، مشاكل الخير. وفي كتابه: «في الحق،

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م)، وماسينيون بحده سنة ٢٤٦هـ (٨٦٠م)، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢هـ (٨٦٤م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلمن وهو سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م)، حتى إن المعتصم اتخذ معلمًا لابنه أحمد، وسيهدي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن جلجل (ص ٧٣)، أو في الكوفة بحسب ما يقول ابن نباتة (شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ١٢٣). وهذا أرجح لأن أباه كان واليًا على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويفترض أنه غشي أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق وابن ناعمة الحمصي.

ولما صار معلمًا لأحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨هـ حتى سنة ٢٢٧هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفًا للحاسدين. وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاعر، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاعر بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفًا غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عددًا هائلًا من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبناً بأساء مؤلفاته. وأقدمها هو ما أورده ابن النديم في «الفهرست» (ص ٢٥٥-٢٦١، نشرة فلوجل، لبيتسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنوانًا، مصنفة كما يلي:

- Abélard: Ouvrages inédits, 1836;
- Abélard: Opera, 2 vols. 1849- 59
- Jacqueline Pascal, 1845.
- Madame de Longueville, 1853.
- Madame de Sablé, 1854.
- Madame de Chevreuse et Madame de Hauteafort, 1856.

مراجع

- J. Barthélemy - Saint- Hilaire: M. Victor Cousin, sa vie et sa Correspondance, 3 vols., 1895.
- Paul Janet: Victor Cousin et son œuvre, 1885.
- H. J. Ody: Victor Cousin: ein Lebensbild, 1953.

الكندي فيلسوف العرب

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بـ«فيلسوف العرب»، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧هـ = ٩٨٧م)، فيقول: «وسمي فيلسوف العرب» (ص ٢٥٠ من ٢٢، نشرة فلوجل). ويلد لأصحاب السُر أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لاشك فيه^(١). وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاه عليها الخليفة المهدي (خلافته ١٥٨-١٦٩هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ).

(١) راجع عن حياته: (أ) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥-٢٦١. نشرة فلوجل. لبيتسك،

سنة ١٨٧٢

(ب) صاعد الأندلسي: «طبقات الأمم» ص ٥١-٥٢. طبعة شيخو،

بيروت، ١٩١٢

(ج) القفطي: «أخبار العلماء وأخبار الحكماء» ص ٣٦٦-٣٧٨، نشرة

بيروت سنة ١٩٠٣

(د) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ١ ص ٢٠٦-

٢١٤، القاهرة سنة ١٨٨٢

(هـ) ابن جلجل: «طبقات الأطباء والحكماء» ص ٧٣-٧٤، القاهرة

سنة ١٩٥٥

(و) البيهقي: «تنقيح صوان الحكمة» ص ٤١، دمشق سنة ١٩٤٦

(ز) أبو سليمان المنطقي السجستاني: «صوان الحكمة»، تحقيق عبد

الرحمن بدوي، طهران سنة ١٩٧٤

الذي هو بالمجاز. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب.

(٨) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب - ١٢؛ والتبوية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ ص ٦٣ - ٧٦.

(٩) كتاب الحسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤
(١٠) رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط أياصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ٣٤أ
(١١) رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥أ - ٥٥ب

(١٢) كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ٣٤أ

(١٣) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤أ - ٢٧ب.

(١٤) كتاب في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ - ٣٩أ

(١٥) رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ٩أ - ١١أ

(١٦) رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جزم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١٣أ - ١٤أ.

وقد نشر هذه الرسائل البيهوناجي، وم جويدي، ورتري، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤، ١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وستقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وستقوم بالتصحيح فيما نوره عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

فلسفته

-١-

تمهيدات

أثبتنا^(١) بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، ص ١٦٤ - ص ١٨٨، ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧، وكتابنا بالفرنسية La Transmission de la philosophie gréque..., pp. 26 - 32

(أ) في الفلسفة ٢٢ عنواناً؛

(ب) في المنطق ٢٠ عنواناً؛

(ج) في الكريات ٨ عنوانات؛

(د) في الموسيقى ٧؛

(هـ) في علم النجوم ١٩؛

(و) في الهندسة ٢٣؛

(ز) في الفلك ١٦؛

(ح) في الطب ٢٢؛

(ط) في أحكام النجوم ١٠؛

(ي) في الجدل ١٧؛

(يا) في علم النفس ٥؛

(يب) في السياسة ١٢؛

(يج) الاحداثيات (العلل) ١٤؛

(يد) الأبعاديات (الأبعاد) ٨؛

(يه) التقديمات ٥؛

(يو) الانواعيات (انواع الأشياء الخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣.

فالمجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنواناً؛ وعند القفطي ٢٢٨؛ وعند ابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ولنكتفِ بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

(١) كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٣أ - ٥٣أ).

(٢) رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله. المخطوط نفسه ورقة ١٣٢ - ٣٤٣.

(٣) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ب - ٥٤ب.

(٤) رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ب - ٢٣أ

(٥) رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨أ - ٣١.

(٦) رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جزم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ أ - ٦ أ؛ ومخطوط تهران، مجلس، ج ٢؛ ٦٣٤.

(٧) رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص

كانت أجساماً ولا أجساماً؛ وما لا أجسام <هي>: إما جواهر، وإما أعراض؛ وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لأجسامًا، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان: العالم الأصغر.

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «أعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكندي في موضع آخر («الرسائل» ج ١ ص ٢٦٠ س ٧-٨) يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول إن الإنسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦) والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آياتها ومائنتها وعِلَلُها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشروح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ س ٧-٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجح أحدها^(١).

(١) يورد أبو الفرج بن الطيب في كتابه «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» (طبع بيروت سنة ١٩٧٥ ص ١٧- ص ١٤) الحدود الستة ويقول إن «ثلاثة منها (مقولة) عن فيثاغورس، واثنان عن أفلاطون، واحد عن أرسطو، والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة»، والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والانسانية»، والحد الثالث هو أن «الفلسفة هي إتيار الحكمة - وهذه الحدود الثلاثة هي لفيثاغورس

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معاناة الموت؛ أعني إتيار الموت». والحد الخامس هو أن الفلسفة هي التشبُّه بالله تعالى بحسب الطاقة الانسانية في علم الحق وفعل الخير» و«هذان الحدان هما لأفلاطون»

والحد السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم وهو الذي حدثنا به أرسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة»

وهكذا نجد ابن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة مسوية إلى أصحابها، بما يدل على أنه فعل ذلك عن مصدر سرياني مباشرة

أما الكندي فلم ينسبها إلى أصحابها: فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، مما جعل البعض يترجم أنها من عنده.

اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبين لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «الولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

أ- تعريفه للفلسفة

في رسالته في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١- تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مربب من «فيل» وهي «عجب» ومن «سوفيا» وهي الحكمة».

٢- تعريف بحسب تأثيرها: «إن الفلسفة هي التشبُّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تيتياتوس» ص ١٧٦ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرفوريوس (Comms. in Aristot., (IV,3)

٣) تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العناية بالموت؛ والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات. وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء: اللذة شر. فباضطراب أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما جسدي والآخر عقلي، كان مما سمى الناس لذّة ما يعرض في الاحساس، لأن التشاغل بالذات الجسدية تركّ للاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون (فيدون ٦٤ أ).

٤) تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحكم».

٥) تعريف آخر: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغرور. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا

ب- معرفته بتاريخ الفلسفة-

كما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصر على أرسطو، وألمت إلماماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كُرس رسالة صُنّف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر أفلاطون في رسالته المختصرة عن النفس، كما أن له رسالة في إيضاح الأعداد المذكورة في محاور «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيماوس» و«السياسة» و«النوميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤-٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلا منحوالة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحروفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٢

ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي إن الفلسفة الأولى هي أنبل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأننا لا نكتسب علماً كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه

أشرف موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» مقالة ألفا الكبرى ٢ ص ٩٨٢ أ س ٨-١٩؛ ألفا الصغرى ١ ص ٩٩٣ ب ١٩-٢٣) ينوّه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا؛ وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا من الحقيقة إلا مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكون قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكرهم أنهم مكّنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشيرها هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهمه نص ما أورده أرسطو. على كل حال، يريد الكندي أن يعبر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن ينشدها أين وجدها. وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتجرون في الدين وهم من الدين براء، ولا يظهرون غيراً على الدين إلا للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» ج ١، ص ١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دين لمن يقاوم العلم بالأمور كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون الوهية الله وحده، والسعي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. وإلحاحه في تأكيد هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ = ٨٤٧-٨٦٦م).

ويقرر الكندي ألا يحفل باعتراضاتهم، لأن ما يهمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال. («الرسائل» ج ١ ص ١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتباعدة.

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ) موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين

(ب) والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل بالقوة معاً؛

(ج) المتناهي لا يكون غير متناه؛

(د) إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسماً، لكان أكبرها، وسيكون أكبر مما كان قبل إضافة هذا الجسم إليه؛

(هـ) إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار؛

(و) الأصغر بين شيئين متجانسين يُعدُّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ما هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناه في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. أما أن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الإضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم، فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تناهي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى».

من الموجود: المحسوس، والمعقول. والأشياء إما كلية، وإما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس؛ أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحس، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الحفايش لا تدرك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علماً يخصها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علماً يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

(ب) اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ومعهد لبحثه فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إن «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له. وما لا علة له فدائم أبداً» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٩ س ١٠-١١). والأزلي لا جنس له (جـ ١ ص ١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ ١ ص ١١٤) لأنه تام أبداً اضطراراً (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسماً. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعاني، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بَيِّنة بنفسها:

(أ) كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية؛

(١) راجع كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» جـ ١ ص ١١٣-١١٦.

أما الطبيعة، (والسمع الطبيعي) لأرسطو، فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السَّمْع وابن الطيب ويحيى بن عدي ومتى (القاهرة في جزئين سنة ١٩٦٤-١٩٦٥).

لكن الكندي- على العكس من أرسطو وبرقلس- استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهاك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثَمَّ زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه متناه، وهذا خُلْف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه. فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن يُنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإن خُلْف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذا لا يُنتهى إلى زمان مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خُلْف لا يمكن. سوايضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى يُنتهى إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤق على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بتد والانتهاه إلى زمن محدود موجود به؛ فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية إضطراباً» (الرسائل) جـ ١ ص ١٢١-١٢٢).

والزمان كمية متصلة» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ١١٩).

وبعالم نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جُزْم العالم» (الرسائل) جـ ١ ص ١٨٦-١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساق برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: (١) «رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» (الرسائل) ص ١٩٤-١٩٦؛ (٢) «رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جُزْم العالم» (الرسائل) جـ ١ ص ٢٠٢-٢٠٣).

وبين هذه الرسائل الأربع تكرر أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار.

وإذا تساءلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

١- أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

٢- برقلس الأفلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

(أ) الحجة الأولى أوردتها في القضية الأولى من «عناصر الثائولوجيا»، وخلاصتها: استحالة تصوّر مجموع من لامتناهيات عديدة، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نَمَى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

(ب) والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (٢م فـ ١)؛ وخلاصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

(ج) والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (٢م فـ ١) وخلاصتها: أن الكون المؤلف من كثرة محضة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنه يستبعد بالفرض- كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرّق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على محاوره «برميندس» (In Parm enide (1100, 24ff).

وكتاب «اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس (الفهرست) ص ٢٥٢، س ١٦، نشرة فلوجل، ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، ف٦ ص ١٠١٦ ب ٣٢-١٠١٧).

ويعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

(أ) الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

(ب) وليس هو المقول بحسب العنصر (الاسطقس)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسريير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

(ج) وليس هو غير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

ويعد اسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً؛ بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كماً، ولا ينعت، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكرر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا محمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهرًا، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمدها منه. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة^(١).

وإذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال

وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آن لا يبقى، إذ أنه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس الحركة، بل هو عددٌ يعدُّ الحركة^(٢)، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

(ج) الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصفة. ومن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» (الرسائل) ج١ ص ١٥٤-١٦٢.

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالعرض، وإما بالجوهر أو الماهية.

فهو يقال بالعرض في الألفاظ المشتركة والمترادفة، مثل المدينة والشجرة والسكين فهما واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع؛ وكذلك الألفاظ المشتركة مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمدلالات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

(أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر؛

(ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع؛

(ج) أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معاً؛

(د) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد»، انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظر^(٣).

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الخمسة، وقد فقد أصلها العربي، وبقيت ترجمتها اللاتينية التي نشرها ألبير ناغي A. Nagy في مجموعة «إسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى»، ج٢، الكرمان، مونسر سنة ١٨٩٧.

(٢) «رسائل الكندي» ج١ ص ١٥٩-١٦٠.

(١) الكتاب نفسه ج١ ص ١٦٠-١٦١.

(٢) الكتاب نفسه ج١ ص ١٦٢.

الموجودات بالفاعلية فعل سبيل المجاز فقط، لأنهم يفعلون بما يفعلون: فأولهم يفعل بالخالق، وما بعده يفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول، والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، الخ.

فإنه هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات. وهو فعلاً دائماً، ولا يفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله وتنتزل حتى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بين فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى»، الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول (رسائل الكندي، ج ١ ص ١٦٢ س ١٥-١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» ج ١ ص ٢٥١، س ٣).

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطوطاليس (راجع خصوصاً المير العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلاطون (المؤلف الحقيقي ل«أثولوجيا» المنحول على أرسطوطاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلماً، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتناقض مع تصور أفلاطون وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلجأ مراراً في تأكيد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الابحاد»، كما يسميه التائيس^(١). فهو يقول: «إن الفعل الحقيقي الأول تأسيس الأيسات عن ليس» (الرسائل، ج ١ ص ١٨٢). ويعرف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» (الرسائل، ج ١ ص ١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعلته الإبداع هي الواحد الحق الأول» (الرسائل، ج ١ ص ١٦٢).

ولسنا ندري كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الإبداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي!

(١) «أيس» هي ضد «ليس». و«الأيس» هو وجود الشيء، و«الليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: آيس - أوجد، والمصدر التائيس = الإيجاد. الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجمين الأوائل (مثل ترجمة دما بعد الطيعة) التي قام بها أسطى للكندي، ص ١٠٤٢ ف ٢.

عليه «الواحد» إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ما هنا أصداء لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي بإصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله.

(١) فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو علة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الإثنين من الواحد، وكانا محدودين، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد».

(٢) وورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها؛ وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء؛ وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثبوت ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

(د) الله

هو العلة الفاعلة للخلق

والكندي مُسلم، فكان طبعاً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلية لإيجاد العالم. ولبيان ذلك يميز بين عدة معانٍ للفعل^(١)، ويبرز منها معينين:

(أ) الأول هو الفعل الحق والأول وهو فعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العلة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

(ب) والثاني هو أثر الفاعل فيما يفعل.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن يفعل. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن يفعل. ومن هنا كان الفاعل الحق هو الله، علة الكل. أما وصف سائر

(١) «رسائل الكندي» ج ١ ص ١٨٢-١٨٤

للفساد، أعني من الأثير. . .

ويعقد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية؛ والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادئ علم الفيزياء، ويفسر لنا هذه الكروية. . . ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم. . . ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم منتهى^(١).

وبهذه الآراء كلها قال الكندي؛ وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفضلة أخذها عن بطليموس لإثبات بعض هذه الآراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى المحال، ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض -اضطراباً- تكون كرية على وسط الكل» (الرسائل، جـ ٢ ص ٥٢)، ويتلو ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» (الرسائل، جـ ٢ ص ٤٠-٤٦) يبين أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة، والثقيل؛ وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. وإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علّة وسبباً لعلّة جميع المتحركات والسكانات عن حركة». ولما كان الفلك بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسائط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركبت منه من الأجرام. «فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بته». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة من الوسط، ولهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة للثقل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة. . . وكذلك ضادّ الهواء الماء بالقوة الفاعلة، إذ ضادّه بالخفة والثقل، واتفقا في

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لإثبات وجود الله، وإن أوماً إلى ذلك في ثانيا بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» جـ ٢ ص ٦٢-٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مُبدع الكل، ومُبيك الكل، ومُحكم الكل» (الرسائل، جـ ٢ ص ٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منظماً لإثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالته في «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

٣

العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

(أ) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله» (الرسائل، جـ ١ ص ٢٤٤-٢٦١)

(ب) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» (الرسائل، جـ ٢ ص ٤٨-٥٣).

(ج) «رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» (الرسائل، جـ ٢ ص ٤٠-٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو «ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد؛ وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت». على أن العالم كله منتهى، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم. . . والسماء عند أرسطو كروية. . . لأنه من بين الأشكال الفراغية تحتل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي، ومن سلسلة من الأكر (جمع: كرة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) ويماس بعضها بعضاً؛ وهذه الأكر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطوطاليس: في السماء والأثار العلوية» صفحة ط-يج.

الطوبية... وضاد الماء النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفعله، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضاد الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفعله، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لمضادته إياها بالخالين معاً: بالخفة والثقل والسرعة والابطاء» (الرسائل، جـ ٢ ص ٤٤).

المكان

ويتناول الكندي مسألة «المكان» في كتابه «الجواهر الخمسة» (الباقى لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها أليينو ناجي). فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده «لأنه غامض لطيف: فقال البعض إنه ليس ها هنا مكاناً ألبتة، وقال البعض الآخر إنه جسم، كما قال أفلاطون؛ وقال بعض ثالث إنه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطو فليس فقال: إن المكان مشاهد وظاهر fore inivntum et manifestum».

ويبدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حار يجري فيه ذلك، وهذا الحاروي يبقى مع فساد المحويات؛ وإذن المكان موجود.

وبعد أن بين أن المكان موجود، بين أن المكان ليس جسماً، وإنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من الهوى ذات الطول والعرض والعمق، بل من الهوى ذات الطول والعرض دون العمق، والهوى ذات الطول والعرض دون العمق تسمى سطحاً.

لكننا نجد الكندي في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» يعرف المكان بأنه: «نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: (١) «أنه سطح خارج الجسم»؛ (٢) «أنه «نهايات الجسم»؛ (٣) أنه «التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو إن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الهوى، المسافة بين النهايات، أو هو النهايات نفسها^(١). ويرفض أرسطو صراحة

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») إنه «لهذا السبب أيضاً يتصور المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حارياً لشيء. وكذلك المكان يتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)^(٢).

الجزم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجزم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل (الرسائل، جـ ١ ص ٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المكون يتحول من صورة إلى صورة؛ لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر، أما الفلك فمفارق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلا أن نقرر أن الفلك علة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفساد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحي المتنفس^(٢).

(١) الكتاب نفسه م ٤ ص ٢١١ ب ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١) أرسطو. «الطبيعة» م ٤ ف ٤ ص ٢١١ ب ص ٦ - ٩.

وهذه النفس حين تفارق البدن تعرف كل ما في العالم، ولن يخفى عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأطهار الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وعرفوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكيف بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صدق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون إن من جعل همه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطياب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبه بالله. وأفلاطون -هكذا يقول الكندي- يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب، ومن استولت عليه قوة النفس المنطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وفي وسع الإنسان قدر الطاقة، أن يصبح حكيمًا، عادلاً، كريماً، خيراً، حريصاً على الحق والجمال، وبهذا يشارك في صفات الله^(١).

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه أفسقورس، يقول فيها إن النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكتفت عن الأذناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياء فإنها تصير مصقولة، وتتحد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء، كما تتجلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهبها الله نوره ورحمته؛ هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمر عليه

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته. وإيجاده لها إما بالضرورة، أو بالمحبة، أو بالقوة.

والجرم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يهيب اضطراباً (أي بالضرورة) الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلك من شيء آخر بل خلق من العدم. إن الفلك «غير مكوّن من غيره، بل مُبدّع إبداعاً عن ليس؛ وليس بفاسد إلى غيره...» (لأن كل فاسد فإلى ضدّ فسادة يفسد، وإنه لا ضد للفلك)^(٢).

والفلك لا يغتذي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النبيلتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حيّ فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الإحساس إلا السمع والبصر، وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الجسّين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب؛ فهما إذن في الأجرام السماوية كياناً يكونا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبية ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئتها بالكون، ولا التعويض عما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلا القوة العاقلة (الناطقة على حد تعبيره)^(٣).

وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد^(٣).

-٤-

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وأفلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

(١) «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٥٣

(٢) راجع «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٥٥

(٣) راجع «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٦١

(١) راجع «الرسائل» ج ١ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيولى (المادة)؛ وهو العقل بالقوة عند أرسطو؛ وهو خالٍ من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الانسان حياً، ويفنى بفنائه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو؛ وفيه توجد المبادئ التي هي المعقولات الأولى.

وأعلى هذه العقول الثلاثة العقل الفعّال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات؛ وبواسطته ينتقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

- ١ - عقل بالفعل دائماً - وهو العقل الفعّال؛
- ٢ - عقل بالقوة؛
- ٣ - عقل ينتقل - في النفس من القوة إلى الفعل - وهو العقل بالملكة؛
- ٤ - عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة كما هو واضح - ضئيلة.

-٥-

دفع الأحزان

وللكندي رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان»^(١) تندرج في نوع فلسفي أدبي هو: التعزّي بالفلسفة، من أشهر نماذجه رسالة بالعنوان الأخير: «التعزّي بالفلسفة» *de Consolatione Philosophica*، ألفها بوثيوس (حوالي سنة ٤٧٥ - ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً رومانياً وفيلسوفاً واهتم بالتأمر ضد ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم إيطاليا من روما؛ فجرد من منصبه قنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤ م. وفي هذا الكتاب يجري

المسافرون. ولن تبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي سنتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره؛ وهناك تنعم بنوره ورحمته^(٢).

محل النفس بعد الموت

وفي مسألة محل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب كل نفس تترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تغادر أبدانها وهي ملطخة بالآدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهّرت وتهدّبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهّرت ترقّت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل آدناس الخواس. وهناك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السما الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهناك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها؛ ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة بعض المشابهة لقدرة الله^(٣).

ويتنهز الكندي هذه المناسبة لبحث الناس على التطهر من الشهوات الدنيّة. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الآدناس»^(٤).

العقل

للاسكندر الافروديسي رسالة صغيرة «في العقل»^(٥) ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

- ١ - العقل الهيولاني؛
- ٢ - العقل المستفاد؛
- ٣ - العقل الفعّال.

(١) راجع «الرسائل» ج١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) راجع «الرسائل» ج١ ص ٢٧٨.

(٣) «الرسائل» ج١ ص ٢٧٨.

(٤) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «شرح على أرسطو مفقودة في اليونانية»، ص ٣١ - ٤٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

(١) نشرها لأول مرة هلموت رتر ور. فلتر تبعاً لمخطوط أباصوفيا رقم ٤٨٣٢ ج٢ ورقة ٢٣ - ٢٦ ب. ولكنها نشرة حافلة بالأغلاط. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي، سنة ١٩٧٣، طبعة ثانية، بيروت، سنة ١٩٨٠.

استطعنا، فعلينا أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصيبنا بعد، فنحن نجلب على أنفسنا حزنًا لم يدع إليه داع. ومن يحزن يؤذ نفسه؛ ومن يؤذ نفسه يكن أحق ظالمًا. ولهذا يجدر بنا أن نتنظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصر من مدة الحزن ما استطعنا، وألا كان ذلك حقًا وظلمًا.

٢- وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزوا عنها. ثم نعد حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبرًا.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه يعزها وهو على فراش الموت.

٣- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون؛ فإن أردنا أن نتجنب المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط؛ وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا؛ ومن يملكه إنما يملكه طالما كان في حوزته فقط. ما هو في حوزتنا دائماً هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدائها.

٥- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه ما هو بملك مشترك هو لدينا بمثابة عارية ممن أعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولولم يعطه لمن شاء، لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلاً أحسن ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسر بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إيانا.

٦- وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت

المؤلف حواراً مع الفلاسفة فتكشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليتمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرف الحزن بأنه ألم نفسي ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة. وعلى هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحقق مطلوب. فلنتنظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بمأمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نستشف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم المعقول ونختار فيه محبوباتنا وقنياتنا. حينئذ نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنياتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباتنا؛ لأنه لن يطرا عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يوازرها بعضها بعضاً؛ أما القنيات الحسية فمبذولة لجميع الناس، ومعرضة للضياع، وليست بمأمن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلاً فيها هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يحزن لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يفي حزنه أبداً، إذ سيجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي يفضلها يمكن دفع الأحزان:

١- أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسمه إلى نوعين: حزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادتنا، وحزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فلما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن

انصرف إلى جمع الأصداق والأحجار، وعادوا مثقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقوهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحجار والأصداق التي جمعوها، مما أوقع لهم في نفوسهم. وفريق رابع وأخير توغلو في المروج والغابات، ناسين سفيتهم ووطنهم، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداق والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظروهم في السفينة؛ ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع ندائه، ورفع المرساة تاركاً إياهم معرضين للأخطار القاتلة. فبعضهم التهمته الوحوش الكاسرة، والبعض غار في الهوي، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي- وهكذا صاروا جيفاً منتفخة.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا ننشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع القنيات والانعكاف على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المعقول.

٩- وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحميننا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء أسوأ من الموت. لكن الموت ليس شراً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمامٌ لطبيعتنا. وبدون الموت، لن يوجد إنسان أبداً، لأن تعريف الإنسان هو أنه حيوان عاقل فإن. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان؛ لأنه إن لم يموت، لم يكن إنساناً، ولخرج عن طبيعة الإنسان. والأمر السيء هو ألا نكون ما نحن إياه؛ وبالتالي الشيء السيء هو ألا نموت. وإذا لم نموت ليس بشراً.

١٠- وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من قنات مادية وعقلية، ناسين مفقوداتنا المادية؛ لأن تذكر ما يبقى لنا يعزينا عما فقدناه.

ومن الحق أن نقول إن من لا يملك الأشياء الخارجية عنه يملك ما يستعبد الملوك، ويتغلب على أقوى أعدائه الجامعين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان». ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة :

نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنيات الخارجية عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنيات خارجية لن نحزن لأننا لن نفقدها مادامنا لم نملكها. وإذا علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقده فيكون فقدانه سبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائماً، سواء اقتنينا أو لم نقتن. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً! وهذا محال.

لكن علينا أن نقلل من قناتنا، لنقلل من أحزاننا، مادام فقدنا بولد الحزن.

وهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول إن نيرون، امبراطور روما، أهدي قبة عجيبة من البلور؛ فسر بها كثيراً؛ ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رايه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتنسئ بمصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظهر بمثلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها؛ ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لئالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال إن هذا ما حدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للتنزه ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتاع لكي توضع في حديقته. فغرقت السفينة التي تحملها؛ فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

٧- إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم. ولهذا فإن من يهتم باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجية عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه.

٨- وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خداعة، تشبه حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فاقادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للترؤد بالمؤونة. وخرج الركاب للترؤد ببعض الحاجات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر بقوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار الياينة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأطيوار، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث

ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٠٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وقام بعدها بالتدريس في ليسيهات مونلوسن Montluçon، وبورج، واستراسبورج، ولان Laon وأخيراً في ليسيه لوي لوجران في باريس. وكلف باللقاء محاضرات في علم الاجتماع في السوربون من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥٣.

وقد اشتهر خصوصاً بمبحث الفلسفة Manuel de Philosophie ويتألف من جزئين: الأول في علم النفس، والثاني في المنطق ومناهج البحث والأخلاق وما بعد الطبيعة. ويمتاز بالوضوح التام، وجودة التقسيم، مع الاستيعاب وإيراد النصوص الجيدة المناسبة. ومن هنا حظي بانتشار منقطع النظير في فرنسا وخارجها. وله في علم الاجتماع مقدمة موجزة، ومعجم صغير. وله أيضاً معجم صغير في الفلسفة. كذلك أصدر «مختارات من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين» وهو كتاب مكمل للمتن.

كونت

Auguste Comte

مؤسس الوضعية، والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع. ولد في سنة ١٧٩٨ في مونيبله (جنوبي فرنسا) من أسرة ملكية وكاثوليكية. تعلّم في كلية الهندسة الشهيرة في باريس L'école Polytechnique في الفترة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٦، لكنه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المدرسين، ففصل من المدرسة، وذهب للقامة مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس، حيث عاش عيشة ضئلاً من إعطاء دروس في الرياضيات، وامتلات نفسه بالنزعة إلى الإصلاح، والتقى في سنة ١٨١٨ بسان سيمون، وصار تلميذاً مخلصاً له طوال ستة أعوام في خلالها أحس كونت شيئاً فشيئاً بضرورة أن يستقل بفكره عن فكر سان سيمون، خصوصاً وقد تبين له أن بينهما خلافاً في المنهج والهدف، فحدثت بينهما قطيعة عنيفة. وفي سنة ١٨٢٥ تزوج زوجاً غير سعيد سرعان ما انتهى بالانفصال.

وفي سنة ١٨٢٦ صار يلقى محاضرات في كلية الهندسة عرض فيها مذهبه الوضعي كان يحضرها عدد كبير من رجال العلم. لكنه وقف محاضراته لبضعة أشهر بسبب انهيار عقلي

(١) الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوربوس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»^(١). وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الوردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لهما أصل مشترك؟ هذا محتمل.

(٢) والثانية «رسالة في تسليّة الأحزان» تأليف ايليا الجوهري، ولسنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الاسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وقد نشرها ليفي^(٢) دلافيدا، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

(٣) والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو^(٣).

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الاسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوروبا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

كوفلييه

Armand Cuvillier

مؤلف متون فلسفية مفيدة، فرنسي.

ولد في باريس في ١٠/٣/١٨٨٧، وتوفي في باريس في

١٩٧٣

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة المشرق، سنة ١٩٢٢، بيروت، اعتماداً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخرانة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نحن من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام»، ص ٣٣٥-٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط اباصرفيا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٥٤هـ ب).

(٢) في Mélanges Eugène Tisserant ج ٢، ص ٣٤٥-٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤

(٣) ضمن مجموعة بعنوان 1. Traités inédits d'anciens Philosophes arabes. بيروت سنة ١٩١١.

أصابه من فرط الاجتهاد.

(ج) والمذهب الذاتي» (سنة ١٨٥٦).

ومذهب كونت في القسم الأول يتعارض في جوهره مع اتجاهه في القسم الثاني، وهو أمر أدركه تلاميذه وأخذوه عليه، فقال لثريه Littré «إنه استبدل بالمنهج الموضوعي منهجاً ذاتياً»؛ وقال جون استورت مل «إن هذا تحول شاذ غريب في تطور فكر كونت: فبينما «المحاضرات» تحتوي على نظرة سليمة في الفلسفة، مع بعض الأخطاء البارزة، فإن المؤلفات المتأخرة زائفة ومضللة».

وفيا يلي نستعرض أهم آراء كونت:

١- قانون الأطوار الثلاثة:

وتبدأ بما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له تقدم التفكير الانساني.

يقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الانساني قد مر بثلاثة أطوار هي:

١- الطور اللاهوتي ٢- الطور الميتافيزيقي ٣- الطور الوضعي... على هذا الترتيب. وقد شرح هذه الأطوار كما يلي:

١- الطور اللاهوتي: هو بداية التفكير الانساني، وفيه يفسر الانسان كل الظواهر بردها إلى أسباب خارقة على الطبيعة، فيقرر أن ثم عللاً خفية فوق طبيعة هي التي تحدث المطر والرعد والزلازل والبراكين ونحو الأشجار وموت الأحياء الخ..، وهذه القوى الإلهية يسميها آلهة أو عفاريت أو أشباحاً، الخ. وفي هذا الطور يسعى الانسان إلى معرفة «الطبيعة الباطنة للموجودات، والعلل الأولى والنهائية لكل المعلولات التي تلقت انتباهه. وهو يرغب إلى المعرفة الكاملة، ويتصور الظواهر على أنها ناتجة عن التداخل المباشر لعوامل خارقة على الطبيعة».

٢- الطور الميتافيزيقي: وهو في نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائص عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يرغب الانسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة» (محاضرات... ج ١ ص ٩).

لكنه استأنف محاضراته بعد إبلاله من هذه النوبة، وأثناء إلقاء هذه المحاضرات في كلية الهندسة كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها، فظهرت في المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» وهي أعظم أعماله العلمية، وكان يكسب معاشه أساساً كمعلم (أو معيد) في كلية الهندسة هذه وبحث فيها. لكن حسد زملائه في هيئة التدريس بتلك الكلية عمل على فصله من عمله فيها. وما أسفل حسد الزملاء خصوصاً في هيئات التدريس بالجامعات! هنالك عاد إلى إعطاء دروس خصوصية في الرياضيات ليكسب منها معاشه الضئيل. لكنه عاش البقية الباقية من عمره غير الطويل على المعونات التي كان يتلقاها من تلاميذه والمعجبين به خصوصاً في إنجلترا، مثل جون استيورت مل وجروت Grote.

وفي سنة ١٨٤٥ وقعت له تجربة غرامية عنيفة مع فتاة تدعى كلوتيلد دي فو Clotilde de Vaux وانعقدت بينهما علاقات حميمة، سرعان ما انتهت بموتها بعد مرور أقل من عام واحداً وكانت علاقاتها بريئة طاهرة، لكن العاطفة من جانب كونت كانت مشوبة إلى أقصى حد. وهذه التجربة الغرامية أثرت كثيراً في تطور فكر كونت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحماسة لحب الانسانية، كما أنها أحدثت غيماً يبدو لونا من الاختلال النفسي فيه.

وتوفي أوجيست كونت في ٥ سبتمبر سنة ١٨٥٧ ودفن في مقبرة الأب لاشيز Père - Lachaise الشهيرة في شمال شرقي باريس.

فلسفته

كرس أوجيست كونت حياته كلها لعرض مذهبه في الوضعية. لكنه يمكن تقسيم تطوره إلى قسمين رئيسيين:

١- القسم الأول يتمثل في محاضراته بعنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» (في ٦ أجزاء، سنة ١٨٣٠-١٨٤٢).

٢- والقسم الثاني يتمثل في المؤلفات التالية:

(أ) «التقويم الوضعي» (سنة ١٨٢٩)

(ب) «الوضعية على طريقة السؤال والجواب» (سنة

١٨٥٢)

التنبؤ، شأنها شأن كل العلوم الوضعية. يقول كونت: «إن من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الأخرى».

وقوام منهج علم الاجتماع أربع وسائل: الملاحظة- وهي أساسها كلها، والتجربة، والمقارنة ثم المنهج التاريخي، وهو خاص بعلم الاجتماع. ويرى كونت أن التجريب ممكن في علم الاجتماع رغم ما يبدو لأول وهلة من استحالة. وذلك حين يتدخل عامل خاص غير منظور في سير المجتمع، مثل الانقلابات والثورات. أما المقارنة فتمتد سواء بين المجتمعات الانسانية بعضها وبعض، أو بين المجتمع الانساني أو المجتمع الحيواني لنوع معين من أنواع الحيوان.

لكنه يؤكد خصوصاً أهمية المنهج التاريخي بوصفه «الحيلة العلمية الرئيسية للفلسفة الجديدة الوضعية» (محاضرات، جزء ص ٣٢٢) ذلك لأن دراسة تاريخ المجتمعات البشرية يمكننا من معرفة قوانين الديناميكا الاجتماعية؛ فنذكر الاتجاهات الغزائية والعقلية والأخلاقية والسياسية التي سيطرت، والاتجاهات المضادة التي ضعف أثرها شيئاً فشيئاً.

ويدافع كونت عن الوضعية ضد ما اتهمها به خصوصها من إلحاد، ومادية، وحتمية. فيقول عن التهمة الأولى، الإلحاد، إنها ميتافيزيقية بقدر ما التالية ميتافيزيقي، لأنه لا يمكن إثبات أحدهما عن طريق المشاهدة. وهو من جانبه يرى أن افتراض إرادة عاقلة هو أمر أكثر معقولة من الإلحاد. لكن ليس لدينا دليل على كلا الموقفين: الديني، واللاحدي. وبالجمله فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة.

كذلك يقرر كونت أن اتهام الوضعية بالمادية أمر لا محل له، وإن كان مفهومها أكثر بسبب اعتناق كثير من أصحاب العلم للمذهب المادي. والسبب في نشوء هذا الاتهام هو أنه لما كان علم الاجتماع سيصبح شبيهاً بعلوم الطبيعة، فإنه لما كانت هذه تشغل في ظواهر مادية، فقد ظن أن علم الاجتماع هو الأخير لا يشتغل إلا في ظواهر مادية، بينما علم الاجتماع يعنى أيضاً بالظواهر الاجتماعية العقلية.

وأخيراً يردّ على الاتهام الثالث: الحتمية القدرية fatalisme بأن يضع تمييزاً حاداً بين القول بأن نظام الطبيعة يخضع لقوانين ثابتة وبين القول بعدم امكان تعديل الظواهر (فيها عدا

٣- أما في الطور الوضعي فيكتفي الانسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض؛ وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسّر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئاً عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما، فهذه أمور يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين.

٢- الفلسفة الوضعية.

وهذا الطور الوضعي هو الذي تمثله الفلسفة الوضعية التي دعا إليها كونت وقد حدّد خصائصها على النحو التالي:

«إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردّها إلى أقل عدد ممكن هو المهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالعلل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالف من كل معنى» (محاضرات في الفلسفة الوضعية، جزء ١ ص ١٦، ط ٢ سنة ١٨٦٤).

وكونت يريغ إلى تطبيق منهج هذه الفلسفة على علوم الجماعات بعامة، وما يسمى بـ«علم الاجتماع» بخاصة: إذ رأى أن العلوم الاجتماعية كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيها ينظر الطورين اللاهوتي والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطور الفكر الانساني. ذلك أن حالها اليوم (في أيامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك، أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والعقل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون ومثالاً في السير، مطلقاً في التصور، اعتبارياً في التطبيق». وعلى علم الاجتماع، كي يكون علماً بالمعنى الحقيقي أي الوضعي، أن يقاوم هذه الصفات الثلاث: المثالية، الاطلاق، الاعتبارية. إن عليه أن ينبذ «الأفكار المطلقة» وأن يمحصر همه في التنسيق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، وتكميل أدوات البحث، وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبي دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الدقيقة للكشف عنها. (محاضرات... جزء ص ٢١٣-٢١٤، ٢١٦). كذلك ينبغي على علم الاجتماع أن يعيّن حدود العمل السياسي وطبيعته.

ومادام علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تسير عليها الجماعات في مجتمعاتها، فإنه سيكون في وسعها

تقوم عليه هذه الأخلاق هو: «أن تعيش من أجل الآخرين» vivre Pour autrui ويرتبط بها دين جديد هو «عبادة الانسانية»، معبوده موجود لا يشك فيه أحد، ألا هو: «الانسان».

ويبين كونت إمكان هذا التحقيق لهدف التاريخ، وهو قانون التقدم بأن يقول: «إن الاستخدام التدريجي لهذا القانون العظيم (= قانون التقدم) قد اقتادنا في النهاية إلى أن نجد، في أمان من كل هوى واعتباط، المثل العام للحضارة الحالية، وذلك بتعيينه الخطوة التي تم بلوغها بواسطة التقدم الاساسي تعيينها بدقة تامة. ومن ثم ينتج في الحال التوجيه الضروري للاتجاه الذي يجب فرضه على الحركة المنظمة، كما يصير متسقاً تماماً مع الحركة التلقائية» (محاضرات... ج ٦ ص ٤٣٥).

ويؤكد كونت أن الوضعية هي الكفيلة وحدها بوضع الأساس لاعادة تنظيم المجتمع، كما يؤكد أن الأخلاق في مجتمع المستقبل لا بد أن تقوم على هذه الفلسفة الوضعية.

ونظراً لحنمية اتجاه التطور نحو التقدم فإن كل محاولة لإعاقه سيبه «ستكون بلا جدوى، وعابرة، وبالتالي حافلة بالأخطار» لكن ماذا يعني كونت بـ«التقدم»؟.

إنه لا يعني به التقدم المادي وزيادة السعادة كما يتصوره أصحاب مذهب المنفعة، وإنما يعني به: نمو وتطور الطبيعة الانسانية نفسها. وكونت يؤمن بأن الانسان في تقدم معنوي مطرد، ويؤمن «بوجود تحسن مستمر ونمو متواصل». وهذا التقدم يتجلى خارجياً في الكشوف العلمية والاختراعات الصناعية الفنية، وفي تحسن الظروف المعيشية للانسان، وفي ازدياد الاحكام في تنظيم المجتمع البشري، وفي تزايد عدد السكان في العالم. أما في الجانب النفسي فيقرر كونت أن «نم تحسناً تدريجياً أكيداً، لكنه بطيء جداً، في الطبيعة الانسانية» كما يؤمن بأن نم «نمواً مستمراً لقوى الانسان العقلية ولأنبل الميول في طبيعتنا».

ويؤكد كونت أن نم وحدة اجتماعية هائلة وسرمدية، أعضاؤها المختلفون، أفراداً كانوا أو أمماً، يجمعهم تضامن وثيق وشامل، وهم جميعاً يتضافرون من أجل تحقيق التطور الاساسي للإنسانية. وهذه النظرة البالغة الأهمية والحديثة يجب أن تصبح فيما بعد «القاعدة الرئيسية العقلية للأخلاق الوضعية» (محاضرات... ج ٤ ص ٢٩٣-٢٩٤).

الظواهر الفلكية) بواسطة الانسان. وفي ميدان علم الاجتماع يؤكد كونت أن النزعة الوضعية تدعونا إلى العمل على تغيير مجرى الظواهر الاجتماعية.

٣- اصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.

وهذا يظهر في دعوى كونت إلى التغيير في حال المجتمع في القرن التاسع عشر. لقد جعل مبداء هو عبارته المشهورة: «العلم: ومن ثم التنبؤ، التنبؤ: ومن ثم الفعل Science, d'ou Prévoyance, Prévoyance, d'ou action وهو يريد أن يستخدم هذا العلم الجديد، علم الاجتماع، في تغيير الأوضاع الراهنة آنذاك في فرنسا، بعد الأزمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وامبراطورية نابليون الأول. وكان المفكرون في فرنسا قد انقسموا إلى فريقين حيال هذه الأزمة بعد مرورها: فريق اليمين ويمثله شاتوبريان، ودي بونالد Bonald وجوزف دي ماستر Joseph de Maistre وكانوا يرون أن الحل هو الرجوع إلى عهد ما قبل الثورة، أي إلى تحالف الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابلهم كان فريق يتزعمه فورييه Fourier وسان سيمون وغيرهم من أهل اليسار، وكانوا يعتقدون أن النظام القديم (ما قبل الثورة الفرنسية) قد مضى إلى غير رجعة ولا جدوى من إعادته، بل من المستحيل أن يعاد، فطالبوا بنظام اجتماعي سياسي جديد.

وفي إثر هؤلاء جاء كونت فاراد وضع نظام اجتماعي جديد وتشريع لتحقيقه. ورأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بالروح الوضعية التي دعا إليها، وبهذا يتم الفلسفة الوضعية بسياسة وضعية.

تقوم هذه السياسة الوضعية على أساس الشعار التالي: الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية: L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but ذلك أن هناك قانوناً يدفع بالانسانية إلى التقدم، وما بنو الانسان إلا أدوات لتحقيق هذا التقدم. فمتى ما وعينا هذا القانون، بدلاً من أن نكون مسوقين به عن غير إرادة، استطعنا أن نجعل منه قاعدة لناموس أخلاقي جديد. وعلمنا في المجتمع الوضعي أن نحقق هذا الوعي، وأن نسرع عن هذا الطريق بتقدم الانسانية وتحقيق هدف التاريخ.

وهذا هو ما عرضه كونت في كتابه «نظام (أو مذهب) الفلسفة الوضعية»، وفيه عدل بعض التعديل تصنيفه السابق للعلوم، بأن أضاف علماً سابعاً هو الأخلاق. والمبدأ الذي

مؤلفاته

فرنسي .

ولد في ريبمون Ribemont (في مقاطعة بيكارديا بشمال شرق فرنسا) في ١٧ سبتمبر سنة ١٧٤٣. وتوفي في سجنه في ضاحية بور لا رين Bourg - la - Reine (إحدى الضواحي الجنوبية الشرقية لباريس) في ٢٩ مارس سنة ١٧٩٤. وينحدر من أسرة نبيلة عريقة هي أسرة كاريتا Caritat التي اتخذت لقب النبالة: كوندورسيه، نسبة إلى إقطاعية في إقليم الدوفينه Dauphiné في جنوب شرقي فرنسا. وتعلم في مدارس اليسوعيين: أولاً في كلية اليسوعيين في رانس Reims ثم في كليتهم في باريس المسماة كلية نافار Collège de Navare الشهيرة. فكتشف في سن مبكرة عن موهبة رفيعة في الرياضيات، مما جعل «أكاديمية العلوم» (إحدى أكاديميات فرنسا) تعينه عضواً فيها في سنة ١٧٦٩ وهو في السادسة والعشرين. وفي أثناء عضويته فيها أبدى أصالة بارزة فيما قَدَّم إليها من أبحاث. ودعاه دالمبير، أحد مؤسسي «الانسكلوبيديا» إلى المشاركة في تحريرها ثم انتخبته أكاديمية العلوم أميناً دائماً لها في سنة ١٧٧٧. كذلك انتخب عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» في سنة ١٧٨٢، كما صار عضواً في أكاديميات أوروبية أخرى.

وفي سنة ١٧٨٥ نشر كتاباً بعنوان: «بحث في تطبيق التحليل على احتمالات القرارات الصادرة بأغلبية الأصوات»، وهو بحث يمتاز له مكانة بارزة في تاريخ نظرية الاحتمالات وحساب الاحتمالات. وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة ثانية (بعد وفاته) موسعة جداً ومكتوبة بتحرير جديد في سنة ١٨٠٥، تحت عنوان: «عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة، وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس».

وفي سنة ١٧٨٦ تزوج من أخت أمانويل دي جروشي الذي سيصبح مارشالاً في أواخر أيام نابليون، وكانت من أجل فتيات فرنسا في ذلك الوقت، وتدعى صوفي دي جروشي Sophie de Grouchy (سنة ١٧٦٤ - ١٨٢٢) وقد أنشأت لها «صالوناً أدبياً» في «قصر النقود» Hôtel des Monnaies حيث كان يسكن زوجها كوندورسيه بوصفه مفتشاً عاماً لسك النقود. وكان هذا المنتدى الأدبي من أشهر الأندية الأدبية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الحافل بالصالونات الأدبية الممتازة.

- Plan des travaux, «scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», in Opuscules de philosophies sociale, 1883.
- Cours de philosophie positive, augmenté d'une préface par E. Littré, 6 volumes, 2^e édition, 1864.
- «Discours sur l'esprit positif», in Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.
- «Discours sur l'ensemble du positivisme», in Système de politique positive, E.I, 1851.
- Système de politique positive, 4 vols, 1851- 4.
- Catéchisme positiviste, 1852.
- Synthèse subjective, t, I. 1856.
- Lettres à Valat (1815- 1844) 1870.
- Lettres d'Auguste Comte / J. Stuart Mill (1841- 46), 1877.
- Correspondance inédite, 4 vols, 1901- 4.
- Lettres et fragments de lettres, São Paulo, 1926.
- Nouvelles lettres inédites, 1939.
- E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, 2^e éd. 1864.

مراجع

- L. Lévy- Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte, J. Stuart Mill: Augste Comte and positivism ,2nded. London, 1866.
- H. Gouhier: La vie d'Auguste Comte, 1931.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols , 1933- 41.
- Maxime Leroy: Histoire des idées sociales en France t. III: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon, 1954.

كوندورسيه

Marie - Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet

رياضي ومصلح ثوري وفيلسوف يدعو إلى التقدم،

عالم الفكر والفلسفة وهو: «مخطط لوحة تاريخية لآلوان تقدم العقل الانساني» وفي نفس الوقت كتب «وصية والد مهدر الدم إلى ابنته».

ولما ظن أنه مراقب من قبل خصومه فرّ هارباً من البيت الذي اختبأ فيه، وهام على وجهه في الغابات والمهاجر طوال ثلاثة أيام، بعدها دخل ضاحية كلامار (احدى الضواحي الجنوبية لباريس Clamar) في مساء يوم ٢٧ مارس سنة ١٧٩٤ لكن طلعه كشفته عن هويته، فقبض عليه واقتيد إلى ضاحية بور لارين Bourg - la - Reine حيث سجن. وفي صباح ٢٩ مارس (سنة ١٧٩٤) وجد ميتاً، إما من الازهاق، أو بسبب سمّ دسوه له في السجن.

أما زوجته، صوفي، فقد غدرت به بأن طلبت الطلاق منه أثناء اختفائه، وحصلت على الطلاق، وفي نفس الوقت حصلت على حق إرث ممتلكاته التي كانت حكومة روبسبير قد صادرتها!

آراؤه الفلسفية

قلنا إن كوندورسيه كان رياضياً في المقام الأول. لكن اهتمامه بحساب الاحتمالات بخاصة، جعل البعض يذهب إلى أن سرّ اهتمامه بهذا الفرع من الرياضيات إنما يرجع إلى اهتمامه بعلم الإنسان اجتماعياً وسياسياً، وحساب الاحتمالات هو أقرب الفروع الرياضية تطبيقاً على الشؤون الإنسانية حيث يسود الاحتمال والصدفة، لا الضرورة والاطراد اليقيني.

لكن الأهمية الفكرية الكوندورسية إنما تقوم على كتابه «مخطط لوحة تاريخية لآلوان تقدم العقل الإنساني» الذي نشر بعد وفاته بعام واحد أعني في ١٧٩٥.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أن العقل الإنساني في تقدم مستمر نحو الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها أثر بالغ في المفكرين الفرنسيين خصوصاً، في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم ارنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢).

ولإثبات رأيه هذا لجأ إلى التاريخ ليبان تقدم العقل الانساني باطراد نحو مزيد من الكمال. وقد قصد من هذا «المخطط...» أن يكون بمثابة مدخل سريع يمهّد لتاريخ موسّع مفصل للعلوم وتأثيرها في المجتمع. وقد بقيت شذرات

وفي سنة ١٧٨٦ أصدر كوندورسيه كتاباً عن: «حياة تروجو» Turgot.

وفي سنة ١٧٨٩ أصدر ترجمة لحياة فولتير. وقد انتشر كلا الكتابين انتشاراً واسعاً، ويكشفان عن قريحة أدبية فائقة.

ولما قامت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ خاض غمارها بكل حماسة، على الرغم من أنه كان نبيلاً بدرجة «مركزية» (وهي ثاني أعلى رتبة في الطبقة الارستقراطية الفرنسية)، خصوصاً وقد كان من دعاة الاصلاح السياسي الجذري منذ وقت طويل، وبشر بأرأء الثورة الفرنسية بين رجال الفكر في فرنسا، وكان من اعضاء جماعة «الانسكلوبيديا». فانجرف بكل اندفاع وحمية وحماسة مع زعماء الثورة الفرنسية في الأمور السياسية العملية، وانتخب نائباً عن باريس في «الجمعية التأسيسية» المكلفة بوضع الدستور، وصار أميناً عاماً لها. وأبدى نشاطاً ملحوظاً في اصلاح نظام التعليم في فرنسا. وكان المحرر الرئيسي للنداء الموجه من رجال الثورة الفرنسية إلى الحكومات الأوروبية في ٢٩ ديسمبر سنة ١٧٩١. وفي ٢١ ثم ٢٢ أبريل سنة ١٧٩٢ قدّم إلى «الجمعية التشريعية» مشروعاً لنظام التعليم، كان هو الأساس في النظام الذي أقر فيما بعد.

وكان كوندورسيه من أوائل الذين نادوا باعلان النظام الجمهوري في فرنسا ووقف الملك لويس السادس عشر ودعوة «جمعية الميثاق الوطني» La Convention Nationale (وهي الجمعية التأسيسية التي أسست الجمهورية الفرنسية الأولى وحكمت فرنسا من ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩١ حتى ٢٦ أكتوبر سنة ١٧٩٥). وفي هذه الجمعية (الكونفشنون) مثل محافظة الاين Aisne وكان عضواً في اللجنة المكلفة بوضع الدستور. لكن المشروع الذي قدمه في فبراير سنة ١٧٩٣ رفض، بينما أقر المشروع الذي قدمه اليعاقبة Jacobins.

وفي محاكمة لويس السادس عشر صوّت ضد إعدام الملك. وكذلك اعترض على القبض على الجيرونديين Girondins في يونيو سنة ١٧٩٣. كذلك أبدى روحاً مستقلة غير منساقعة وراء ارباب وغوغائية اليعاقبة، فأثار حفيظة هؤلاء عليه وكانت لهم اليد العليا في فترة ما يسمى «حكم الإرهاب» في سنة ١٧٩٣، فأصدروا قراراً بادانته وإهدار دمه. فهرب واختبأ لدى بعض الأصدقاء الذين حثوه على استئناف العمل في كتابه الذي بفضلته سينال شهرة عظيمة في

٤-٥- العصران الرابع والخامس: هما العصر اليوناني والروماني.

٦-٧- العصران الخامس والسادس: العصور الوسطى وتنقسم إلى مرحلتين: تنتهي الأولى بانتهاء الحروب الصليبية، وتنتهي الثانية باكتشاف الطباعة في سنة ١٤٥٣.

٨- والعصر الثامن يبدأ من اكتشاف الطباعة ويستمر حتى قيام ديكارت بوضع منهجه الفلسفي الجديد في سنة ١٦٣٧.

٩- والعصر التاسع يبدأ من ثورة ديكارت الفلسفية وينتهي بقيام ثورة سنة ١٧٨٩- الثورة الفرنسية- وهي ثورة سياسية وعقلية. ويتميز هذا العصر التاسع باكتشاف طبيعة العالم الفيزيائي بفضل اسحق نيوتن، وتحديد طبيعة المعرفة الانسانية بفضل جون لوك، وكوندنكيا؛ وطبيعة المجتمع بفضل ترجو Turgot وجان جاك روسو.

١٠- ويتنبأ كوندورسيه بأن العصر العاشر المقبل سيتميز بثلاث خصائص هي:

١- القضاء على عدم المساواة بين الأمم؛

٢- القضاء على التفاوت بين الطبقات؛

٣- تحسن الأفراد. والكمال المتزايد للطبيعة الانسانية هي نفسها: عقلياً وأخلاقياً وجسمانياً.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية لمؤلفات كوندورسيه هي التي صدرت في باريس في ١٢ مجلداً من سنة ١٨٤٧ إلى ١٨٤٩ تحت عنوان: Œuvres de Condorcet لكن هذه النشرة لا تحتوي على مؤلفاته الرياضية: ولكنها مزودة ببيان كلي عن مؤلفاته bibliographie صنفه M. F. Arago.

أما كتابه الرئيسي:

Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain

فقد طبع مرات عديدة، وبعضها طبعات شعبية

مراجع

- Franck Alengry: Candorcet, guide de la Revolution Française, théoricien du droit constitutionnel et pré-

مهمة من هذا العمل الضخم، من بينها شذرة تتناول اقتراحاً بوضع لغة رمزية لاستعمالها في العلوم- على نحو مشابه لما دعا إليه ليبنتس-، ومنها شذرة تعالج موضوع تصنيف العلوم.

ويبين كوندورسيه مراحل تقدم العقل الانساني على النحو التالي:

١- في المرحلة الأولى تحرر العقل من السيطرة العشوائية للبيئة الطبيعية.

٢- وفي المرحلة الثانية يتحرر العقل الانساني من الارتباط التاريخي الذي صنعه لنفسه بنفسه.

وقد ارتكزت آمال كوندورسيه في التقدم الانساني في المستقبل على الشرطين التاليين:

١- الأول هو أنه كان يعتقد أن العقبات التي هددت في الماضي، تقدم الانسان- وهي الارستقراطية والطغيان من ناحية، والجهل والغوغائية والخضوع السياسي من ناحية أخرى- قد قضي عليها أخيراً بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي والسياسي الثوري.

٢- كما كان يعتقد أن اكتشافات علم النفس القائم على الحواس (كوندنكيا و مدرسته) قد مكنت من بيان المبادئ الأساسية للعلم الاجتماعي.

كذلك استمد من اعلان حقوق الانسان المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي الحر.

ويميز كوندورسيه العصور التالية في تطور الانسان:

١- العصر الأول: فيه يتجمع الناس في قبائل، وهم يشتغلون إما بالقتل وإما بالصيد، ويحتكمون إلى سلطة عامة فيما بينهم، ويتعلقون بأواصر القراة والدم.

٢- العصر الثاني: ويسميه عصر الرعاة- فيه تنشأ الملكية ومنها ينشأ عدم التساوي بين الناس، بل وينشأ الرق، ولذلك يتوافر الفراغ لممارسة الشؤون العقلية واختراع الآلات البسيطة جداً.

٣- العصر الثالث: وهو عصر الزراعة: فيه يزداد الفراغ والثراء ويتحسن توزيع العمل وتطبيقه، وتحسن طرق المواصلات. وباختراع الحروف الأبجدية في هذا العصر تكون معرفتنا بالتاريخ أوسع وأدق، ويبدأ التاريخ بالمعنى الصحيح.

كان مستفيداً منه، في سنة ١٧٨٠.

فلسفته

بدأت فلسفة كوندياك من فلسفة لوك كما عرضها الأخير في كتابه «بحث في العقل الإنساني»، لكنه تجاوزه فيما بعد في اتجاه النزعة الحسية.

يُمَيِّز كوندياك، شأنه شأن لوك، بين الأفكار الصادرة مباشرة عن الإحساسات، وبين الأفكار الناشئة عن التأليف élaboration بين الانطباعات الحسية. لكنه يُمَيِّز عن لوك بكونه عزا إلى اللغة الدور الحاسم المحدد في تكوين الأفكار. وبهذا تخلص من الاعتراض الموجه من الحسين وهو: كيف تدعون أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسية، بينما لا بد من افتراض «عقل» نشيط كي يمكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفكرة التأملية؟ إذ يرى كوندياك أن اللغة هي التي تؤدي هذا الدور. لقد درس كل أشكال الفكر، وبين علاقاتها باللغة. صحيح أن من الممكن تصور فكر بغير علامات لغوية، لكنه في هذه الحالة سيظل محصوراً في نطاق ضيق جداً من الأفكار، لا يتجاوز الإدراك والتخيل، لكنه لن يبلغ أبداً التجريد والمرج بين الأفكار. والمميز الجوهري بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان هو إنشاء علامات اللغة، التي هي أساس الفكر المجرد والتأملي.

واللغة، في نظر كوندياك، اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. لقد لاحظ الناس، وهم يعيشون في جماعات، ارتباطاً بين الأفعال وبين الإشارات أو الصيحات المستمرة، فوضعوا لغة للفعل سبقت اللغة المنطوق بها. وكان لا بد من عملية تاريخية طويلة تجعل اللغة المنطوق بها الأداة الرئيسية للتعبير والتفاهم، بعد أن كانت اللغة مجرد مساعد للفعل. والعلامات اللغوية اصطلاحية محضة، وليست طبيعية، حتى إن العلاقات بينها وبين الأفكار هي علاقات اعتباطية، أي لا مير لها في طبيعة المعنى أو الفكرة المعبر عنها أو الموضوع المسمى. ويقرر كوندياك إنه وإن كان فعل الكلام مبادرة إزادية من الفرد، فإن قواعد عمل اللغة مستقلة عن الأفراد.

ومن هنا كان تأثير كوندياك في علم اللسانيات المعاصر، إذ تأثر به بريال Bréal الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاصر.

curseur de la science sociale. Paris 1904.

- Janine Boniss on : Condorcet, le Philosophe pendant la Révolution Paris, 1926.

- Albreto Cento : Condorcet e l'idea del Progresse: Firenze, 1956.

Gilles. Gaston Granger : la Mathématique Sociale du marquis de Condorcet. Paris, 1956.

كوندياك

Etienne Bonnot de Mably de Condillac

فيلسوف جَسِّي فرنسي.

ولد في مدينة جرينوبل في سنة ١٧١٥ من أسرة نبيلة كان منها الكثير من رجال القضاء. تعلّم في كلية اليسوعيين في ليون، ثم دخل معهد سان سلبس الديني، وحضر محاضرات في اللاهوت في السوربون ورسم قسيساً في سنة ١٧٤٠، لكنه لم يقم القداس إلا مرة واحدة في حياته.

وعني بتكوين نفسه في الفلسفة بقراءة مؤلفات فلاسفة القرن السابع عشر وفلاسفة عصره، وربطته أواصر الصداقة بكثير من كبار المفكرين والأدباء المعاصرين له مثل ديدرو، وروسو، وديكلو والكثير من المساهمين في تحرير «الانسكلوبيديا».

وفي سنة ١٧٥٨ صار مرثياً لابن دوق بارم Parme، ولاستعماله ألف سلسلة من الكتب الدراسية. ولما عاد إلى فرنسا ١٧٦٧ أخذ في نشر هذه الكتب، ونشرت في بارم في ١٣ مجلداً (١٧٦٩ - ١٧٧٣). ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨. وفي سنة ١٧٧٦ نشر كتابه «التجارة والحكومة في علاقة كل منها بالأخرى»، وكان بمثابة عرض سهل لنظريات فرنسوا كينييه ودي بون دي نيمور الفسيوقراطيين في الاقتصاد، ومفادها أن الزراعة هي أساس الثروة، وأن التجارة يجب أن تكون حرة، وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف القوانين التي تكفل حق كل إنسان في الاستمتاع بشمرة عمله.

وأقصى السنوات الأخيرة من حياته بعيداً عن باريس، إلى أن توفي في دير فلوكس (في بوجنسي Beaugency) الذي

جماع الإحساسات والذكريات والأحكام والبراهين يؤلف ذهن الإنسان.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأولى لمؤلفاته قام بها أخوه جبريل برنو، ابه دي مابلي Abbé de Mably بالاشتراك مع G. Arnoux وتقع في ٢٣ مجلداً (باريس، سنة ١٧٩٨) تحت عنوان Oeuvres Complètes de Condillac. وأحدث طبعة بعنوان Oeuvres philosophiques صدرت في ثلاثة مجلدات (باريس ١٩٤٧ - ١٩٥١) بتحقيق Georges le Roy. ونذكر أهم مؤلفاته مع تواريخ طبعاتها الأولى:

- Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, 1746.
- Traité des Sensations, avec: Dissertation sur la liberté. Paris, 1754.
- Traité de animaux, avec: Dissertation sur l'existence de Dieu. Amsterdam, 1755.
- Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam, 1776.
- La Logique. Paris, 1792.
- La Langue des calculs. Paris, 1798.

مراجع

- Bagueuault de Puchesse: Condillac, su vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
- Georges Le Roy: La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
- R. Lefèvre: Condillac. Paris, 1966.
- R. Lenoir: Condillac. Paris, 1924.

كوهن (هرمن)

Hermann Cohen

فيلسوف ألماني من مؤسسي حركة الكنتية الجديدة في ألمانيا.

ولد في ٤ يوليو سنة ١٨٤٢ في كوسفيج Coswig بانهية أنهلت Anhalt في المانية وتعلم في جامعة برسلاو

وبعد أن جعل كوندلياك من اللغة، وهي اصطلاحية، وليست طبيعية، العامل الفعّال في تكوين الأفكار المجردة والتأملية، وجد أنه لا يوجد غير مصدر طبيعي واحد لمعارفنا وملكاتنا: وهو الإحساس. ويشق كوندلياك من الإحساس - إما بالاستعداد المباشر أو بالتأليف بين إحساسات ذوات مصادر مختلفة - يشق وظائف العقل ووظائف الإرادة. وبدلاً من أن يميز ويفصل بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية يبحث كوندلياك عن حل في التأليف بين الإحساسات ذوات المصادر المختلفة. فبهذا التأليف تنتقل من الانفعال الخالص إلى ما نعتقد أنه فعل خاص يقوم به عقلنا. وحدة الإحساس هي الأصل في الانتباه، فما الانتباه إلّا هذه الحدة vivacité نفسها وقد تجلّت على أساس سائر الاحساسات؛ ومن هذه الحدة وقد تحولت إلى انتباه يمكن اشتقاق كل الوظائف العقلية مثل: الذاكرة، المقارنة، الحكم، التأمل. وكذلك نجد أن الشهوة هي أساس كل تحولات العواطف، التي غايتها القصوى هي الإرادة.

ونتيجة لهذه الآراء قرر كوندلياك أن الأنا ما هو إلّا تسلسل الإحساسات وتحوّلاتها. إن الأنا ليس جوهرًا مفكرًا واعيًا بذاته، بل هو نتيجة المزج والتأليف بين الإحساسات، وهو التعبير عن تحولاتها في اللغة.

ويبين كوندلياك في «مبحث في الإحساسات» كيف تؤدي الانطباعات الحسية (أو تغيرات النفس على حد تعبيره modifications de l'âme) بطريقة أوتوماتيكية، دون إحالته إلى أرواح غير مرئية أو أفكار فطرية، إلى كل العمليات العقلية.

وفي سبيل إيضاح آرائه هذه، افترض تمثلاً من المرمر مركباً في الداخل مثل تركيب الجسم الإنساني، وله عقل خال من أية أفكار، وحواسه كلها مغلقة بحيث يمكن فتحها جميعاً في وقت واحد، وتحليل العلاقات القائمة بين مختلف الإحساسات. وجعل كوندلياك أول حسّ يفتح هو حسّ الشّم، لأن الرائحة بآمن من أن تؤخذ على أنها صورة لموضوع خارجي، وإنما هي تغيير في العقل، كما أن الرائحة تتضمن رد فعل انفعالياً هو الاستطابة أو النفور. ومن تجربة استطابة الرائحة، مرتبطة مع الإحساس بالرائحة نفسها، تنشأ الرغبات بعملية مشابهة للطريقة التي بها ينشأ الحكم والبرهان؛ ومن الرغبات الوقتية تنشأ الشهوات الطويلة المدى. وجماع رغباتنا وشهواتنا الدائمة يؤلف إرادة الإنسان، كما أن

والاتجاه الرئيسي في منطق كوهن هو القول بأن المعرفة الإنسانية هي من حيث المبدأ قبلية *a priori* وفي هذا السبيل بين كوهن في كتابه «منطق التجربة المحضة» أن الميتافيزيقا كانت تسعى دائماً إلى البحث في الأصل (التفكير في الأصل *Denken des Ursprungs*). والبحث في أصل المعرفة يؤدي- في نظر كوهن- إلى الإقرار بأن المعرفة قبلية محض، وبهذا يفضي إلى نتيجة ثانية هي أن «الشيء في ذاته» لا يدخل في نطاق المعرفة الإنسانية؛ وبالتالي ينبغي استبعاد البحث فيه.

وفي الأخلاق (وأخلاق الإرادة المحضة) سار كوهن في نفس الاتجاه، أي تجاوز كنه من أجل مذهب كنه نفسه. فعرف الأخلاق بأنها علم الفضيلة المحض. وأخذ على كنه أنه لم يستند إلى علم معين لتحديد الأخلاق. وبحث كوهن عن هذا العلم، فوجده في فقه القانون *Jurisprudence*، لأن الفضيلة الأساسية، كما علمنا أرسطو، هي فضيلة العدل (أو العدالة)، وهذه مجالها العلمي التطبيقي هو فقه القانون؛ ولو لم يوجد قانون قبلي *a priori* للعدالة لما أمكن قيام الفقه الروماني..

واستند كوهن إلى مصدره القبلي هذا للعدالة من أجل وضع مذهبه في السياسة، وهو يستند أساساً إلى فكرة كنه في «التقنين الذاتي» *autonomie*، أي كون الإرادة الانسانية مشرعة لذاتها بذاتها. صحيح أن القوانين الوضعية القائمة لا تجسد هذه الفكرة؛ كما لا تحقق فكرة العدالة المحضة. ولكن هذا هو ما ينبغي أن يحدث في الدولة. ومن هنا أكد الحرية السياسية بكل قوة.

وشغلته مشكلة أخرى، بوصفه يهودياً وعالمًا باليهودية. ذلك أن المؤرخ الألماني المعروف هينرش فون ترتشكه *Heinrich von Treitschke* كتب مقالاً في مجلة «الحوليات البروسية» (حولية سنة ١٨٧٩، العدد رقم ١١) لفت فيه الأنظار إلى كون معظم الكتاب والمفكرين اليهود الألمان معادين للقومية الألمانية وللمسيحية، وطالبهم بوجوب احترام مشاعر الغالبية الألمانية. فأصدر كوهن كتاباً بعنوان «اعتراف في مسألة اليهود» (برلين سنة ١٨٨٠) حاول فيه أن يثبت أن اليهود ينتسبون إلى الأمة الألمانية، لا على الرغم من أنهم يهود، وإنما لأنهم يهود! وتحاليل لاثبات هذا الزعم الغريب بأن قال إن الألمان هم أمة كنه *Kant*. وزعم أن الشرائع اليهودية، بعد أن طهرها الأنبياء، تتفق مع مذهب كنه ومثاليته الأخلاقية! وراح من أجل تبرير هذه الدعوى الغريبة، يفسر الشرائع

Breslau، ثم في جامعة هله Halle حيث حصل على دكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٦٥. وانتقل إلى برلين حيث نشر عدة دراسات في مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة. و فقط ابتداء من سنة ١٨٧٠ بدأ يهتم بفلسفة كنه، في نفس الوقت خاض المعركة التي أثرت آنذاك، حول الحساسية المتعالية عند كنه، بين أدولف ترندلنبورج، وكونوفشر Fischer. إذ كان ترندلنبورج يرى أن الزمان والمكان وإن كانا قبليين *a priori* كما يرى كنه، فإنهما لا يتنسبان إلى الأشياء في ذاتها، وهذا بخلاف ما يراه كنه. وكان من رأي كونوفشر أن هذين التصورين القبليين- الزمان والمكان- لا يتنسبان إلى عالم الأشياء في ذاتها كما هو رأي كنه. فكتب هرمن كوهن- وكان تلميذاً لترندلنبورج- مقالاً في المجلة المذكورة (ج-٧)، عدد ٣ ص ٢٣٩-٢٩٦ انتهى فيه إلى أن ترندلنبورج كان على صواب في نقده لكونوفشر، لكنه كان على خطأ في نقده لكنت. وفي أول كتاب أصدره وعنوانه: نظرية كنه في التجربة (برلين سنة ١٨٧١) بين لماذا خطأ كلا المتناظرين. فقال إنه لحل هذه المسألة ينبغي الجمع بين ما يقوله كنه في باب الحساسية المتعالية وما يقوله في المنطق المتعالي حيث بين كنه أن هذين الشكلين (الزمان والمكان) هما شرطان قبليان للتجربة الممكنة، والتجربة الممكنة هي الموضوع الوحيد للمعرفة القبلي.

وفي السنة التالية (سنة ١٨٧٣) قدم إلى كلية الآداب في جامعة ماربورج رسالة بعنوان: «التصورات التنظيمية في مؤلفات كنه السابقة على المرحلة النقدية» (طبع في برلين سنة ١٨٧٣). للحصول على منصب مدرس في تلك الكلية، فوافق لانه، أستاذ الفلسفة، على تعيينه. وبعد ذلك بعامين توفي لانه *F.A. Lange* وخلا كرسية فتولاه كوهن في سنة ١٨٧٦. ومن ثم كَوّن ما عرف باسم «مدرسة ماربورج الكنتية الجديدة».

وفي الفترة ما بين عام ١٩٠٢ وعام ١٩١٢ نشر ثلاثة أجزاء من مذهبه الفلسفي هذا، بعنوانات: (١) «منطق التجربة المحضة»؛ (٢) أخلاق الإرادة المحضة»؛ (٣) «علم جمال العاطفة المحضة».

وتقاعد هرمن كوهن في سنة ١٩١٢ من جامعة ماربورج. لكنه تولى بعد ذلك تدريس الفلسفة اليهودية في «المعهد الحر لعلم اليهودية» في برلين، إلى أن توفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨.

(= كلب حقيقي). وأيد هذه التسمية ذيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بإزديادهم للعادات المتبعة واحتقارهم للجاه والوجاهة، وبما أظهره من زهد في الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم. وإن كان هناك رأي يقول إن الكلمة نسبة إلى *κυνόσαυρος* (اسم ميدان في أثينية) وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطسنانس.

ومؤسس المدرسة أنطسنانس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس، ثم تتلمذ على سقراط، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم في مدرسة كينوسارجس. وخلاصة رأيه أن الفضيلة هي الخير الأوحد؛ وتحتاج السعادة إلى شيء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية. لكن ما الفضيلة؟ الفضيلة هي القناعة. وليس ثم غير فضيلة واحدة، ويمكن تعليمها وتعلمها؛ فإذا اقتناها المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير، بل إلى القوة السقراطية. ومن يملك الفضيلة حكيم. ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكماء.

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطسنانس نظرية الصور الأفلاطونية؛ ولا يعترف إلا بأحكام الهوية.

وأشهر تلاميذه هو ذيوجانس السينوبي، الذي صار نموذج الكلي، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مسلك الكلي. وتتلمذ عليه مونيموس، وأونيسكريتوس، وفيليسكوس، وكرانس الشبي الذي بفضل انضمامه إلى هذا المذهب كل من هرخيا وأخيها متروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون، مباشرين وغير مباشرين، ذكر لنا ذيوجانس (٩٥) أسماءهم، وبهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلية حتى نهاية القرن الثالث، حيث اختفت المدرسة تماماً.

أنطسنانس

وليست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطسنانس، مؤسس المدرسة. ولا بد أنه كان يعيش شيخاً في سنة ٣٦٦ق. (ديودورس الصقلي ١٥ : ٧٦). أبوه من أثينا، أما أمه فيذكر ذيوجانس اللائسي (١ : ٦) أنها من تراقيا. وهذا هو السبب فيها يقال في أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه المكان الوحيد الذي كان مسموحاً به لغير كامل صفة المواطن الأثيني. وفي هذا الميدان - أو الحي - كانت عبادة هرقل، الذي مجده الكليون أعظم تمجيد.

اليهودية وتعاليم الأنبياء اليهود على ضوء مذهب كنت! وبالع في هذا السبيل مبالغة لم يقرأها حتى المفكرون اليهود أنفسهم. وقد جمع كتاباته في هذا الموضوع Bruno Strauss وطبعت في برلين سنة ١٩٢٤ (في ثلاثة مجلدات) مع مقدمة كتبها Franz Rosenzweig. كذلك كشف كوهن عن ميول نحو الماركسية إلى حد أن اتهمه البعض بأنه حاول التقريب بين أمانويل كنت وكارل ماركس!

أهم مؤلفاته

- Kantes Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871.
- Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischer Schriften. Berlin, 1973.
- Die Logik der reinen Erfahrung. Berlin, 1902.
- Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877.
- Ethik des reinen Willens.
- Aesthetik des reinen Gefühls. Berlin, 1912.
- Cohens Jüdische Schriften, 3 vols. Berlin, 1924.

مراجع عنه

- Ernst Cassirer: «Hermann Cohen», in *Social Research*, vol. 10, n. 2 (1943, pp. 219- 232).
- Walter Kinkel: Hermann Cohen. Einführung in sein Werk. Stuttgart, 1928.
- Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer, und Forscher. Marburg, 1918.
- Rasmann T. W. Religion of Reasm, HermannCohen's System of Religious Philosophy. New York, 1936.
- Willemin, J.: L'«Héritage Kantien», Paris, 1954.
- S.H.Bergmann: «Hermann Cohen»Between East and west (1958).

الكليون

سميت هذه المدرسة بهذا الاسم نسبة إلى «الكلب» *κύνων*، مما يدل على أن الاسم لا بد أن يكون من وضع أحد خصومها سخرية منهم. ويذكر ذيوجانس اللائسي (١٣ : ٦) أن مؤسس المدرسة، أنطسنانس لقب بـ *ἀπλοκύνων*

والمجلد الرابع يشمل:

(٢٠) «قورس»

(٢١) «هرقل الأكبر، أو في القوة»

والمجلد الخامس يشمل:

(٢٢) «قورس، أو في السيادة»

(٢٣) «اسباسيا»

والمجلد السادس يشمل:

(٢٤) «الحقيقة»

(٢٥) «في الجدل: متن في المجادلات»

(٢٦) «ساتون، أو في المناقضة» ثلاث مقالات

(٢٧) «في المحادثة»

والمجلد السابع يشمل:

(٢٨) «في التربية، أو في الأساء» خمس مقالات

(٢٩) «في استعمال الأساء: كتاب مساجلة»

(٣٠) «في السؤال والجواب»

(٣١) «في الرأي والمعرفة» أربع مقالات

(٣٢) «في الموت»

(٣٣) «في الحياة والموت»

(٣٤) «في الساكنين العالم السفلي»

(٣٥) «في الطبيعة» مقالاتان

(٣٦) «مشكلة تتعلق بالطبيعة» مقالاتان

(٣٧) «الآراء، أو المجادل»

(٣٨) «مشاكل تتعلق بالتعليم»

والمجلد الثامن يشمل:

(٣٩) «في الموسيقى»

(٤٠) «في المفسرين»

(٤١) «في هوميروس»

(٤٢) «في الشر والفجور»

(٤٣) «في كلخاس»

(٤٤) «في الرائد»

(٤٥) «في اللذة»

والمجلد التاسع يشمل:

(٤٦) «في أوديسيوس»

(٤٧) «في عصا الساحر»

(٤٨) «أثينا أو في تليماخوس»

(٤٩) «في هيلان ونيلوبه»

بدأ أنطسثانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائي وكان لهذا تأثيره في الطريقة الخطابية التي صاغ بها أنطسثانس محاوراته. وقد بقي لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما: «أياس» و«أوديسيوس»، ولا محل للشك في صحة نسبتها إليه، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ذيجوانس اللائري على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان: «في القول والخلق».

واشتغل أنطسثانس معلمًا للخطابة زمنًا، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أيما إعجاب، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه في التلمذة على سقراط (ذيجوانس اللائري، ٢: ٦) وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة، ولكن في سن عالية.

ويقول لنا اللائري إن كتبه حفظت في عشرة مجلدات:

الأول يشمل:

(١) «رسالة في التعبير أو أساليب القول»

(٢) «أياس، أو قول أياس»

(٣) «أوديسيوس أو في أوديسيوس»

(٤) «دفاع عن أورسطس، أو في الكتاب الشرعين»

(٥) «الكتابة المشابهة» أو «لوسياس وإيسقراطيس»

(٦) «رد على خطبة إيسقراطيس بعنوان: بغيرشهود»

والمجلد الثاني يشمل:

(٧) «في طبيعة الحيوان»

(٨) «في انجاب الأولاد أو في الزواج؛ بحث في الحب»

(٩) «في السوفسطائية»

(١٠) «في العدالة والشجاعة»: مواعظ في ثلاث مقالات»

(١١) «في ثيوجنيس»

والمجلد الثالث يشمل:

(١٢) «في الخير»

(١٣) «في الشجاعة»

(١٤) «في القانون، أو الجمهورية»

(١٥) «في القانون، أو الخير والعدل»

(١٦) «في الحرية والاستعباد»

(١٧) «في العقيدة»

(١٨) «في الحارس، أو في الطاعة»

(١٩) «في النصر: بحث في تدبير المنزل»

ألبته ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد»
ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول: «يريد (أي أرسطو)
ولذلك كان يرى فلان (= أنطسثانس) أنه لا ينبغي أن يجد
شيء ألبته، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على
معنى واحد، لأنه يرى أنه الصدق لواحد مع واحد. فإذا ليس
تصدق أصلاً حدود المعاني العامة على الخاصة».

وتفسير العبارة الأولى: «ليس لأحد أن يتناقض»- هو
أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به، بحيث
انه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض؛ وإما أن يكون
الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض. وبعبارة
أخرى: لكل شيء اسم واحد خاص به، فإن استعمل نفس
الاسم فلا تناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على
شيء آخر لا على نفس الشيء، فلا تناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد: لا
ينبغي أن يجد شيء ألبته ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل
على معنى واحد، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على مسمى
واحد. وعلى هذا فلا كلي، لأن الكلي- المزعوم في نظره هو
المقول على كثيرين مختلفين في النوع؛ ولكن لا شيء يقال على
كثيرين، إذن فلا كلي أبداً.

وهذا يرى أنطسثانس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق
على الشيء الاسم الخاص به فقط؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن
يحمل صفة مختلفة على الشيء، فمثلاً لا يجوز للإنسان أن
يقول: «الإنسان خير»، بل: «الإنسان هو الإنسان»، والخير
هو الخير. ولما كان التعريف بمعناه ايضاح تصور بتصورات
أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف
كلام لا يتعلق بالشيء المعروف نفسه، إنه مجرد مقارنة وليس
تعريفاً بالمعنى الدقيق؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم
إليها صفة الشيء، فإن ذلك ليس حداً وتعريفاً، إنه مجرد
تصور للشيء، وليس علماً به.

وهذا يفضي إلى القول بأن كل شيء فردي، وأن
الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء، بل عن آراء الناس في
الأشياء. ولهذا انتهى أنطسثانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن
التصورات العامة (الكليات) هي مجرد أفكار. إنه يرى أناساً
وأفراساً، ولا يرى الإنسانية ولا الفرسية. ومن هنا قامت
معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات
عنيفة.

- (٥٠) «في بروتوس»
(٥١) «كوكلوبس أو في أودوسيوس»
(٥٢) «في استعمال الخمر، أو السكر، أو في
الكوكلوبس»
(٥٣) «في كركيس»
(٥٤) «في أمفياراوس»
(٥٥) «في أودورسيوس، ونيلوبي والكلب»

والمجلد العاشر والأخير يشمل:

- (٥٦) «هرقل، أو ميداس»
(٥٧) «هرقل، أو في الحكمة أو القوة»
(٥٨) «قورس أو المحبوب»
(٥٩) «قورس، أو الرداء»
(٦٠) «منكسانوس أو في الحكيم»
(٦١) «ألقبيادس»
(٦٢) «أرخيلاوس، أو في الملكية».

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف. وفي هذه العنوانات
أثر السوفسطائية وأثر سقراط مبعاً. واتخذ من التاريخ القومي
ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره. فنراه في «هرقل»
يقدم نموذج الكليبي الباحث عن المجهود والألام، وفي
«قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادئ السقراطية الكلية، بينما
نراه في «أرخيلاوس» ينتزع من الموضع الراهن صورة واقعية
للطاغية الذي يسلك مسلماً يتنافى مع المثل الأعلى
السقراطي.

مذهبه:

وفي مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر
السقراطية واهتمامه يتجه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى
الأخلاق. ففي الديالكتيك يتأثر ببيروديكوس واهتمامه
باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه
بالتعريفات. ويظهر تأثره بالسوفسطائية خصوصاً في ولعه
الشديد بالجدل والمساجلات.

يقول أرسطوطاليس (الطوبيقا) ج ٣ م ١١ ف ١٠٤ ص ١٠٤
= كتابنا: «منطق أرسطو» ج ٢ ص ٤٨٦ س ٢) إن أنطسثانس
يقول: «إنه ليس لأحد أن يتناقض»؛ ويقول في موضع آخر
(«ما بعد الطبيعة» مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص ١٠٢٤ ب
س ٣٤ = ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» ج ٢ ص ٦٨٩
س ١- س ٦) إن أنطسثانس «يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء

المناضلين ضد كل الأشرار من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار. احذر أعداءك، لأنهم أول من يكشف عورتك. قدر الرجل الأمين فوق القريب. الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء. الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة. كل الشرور غريبة. الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم. أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حججنا البالغة.

ولم يميز الكليبيون بين الفضيلة والسعادة، بل قالوا إن كليتها شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوي عند الناس. ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكاً للإنسان، ولا ملك حقيقياً للإنسان غير قنيتة الروحية. والمراء لا يكون مستقلاً بنفسه إلا في الأمور الروحية والأخلاقية؛ وما عدا ذلك فمن شأن الحظ. والعلم والفضيلة سلاحان عليها تتكسر كل هجمات الحظ. لهذا لا يحتاج المراء. كيف يكون سعيداً لغير الفضيلة؛ وما عدا ذلك فعليه أن يحقره حتى لا يكتفي ويقنع بغير الفضيلة. فمثلاً، ما الغنى بغير الفضيلة؟ نهب المتملقين والفاجرات، واغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء، وينبوع لعديد من المفسدات والفتن، وشيء لا يحقق السمعة ولا المتعة. ما الموت؟ إنه ليس شراً. لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء، لأننا لا نشعر بشيء لما نغوت.

وأخس الأمور وأذمها هو اللذة. والكليبيون يرون في اللذة أكبر شر، ويروي عن أنطسثانس أنه قال إنه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتزماً. ذلك لأنه إذا لم يكبح جماح اللذة شيء كما في الحب، وحيث يصبح المراء عبداً لشهوته، فلا علاج أبداً. وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس، وهو الألم والجهد والعمل، هو الفضيلة، إذ بهما يصبح المراء حراً، ولهذا مجد الكليبيون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للكليبي، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجتهد مثله في سبيل خير الإنسانية.

والفضيلة عندهم عمل وسلوك، ولا تحتاج إلى كثير من التأملات والأفكار. والنبل نبل الفضيلة لا نبل المولد، والعدالة أسمى من صلة الدم.

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعمًا، استخلص الكليبيون مبدأ «عدم الحاجة»، أي القناعة التامة.

لقد تعلق أنطسثانس بالأساء وحدها. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة هي أنه لم يهتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلمي عن الأشياء غير ممكن؛ ونتج عن ذلك أن قال ما رواه أرسطو وهو أنه لا تناقض، ولا يمكن المراء أن يتناقض باختلاف التسميات وبالتالي اختلاف المسميات، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً.

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول بالكاذب، وقد ربط بين كليتها أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه، وسخر من الثانية أفلاطون في محاوره «أوتيديوس» (صفحة ٣٨٣ هـ وما يتلوها؛ ٢٨٥ وما يتلوها).

ولكن ليس معنى هذا، مع ذلك، أن الكليبيين دعوا إلى التخلي عن العلم؛ فقد كتب أنطسثانس، كما رأينا، رسالة في المعرفة والرأي تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه)؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع. لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عملي فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء. والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (ديوجانس ٦: ١١).

قال اللاطرسى عنه: «أراؤه المحبوبة لديه هي: أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل. وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط. وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه، لأن كل أموال الغير له؛ وأن سوء السمعة شيء حسن، وشأنها شأن الألم؛ وأن الحكيم لا ينفاد في أعماله العامة بالقوانين الموضوعية، بل بقانون الفضيلة؛ وأنه يتزوج لانجذاب أولاد من الاقتران بأجل النسوة؛ وأنه لا يزدري بالحب، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحب.

وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية: لا غريب على الحكيم ولا أمر بمستعص عليه. الصالح خليف بأن يحب. الفضلاء أصدقاء. حالف الشجعان العدول. الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه. خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار

اليونانية كما فعل اكسينوفانس؛ ولكنه أولها تأويلا تشيع فيه النزعة العقلية.

ذيوجانس السينوي

ولد في سينوب، وهو ابن هيكسيون الصيرفي. ويذكر ديوكلس أنه نفى لأن أباه استودع أموال الدولة فغش في النقود. ولكن يوبوليدس- في كتابه عن ذيوجانس - يقول إن ذيوجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده. ولقد اعترف ذيوجانس نفسه في كتابه «قوردالس» بأنه كان يزيغ النقود.

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا، فلقي أنطسثانس، ولكن هذا لم يرحب به، فثابر إلى أن ظفر برضاه.

ويروى أنه قام بالتعليم، فعلم أولاد اكسينادس، وكانت له في أثينا تلامذة (ذيوجانس اللائريسي) ٦: ٣٠ وما بعدها، ٧٤، ٧٥ وما بعدها). كما يذكر أنه كتب كتاباً، يذكر من بينها ذيوجانس اللائريسي عنوان كتابين.

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للكليبي. وقليل من ملامح هذه الصورة ينتسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخي. وكثرة تلايذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة. وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي، فأوردتها لنا المبشرين فانك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (نشرت سنة ٧٢-٨٢. مدريد سنة ١٩٥٨)، وأبو الفرج بن هندو في «الكلم الروحانية» (ص ١٠٥-١١٢).

وهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية. فجوابه عن الاسكندر، والصدقة التي كسرها لما رأى طفلاً يشرب في راحة يده؛ والحب (الزین) الذي كان يسكن فيه؛ والمصباح الذي كان يسير به مضيقاً في وضع النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية. وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر، فجعلت منه رجلاً غريب الأطوار بارع الجواب، حاضر البديهة، خفيف الظل.

«كان زاهداً متخلياً، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث أجبه الليل. وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده، غير محتشم، ليلاً كان أو نهاراً. وكان يحبه الناس بالحق. ويصدق على نفسه، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح. ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الأثيني ومن قادة أثينا؛ فكان أنطسثانس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا بالتصويت أن الحميم أفراس! ويشبه هذا بانتخاب أناس - لا يفقهون شيئاً - قواداً.

إن الكليبي يتجاوز حدود الدولة. ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثل في نظره. فهو يعمل على الديمقراطية (أرسطوطاليس: «السياسة» م ٣ ف ١٣ ص ١٢٨٤ س ١٥)، ويعمل على الطغيان لأن الكليبي يحب الحرية؛ ويعمل على النظم الأرستقراطية، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكمهم حكماً. ولهذا كان ميل الكليبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون، لا مواطنين في وطن محدود. وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبحدود. وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال. ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية.

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكليبيين هي: اللامتية، أي عدم الاهتمام بعلوم الناس. ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس، ما دام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسمحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبعياً وكل ما يستتر منه الناس؛ فمن لا يحجل من نفسه ينبغي ألا يحجل من الناس، ورأي الناس لا أهمية له عندهم.

وفي الدين هاجموا الدين الشائع، وتابعوا السوفسطائية في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعبادتها ولهذا كان الكليون من أنصار نزعة التنوير في الدين. إنهم لا يتنازعون في وجود الألوهية، ولكنهم يتنازعون في تعدد الآلهة وتشبيهها بالإنسان في أفعاله؛ وقالوا بله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً ولا يمكن رسمه في أية صورة. ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم، هي فعل الفضيلة، وما عدا ذلك فخرافة وأساطير. والحكمة والعدالة تجعلنا نأجاء الآلهة، والحكيم يعبد الله بالفضيلة، لا بالأضاحي، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق.

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطسثانس لم ينبذ الأساطير

وأهم منها متروكلس وكراتس ومونيموس. ألف أولها أقوالاً ونسب أعمالاً تمثل ملامح النزعة الكلية. والثاني ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الكلية وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

كيركجور

Sören Kierkegaard

الرائد الأول للوجودية، فيلسوف دانيمركي.

حياته

ولد سيرن آبي كيركجور Sören Aabye Kierkegaard (وينطق في الدانيمركية: كيركجور) في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن (عاصمة الدانيمرك). وكان الابن الأخير لأبوين كانا، حين ولد، متقدمين في السن: الأب عمره ٥٦ عاماً، والأم ٤٤ عاماً. وكان أبوه راعياً في سهوب جوتلاند Jutland بناني من قسوة عمله، حتى إنه في ذات يوم راح يجذف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي وصار بقالاً ويانع قماش في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حد أنه تركها وهو في سن الأربعين بعد أن جنى منها ما يكفل له رغد العيش فيها تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مثقل بالتائب لأنه لعن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خادمتها بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يتلمس العزاء الروحي في شيوخته بالطرق المختلفة: في الكنيسة اللوترية (البروتستنتية) التي كان مخلصاً لها، وفي جماعة الاخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصاً في اجتماع كان يعقد في منزله ويتجلى فيه الكاهن مونستر Myns-ter، الذي سيصبح فيما بعد أسقفاً على كوبنهاجن. فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

وتأثر ابنه الأصغر، سيرن، بأبيه أثماً تأثر وهو في طفولته. استمع إليه يقول عن نفسه: «لما كنت طفلاً تلقت تربية متشددة قاسية هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمنذ نعومة أظفاري، تحطمت ثقتي بالحياة تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الخزين الذي فرضها عليّ: وحين كنت طفلاً، وبالأجنون! تدرثر بدثار شيخ حزين. فباله من موقف رهيب!...»

والسوق. ففتح بثوبين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا. هذا الوصف لحياته الذي أورده المبشرين فاتك يلخص الصورة التي انتشرت عنه، ويلوح أن معظم ملامحها صادقة.

وقد نعته أفلاطون أنه «سقراط هاذياً».

أما من حيث المذهب الكلي فيلوح أن ذيجانوس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والاثنتان الأخريان بالسلوك العملي. والمسألة الأولى هي أنه قال باشتراكية النساء والأولاد، وإلغاء الزواج (ذيجانوس اللائريسي ٧٢: ٦) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل. قال اللائريسي عنه (٧٢: ٦): «كان يدعو إلى الاشتراك في الزوجات، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يقنع والمرأة التي توافق. ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً».

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة. فقد أعلن أنه مواطن عالمي (اللائريسي ٦٣: ٦) لا يحد بوطن، ولا يعترف بدستور دولة محدودة، وكان لهذا أثر في الكليين من بعد، والرواقية.

والنقطة الثالثة هي التجرد والذهن (ديوان الذهبي الفم ٨: ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النزاع الصوفي بأنه لم يكن يحترق البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها.

والنقطة الرابعة هي الملامية الكلية، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس، والتقاليد السارية لديهم، وأن يحترق الحضارة وقواعدها، لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة.

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم: مونيموس، وأونيسكريوس، وفيلسكوس وكراتس ومتروكلس وأخته هبارخيا. وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلي. فإن فيلسكوس ألف محاورات وطراغوديات احتوت على مفارقات كلية مثيرة. وأونيسكريوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند، وألف تاريخاً للاسكندر ذا اتجاه قصصي فاضح. واستعار من الفقراء الهنود العراة Gymno-sophistes بعض ملامحهم وأدخلها في الأخلاق الكلية.

وفي خريف سنة ١٨٣٠ قدمه الناظر نيلسن لنيل البكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سيرن كيركجور بقي وقتاً طويلاً صبيّاً غير جاد، مولعاً بالحرية والاستقلال، مما أساء إلى سلوكه. لكنه لاحظ في ذلك تقدماً ملحوظاً وقال: «حينما تجد استعداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتنطلق بحرية ودون تردد، فمن المؤكد أنه سيكون واحداً من الطلاب البارعين وسيشابه، من عدة نواحٍ، أخاه الأسقف».

وعلى أمل أن يصبح أسقفاً مثل أخيه، دخل سيرن جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق إحدى عشرة سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة ١٨٣٠. وكانت السنة الأولى تقضى في دراسة الانسانيات، وتتوج ببكالوريوس في الفلسفة والفيلولوجيا يتم الامتحان فيها كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظباً على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. وبعده قرر متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولاً ليله الخاص إلى ذلك، وثانياً لإرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدانيمرك في القرن الثامن عشر ينتجه نحو الاتجاه العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي هياه عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هينريك نقولاى كلاوزن Henrik Nicolai Clausen الذي كان متأثراً كل التأثر بأراء اشلييرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تدرك على أنها وحي تاريخي متجسد في شخصية يسوع ومسجل في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية بل حقيقة روحية تقتضي نشاطاً شخصياً، وأن على الروح أن تتخلص من الخرف (أي النصّ المقدس) كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سيرن كيركجور بأستاذه كلاوزن وخصوصاً بتفسيره للأناجيل، وانجبل يوحنا على وجه التخصيص.

لكن خارج كلية اللاهوت لمعت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر Mynster الذي حاول التخلص من النزعة العقلية السائدة في اللاهوت في الدانمرك، مع الاحتفاظ بالاكشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، ملعياً في المناقشة، واعظاً مؤثراً بمواعظه.

وبدأ كيركجور في قراءة مؤلفات اشلييرماخر في صيف سنة ١٨٣٤؛ وكان اشلييرماخر قد زار كوبنهاجن في سنة ١٨٣٣ وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة. وكان من تلاميذه الذين

ذلك أن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفر عن تجديفه على الله، وستقع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بيته وابنه الأصغر في سن السادسة: فخطف إخوته وأخواته الواحد تلو الآخر حتى لم يبق إلا سيرن وأخوه الأكبر بيتر كريستان Peter Christian. فأحسّ الابن الأصغر بالشقاء الذي حلّ بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يذرعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يترضان على شاطئ البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يتحدث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر -خفية- بعض الاجتماعات المسائية التي كانت تعقد في البيت، فشدوا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما غا سيرن، اشترك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كريستان الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتنجن يدرس اللاهوت بلقب «شيطان الجدول القادم من الشمال»، والذي سيصير أسقفاً في أولبورج Aalborg. ومن ثم أوقع الطفل الطلعة بالجدول والمناقشة، في السن التي يولع فيها أترابه بالحكايات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: «لم أعرف المباشرة، لسبب انساني خالص، ذلك أنني لم أحي: لقد بدأت منذ البداية، في التأمل والتفكير. إنني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السن: فالحق أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية». لهذا لم يعيش سيرن طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة ١٨٢١ دخل مدرسة بورجر ديدسكول Borgerdydskol التي كان يديرها ميكائيل نيلسن Michael Nielsen. لكنه كان في المدرسة يعتزل زملاءه، ولا يصادق أحداً ولا يدعو أحداً ولا أحد يدعو إلى منزله. فظل بينهم غريباً، وموضوعاً للشفقة والرتاء بسبب برّته التي كانت دائماً هي لا تتغير: ثياباً من القماش الخشن الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكّة قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة. ولقبوه: «طفل الكورس» لأن ملبسه هذا يذكر بملابس الأطفال المشدين في مدارس الكنيسة. لكنه كان ينتم لنفسه منهم بما يلزمهم به من ألقاب.

غير أنه لم يلعب في الدراسة، فيها عدا في اللغة اللاتينية؛ وكان قليل الاجتهاد، غشاشاً في بعض الأحيان. والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فاترة، ولا شيء فيها يؤذن بكتاب المستقبل اللودغي الشاعر.

البارع نظر هيرج مما وثق العلاقة بينها. وكان هيرج J. L. Heiberg من أوائل من أذاعوا في الدانيمرك فلسفة هيجل؛ وألف كوميديات وفودفيلات وصار مديراً للمسرح الملكي وكان يترجم له أو يعدّ له مسرحيات أجنبية.

وفي إحدى الأمسيات التي اجتمع فيها صفوة المثقفين في كوبنهاجن، التقى كيركجور بالشاعر بول مارتن مولر Paul Martin Moller ، وما لبثت عرى الصداقة الحميمية أن توثقت بينهما: لقد وجد فيه كيركجور خير معبر عما يعتل في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتفككة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصداقة والصحيحة، وهذا ما ألهم كيركجور فيها بعد مبداه الذي يقول: إن الذاتية هي الحقيقة. وكان مولر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يتمكن أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضاً ستكون من الأفكار الأثيرة عند صاحبنا كيركجور.

واهتم بالمسرح فكان يثابر على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجة عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة: فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشتغل ممثلاً في مسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقاً وبأساً من الحياة، ويطغى عليه الحزن الكابي الثقيل بسبب موت أولاده وزوجته وشعوره القديم بخطيئة التجديف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سيرن: «هنالك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هنالك استشعرت أن علوسن أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هنالك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقي، سيعيش بعدنا جميعاً، كأنه صليب منصوب على قبر أماله. لقد ألفت خطيئته بكاملها على أسرة بكاملها، وعقاب الله يملأ من فوقها. إن هذه الأسرة ستختفي، وستطيح بها قدرة الله الكاملة، وستمتحي الأسرة كلها كما لو كانت محاولة مخففة».

وفي خريف سنة ١٨٣٥ مرّ كيركجور بفترة من الهبوط النفسي الشديد. ومنذ ذلك الوقت وقد صار يعتره داء غريب سيطراره حتى وفاته، داء سماه «مانخوليت» أو سوداويته. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمت

حضرها عليه شاب يدعى هانز لسن مارتسن Hans Lassen Martensen ، لما عاد إلى كوبنهاجن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركجور أن يتخذه معيداً له. يقول مارتسن عن هذا الطالب (كيركجور): «لم يرد برنامجاً محدداً بل طلب مني أن أقوم بعرض موضوعات وأن أتناقش معه. فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليرماخر في العقائد، كيما نستطيع أن نتحدث فيها معاً. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عادي، لكنه مولع جداً بالسفسطة، والمباحكات التي يبدىها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق. وأذكر هذا حيناً أخذنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي حيث الباب مفتوح للسوفسطائيين».

وكانت سنة ١٨٣٤ حافلة بالأحداث بالنسبة إليه: فقد فقد فيها أمه واحدى اخواته؛ وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سبرن Sibbern عن علم الجمال والشعر فافتتح أمامه أفق الحركة الرومنتيكية. وبدأ يتبين العلائق بينها وبين مختلف الفنون فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومنتيكية لأنها تترجم عن اللامتناهي وأعمق أغوار النفس، ويتلوهو الشعر، ثم النحت، ثم الرسم. غير أنه وجد في الرومنتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولعاً بالتغيير والتنويع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو يريغ إلى الصمت الباطن المنطوي على نفسه.

وكان شديد الإعجاب بجيسته، وخصوصاً برواية «فلهم مايستر». كما كان يؤثر شيكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدرش اشليجل ولودفج تيك Tieck وتصرفاً فيها كثيراً.

وكان في ذلك الوقت يغشى الندوة التي أنشأها أحد زملائه وهو P.E.Lind ، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر لند Lind مقالاً في صحيفة Interims-blade التي يديرها L. Heiberg. لهاجم فيه الدروس التي نظمت لتعليم السيدات؛ فرد عليه كيركجور بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب» وألقى فيها خطبة عن الصحافة الحرة. وكتب عدة مقالات في صحيفة Flyvende post حمل فيها حملة لاذعة على الزعماء الأحرار ناعياً عليهم نفاقهم واضطرابهم الخادع وأساليبهم الغوغائية. وشبههم بالطبلة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، وبحملة القماقم الذين يسرون في أول الجنازة. ولقت هذا الهجوم اللودعي

نحوي، وأن تنسى كل شيء».

لكن الحزن تتجمع غيومه يوماً بعد يوم، فبتراءى له أن من المستحيل عليه أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: «والآن أرى بوضوح أن سوداويتي تجعل من المستحيل علي أن يكون لي من أفضي إليه بالسّر، وأعرف أيضاً أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هو أن تكون هي من أفضي إليه بالسّر. لكنها لا يمكن أن تصير أبداً كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا يفهم أحدنا الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك مخرجاً زائداً... وأنا واثق أنها لو كانت صارت زوجتي، لكانت قد خطرت ببالي وأنا إلى جوارها في يوم الزفاف ففكرة أن أحداً سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مروّعة خيالية. وأذكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمائي. وفي باطني كنت سأكون ساجياً، هادئاً وادعاً، ومع ذلك كانت هذه الفكرة تستمليكي... ولو كان لي من أفضي إليه بالسّر لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العار أن يقوم إنسان سوداويّ بتعذيب زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الإنسان أن يضبط نفسه ويثبت ذلك أنه رجل». وحينئذ كنت سأرد عليه قائلاً: «حسناً، هذا أمر أستطيع أن أفعله: في وسعي أن اتخذ مظهر الأمل الباسم؛ لكن هذا عينه هو ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه». (مراحل على طريق الحياة: مذنب؟... أو غيرمذنب؟ سنة ١٨٤٥).

لكن رجينا، هذه الفتاة الساذجة العادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الخطيب الجازع القلق من أمور تراها وهمية، ودعاها هو به «الشوكة في اللحم» التي تنغز في نفسه. وبسذاجة مفهومة من في مثل سنّها وحالها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر. فكانت النهاية. وفي الغداة، سأله والد رجينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى: يقول كيركجور: «فعدت وحاولت إقناعها. سألتني: ألا تريد أن تزوج أبداً؟ فأجبته: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفئ نار الشباب واحتاج إلى فتاة فائقة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه القسوة ضرورية. قالت لي: ساعني عما سبّته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن أقول لك هذا. قالت: عدني أن تفكر في فوعدها بذلك.

قلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه «ابتداءً من الذبابة حتى سرّ التجسّد الإلهي». وتسلسل عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى هومو في كاسات الخمر، فكان يسكر سكرأ شديداً ويطارد المومسات. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته المنحلة هذه، مما اضطره إلى الهرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقاً بالديون، وصالح والده. لكن والده ما عثم أن فارق الحياة في ٨ أغسطس سنة ١٨٣٨ والابن في سن الخامسة والعشرين.

وكان لموت والده وقع الصاعقة، فثاب إلى رشده وقرر أن يستأنف الدراسة بجدّ ومثابرة. فاستطاع في ٣ يوليو سنة ١٨٤٠ أن يحصل على اجازة اللاهوت بتقدير «مقبول» Laudabilis. وبعد ذلك بـ١٨ يوماً سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى إقليم جتلند.

وهنا نصل إلى حادث غرامه وخطبته إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون للعلاقة معها شأن كبير في توجيه حياته وأفكاره، ونعني بها رجينا أولزن Regina Olsen.

كانت رجينا أولزن بنت مستشار في البلاط الملكي. وكانت قد اختلبت بفتنتها فريدرش اشليجل فانعقدت الخطبة بينهما. وتعرّف إليها صاحبنا كيركجور في مايو سنة ١٨٣٧، فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة. وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجل في «يومياته» بتاريخ فبراير سنة ١٨٣٩ أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه».

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ أعلنت خطبتهما رسمياً. لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرّاً خفياً بينهما. فراح يغريها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينما هي لا تفكر إلا في الزواج العادي. وكلما تمضي الأيام يستشعر كيركجور الجزع من رابطة الزواج. استمع إليه وهو يقول في «يومياته» عنها:

«لقد أحبتها جداً. كانت رشيقة خفيفة مثل الطائر، جسوراً مثل الفكر. وجعلتها تلعو وتصعد إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فتستقر هي عليها وتضرب بجناحيها وتصيح: هذا رائع، هنا، وكانت تنسى، ولا تعرف أنني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأنا أنا الذي زودتها بالجماسة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي على الماء، وأنا الذي احتفلت بها، وهي كانت تتقبل احترامي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينها

لاشليجل Schlegel، وفيها يصف اشليجل في شخص ليزت الوجود الشعري بالمعنى الأقوى. لكن كيركجور يرى أن ما يدعش في هذه المرأة الشابة المتحررة هو كسلها الشديد. إنها تضع قوة روحها في الشهوة الرُجِيَّة. ويرى اشليجل أن في هذا أوج المتعة، وأن الاستمتاع هو العيش عيشة شعرية. فكان كيركجور يرى أن هذا خطأ فاحش وأن العيش شعرياً ليس معناه الانحلال في الترخص والشهوة، بل هو الوضوح والشفافية للذات في قيمتها الأزلية.

ويرسم كيركجور صورة بارعة للمتهكم. فيقول إن المتهكم يسلك طريقه شامخ الرأس مثل أرستقراطي عقلي؛ ويلد له أن يستشعر أنه يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه. إنه يوفق بين الأضداد، لا في وحدة عليا كما يفعل هيغل، بل في جنون عالٍ. وما يريد هو الإغراء الساحر للبدايات. وحياته متحررة من كل خضوع، مشتتة في الاستمتاع بأحوال النفس، لهذا تفقد اتصافها واستمرارها، أو الاستمرار الوحيد الذي تعرفه هو الملل. والمتهكم يزدرى المهام العادية في الحياة، ولا يستريح للتحديدات الأخلاقية.

وبعد أزمة خطوبته قرر الرحيل، فالتحق طريقه إلى برلين في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٤١. وفي برلين راح يحشد خاطره ويستجمع قواه؛ وراح يحضر محاضرات مارهينكه عن هيغل وأهمية فلسفته بالنسبة إلى الديانة المسيحية، ومحاضرات شلنج. لكنه ما لبث أن ملّ جو برلين، وعاد إلى كوبنهاجن في ٦ مارس سنة ١٨٤٢.

وهنا في كوبنهاجن عاش عيشة الأعزب الحرّ من القيود. فهو يهوى التجوال في الشوارع، والجلوس في المقاهي.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٨٤٣ ظهر كتابه: «إما... أو» تحت اسم مستعار هو Victor Eremita، فلقى رواجاً عظيماً. وفي رسالة إلى الكاتب الدانمركي أندرسن H. C. Andersen الذي كان يعيش آنذاك في باريس كتبت سيدة دانيمركية تلخص آراء مواطنيها في هذا الكتاب لدى ظهوره: «ظهر في سماء الأدب نجمٌ مذنبٌ مشؤوم الطالع». والكتاب شيطاني إلى درجة أن المرء لا يدعه من يده إلا ويود أن يستأنف قراءته في الحال. ولا يوجد كتاب أثار من الاهتمام، منذ اعترافات روسو، مثلاً بشيره هذا الكتاب. في القسم الأول الكتاب حسي، أي ضار؛ وفي القسم الثاني أخلاقي، أي أقل إضراراً، وإن كان من حق النساء أن يغضبن منه لأن المؤلف، مثل المسلمين، يتعبهن فيها هو فأن ولا يرى لمن

قالت: أعطني قبة. فأعطيتها قبة، لكنها خالية من العاطفة الحارة. يا الله يا رحيم. وأخرجت بطاقة صغيرة كنت كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية».

وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ يوم أن أعادت هي إليه خاتم الخطبة مع قبة أخيرة.

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوبنهاجن. لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، وعادت فتزوجت من خطيبها الأول: فريدرش اشليجل سنة ١٨٤٧. وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وامتد بها العمر إلى أن توفيت في سنة ١٩٠٢ بعد أن بلغت الثمانين.

أما هو فعاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: «استشعرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة والتي انضاف إليها عذابي من كوني جعلت رجينا شقية فكنت ضائعاً في هذه الحياة؛ هنالك استيقظ الانتاج الهائل الذي أخذت فيه بحماسة ليست أقل هولاً... آه ما أصدق القول الذي كثيراً ما قلته عن نفسي وهو أنه كما أن شهرزاد أنقذت حياتها بقصص الحكايات، فكذلك أنا أنقذ حياتي أو أحفظ بها بأن أكتب».

إذن لقد وجد كيركجور أن العلاج من دائه. وهو المالنخوليا- إنما هو بالكتابة والمداومة عليها.

وكان، قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بنجاح فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها: «فكرة التهكم مع ربطها دائماً بسقراط»، وتمت هذه المناقشة في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤١، وحصل على لقب Magister Artium وتعادل الدكتوراه.

والرسالة ضخمة، كرّس القسم الأول منها لدراسة التهكم عند اليونان. وقد حدّد التهكم بأنه تعين للذاتية وبفضله يتحرر المتهكم من الارتباط بالواقع. إنه حرّ حرية سلبية، وبهذه المثابة يخلق بين أمور الدنيا، ولا يتعلق بواحد منها، لأنه لا واحد منها قادر على أن يشده إليه.

أما في القسم الثاني منها فقد تناول التهكم عند الرومانيك الألمان، فدرس نظريات فشته وسيلجر Sölger وهيغل في هذا الباب. وتلبث طويلاً عند قصة «لوتسند»

أيضاً لهذه الحملة. ورجال الدين أنفسهم لم يؤيدوه رغم أنه كان يهدف إلى تقوية الدين في النفوس.

أثرت هذه الحملة الظلمة في نفسه أيماً تأثير، وحركت تلداغ «الشوكة في لحمه» وكان قد نسيها أو كاد. لكنه راح يعزي نفسه بما لقي المسيح نفسه من آلام. فالمسيح، الذي كان هو الحق، قد أمين وصُلب. والمسيحي ينبغي، اقتداء بالسيد المؤسس، أن يعيش في خوف وقشعريرة.

وبدا بأن غادر جَوَّ كوبنهاجن المسموم وسافر إلى برلين، حيث حاول أن يجمّد حياته النفسية، وذلك في بداية شهر مايو سنة ١٨٤٦. وبعد فترة عاد من جديد إلى كوبنهاجن.

وفي ١٣ مايو سنة ١٨٤٧ أصدر كتاباً جديداً بعنوان: «طهارة القلب» وفيه يعرض فكرة «الفرد» و«الأوحد» التي تعدّ من الركائز الأساسية في مذهبه. وفي نفس السنة، في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤٧، أصدر «حياة الحب وسلطانها»، وفيه يحلل العلاقات بين الشعر وما هو ديني، ويضع الحب الإلهي في توازن مع الحب الانساني.

وفي ٣ نوفمبر من سنة ١٨٤٧ احتفل بزواج رجبينا من خطيبها الأول فريدريش اشليجل. وكما يحدث عادة في مثل هذه الأحوال، نكأ هذا الزواج جرحه الذي كان هو مع ذلك السبب فيه! فراح يعزّي نفسه بكتابة النقد الجارح للسياسيين والصحافيين، وذلك في «يومياته» عن تلك الفترة. وفيها يبدي آراءه في السياسة ونظام الحكم. فيهاجم النظام الديمقراطي بعنف بالغ قائلًا إن الديمقراطية أكبر خطر على الدول، لأنها تستند إلى الدهاء، وبالتالي لا يهم السياسي أن يكون على حق، بل أن يظفر بتأييد أكبر قدر من الناس، أعني من العامة؛ وما يهجه إذن هو اكتساب رضا الجماهير؛ وفي سبيل هذا الاسترضاء، يتملق أحسن ما في الدهاء من غرائز ونوازع وتصبح كل الوسائل مشروعة في سبيل كسب أكبر عدد من الأصوات. إن التنافس في السياسة لا يقدم أبداً مشهداً على حقيقتين تتصارعان. وكيف يكون ثمّ حقيقتان، والحقيقة يجب أن تكون واحدة! وكيف يمكن أن يكون معيار الحقيقة هو كثرة عدد الأنصار؟! لكن الأغلبية هي التي تفوز في الديمقراطية. يقول: «مائة مليون، كل واحد منهم مثل الآخرين، يكوّنون واحداً. وفقط حين يتقدم فرد مختلف عن هذه الملايين فإنهم يصبحون اثنين».

وكان يكره خصوصاً فكرة «المساواة» التي نادى بها

منفعة غير الولادة وامتاع الرجال. إن في الكتاب غثياناً من الحياة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة نفس شريرة».

وتتوالى مؤلفات كيركجور فيصدر في نفس السنة سنة ١٨٤٣- كتابين آخرين هما: «الخوف والقشعريرة» و«التكرار».

وفي السنة التالية (سنة ١٨٤٤) يصدر له كتاب «فكرة القلق» و«شذرات فلسفية».

وفي التي تتلوها (سنة ١٨٤٥) كتاب رئيسي هو «مراحل على طريق الحياة».

وكل هذه المؤلفات تسودها شخصية رجبينا أولزن، وتستلهم تجربة خطبته وإياها.

أما الكتاب الذي أودع فيه زبدة فلسفته فهو كتاب «حاشية غير علمية على الشذرات الفلسفية» وقد أصدره في سنة ١٨٤٦.

وفي نفس الوقت كتب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٥٠ ما يقرب من خمسين «خطبة تقويمية» تحت على التقوى استعاض بها عن المواعظ التي كان سيلقيها لو أنه احترف مهنة رجل دين.

ولقيت هذه الكتب رواجاً هائلاً في مختلف الأوساط: في البلاط، وبين الطلاب، ولدى عامة الناس على السواء. فملا ذلك رضاءً عن نفسه، وأعاد الطمأنينة إلى قلبه القلق، وأنساه تجربته في الخطبة، بل وأنساه سوداويته شبه الطبيعية.

لكن هذا الهدوء النفسي لم يدم طويلاً، فقد ثارت عاصفة ضده هي ما سمي بعد ذلك بـ«معركة القرصان». و«القرصان» Corsaren عنوان صحيفة نقدية كانت تصدر في كوبنهاجن؛ ونظراً لما فيها من سخرية لاذعة، ومن تناول للأمور الحساسة في الحياة الخاصة لبعض المشاهير، فإنها كانت واسعة الانتشار. وكان ممن تناولتهم بسهامها كيركجور. إذ نشرت في أوائل سنة ١٨٤٦ هذه المجلة مقالاً لاذعاً عنيفاً خالياً من اللياقة ضده، لأنها سخرت من جسمه ومن هندامه. فتهكمت على انحناء ظهره، وطول سراويله. وكان لهذا المقال أثره السريع في الناس: فكان الطلاب يستهزئون به كلما مرّ في الشارع أمامهم، وكان الصبية يرمونه بالأحجار؛ وكان العامة يسلقونه بالسنة حداد. والأساتذة، بما طبعوا عليه من حقد دفين وحسد لكل نابغة ممتاز، امتلأوا تشفيماً واغتياباً

حنقاً وغيظاً: إنه لم يشأ بأي حال من الأحوال أن يمتثل تدخل أي إنسان آخر في علاقاته مع زوجته.

وفي ٣٠ يوليو سنة ١٨٤٩ نشر كتاباً جديداً هو «المرض حتى الموت: دراسة نفسية مسيحية للتقويم واليقظة». وفيه يصور اضطراب الإنسان الذي لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، علاقته الحقيقية مع الأنا السرمدي، وبالتالي مع الله. وهذه الحالة هي حالة اليأس، وحالة الخطيئة.

وفي ٢٧ سبتمبر من سنة ١٨٤٩ يظهر كتابه «التدرب على المسيحية»، وفيه يبرز خصوصاً أقوال المسيح عن الزهد في الدنيا. لقد صار يرى أن بغض الدنيا هو حب الله، وأن حب الله هو بغض الدنيا.

وفي ربيع سنة ١٨٥١ ألقى آخر موعظة، وذلك في كنيسة القلعة، وبصوت لا يكاد يسمعه الحاضرون.

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٥١ نشر آخر كتبه، وعنوانه «من أجل امتحان للضمير موجه إلى المعاصرين».

وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٨٥٤ مات الأسقف مونستر Mynster، فأبّنه مارتنسن Martensen بخطبة قال فيها عنه إنه: «شاهد على الحقيقة». فأنار هذا التعبير ثائرة كيركجور لأنه كان يعرف أن مونستر كان يعيش عيشة رغيدة مغموراً بالتكريم والثروة في البلاط الملكي! وعبر عن سخطه على المسيحية الرسمية في مقال نشره في صحيفة Faedrelandet بتاريخ ٣ ديسمبر سنة ١٨٥٤، ناعياً على رجال الدين أنهم جعلوا من وظائفهم وسيلة للربح والإثراء الفاحش. واستمر في هذه الحملة على شكل منشورات بعنوان: «الآن» Instant. بلغ مجموعها سبعة، وفيها هاجم الكنيسة ورجالها هجوماً بالغ العنف.

وفي ربيع سنة ١٨٥٥ عين فريدرش اشليجل حاكماً على جزر الأنتيل الدانيمركية. وقد روى رافائيل مايرمالي: «وفي ١٧ مارس، يوم الرحيل، قابلت مدام اشليجل (= رجينا أولزن) كيركجور، عن قصد وتعمد، في الشارع، فقالت له بصوت مخنق «بارك الله فيك - أتمنى أن تسير كل أمورك على ما تروم». فتراجع خطوة إلى الخلف وأجاب عن تمنياتها بتحية».

لكن صحة كيركجور كانت قد تدهورت بما اعتمل فيها من انفعالات وأحزان. وفي صبيحة يوم من شهر أكتوبر سنة ١٨٥٥، سقط مغشياً عليه في الشارع؛ فأرسل إلى

الديمقراطيون الأحرار، لأنهم إنما يأخذون اليوم من صناع الشموع ما يعطونه للحدادين، وفي الغد يأخذون من الحدادين ما يعطونه لسدنة الكنيسة. ومن رآه أن تطور المساواة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى واحدة من اثنتين: الشيوعية أو دعاة التقوى الدينية: «الشيوعية تقول إن كل الناس ينبغي أن يكونوا متساوين مثل العمال في مصنع أو حطائر الأفراس في اسطنبول. وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يأكلوا من نفس الطعام، المطبوخ في قدر ضخم، ولدى قرع نفس الناقوس، وبمقادير متساوية... ودعاة التقوى الدينية Piétisme يقولون: ينبغي أن يكون كل الناس متساوين كما كانوا في الجماعة الصغيرة في كريستيانفلد Christianfeld، وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يصلوا في أوقات محددة، وأن يتزوجوا بالاقتراع، وأن يطعموا من نفس القصة، وأن يتناولوا غذاءهم بنفس الترتيب».

وهاجم الصحافة، خصوصاً اليومية منها، أولاً لأن معظم ما يكتب فيها ينشر غير مقرون باسم كاتبه؛ ومن هنا يتجاسر هذا الكاتب المجهول الاسم على كتابة ما يشاء. والصحفيون يدعون لأنفسهم الحق في الكتابة عن كل شيء، دون أن يكون لديهم التكوين العلمي الكافي لذلك. وهم يوهمون أن من الممكن إبلاغ كل الحقائق لأكثر عدد من الناس. لكن الحقيقة، إذا كانت مما يفهمه أكبر عدد من الناس، فإنها لن تكون الحقيقة فعلاً، لأن الناس في حاجة إلى إعداد علمي طويل عميق لإدراك معظم الحقائق. فكيف تكون مبذولة لعامة الناس؟!.

واستشعر كيركجور الراحة من جديد في الكتابة. وقال عن نفسه في تلك الفترة: تغير كل كياني، وتكسرت عزلي وانطوائي، وصار من واجبي أن أتكلم». وراح يكتب كتابه الذي يشرح فيه إنتاجه، بعنوان: «وجهة نظر تشرح أعمالي»، لكن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد ذلك بعشرة أعوام، وبعد وفاة كيركجور وفيه يحاول أن يحدد أهدافه الحقيقية.

وفي يونيو سنة ١٨٤٩ توفي المستشار أولزن، والد خطيبته المهجورة. فحزن لذلك، وبعث ببطاقة إلى اشليجل، زوج رجينا، ومعها رسالة إلى هذه الأخيرة يعرض فيها أن يعاود علاقته معها. لكن اشليجل رد إليه البطاقة والرسالة، ومعها كلمة قاسية. وقد كتب كيركجور في «يومياته» عن هذا الحادث فقال: «كتب إلى اشليجل فامتلاً

على فريسته هو السبب في انتصاره. إن لبيب هذه الشهوة الهائلة يضيء موضوع الشهوة وينميّه، فيجر هذا الموضوع (المرأة) خجلاً لدى اتصاله به ويشع منه جمال فائق. وإذا كان المتحمّس يخلع صفات جميلة على أول من يلقاه في عُرض الطريق، فأني نور ساطع لا يحيط المغرّر كل فتاة يدخلها في دائرة علاقته!... ودون جوان ليس فقط يظفر بالنجاح عند الفتيات، بل هو أيضاً يجعلهن سعيدات في الوقت الذي فيه يتسبب في شقائهن: ومن الغريب أن هذا هو ما يردن. والفتاة التي لا تريد أن تصير شقية بسبب أنها كانت، ولو مرة واحدة، سعيدة مع دون جوان، ستكون فتاة بائسة. لكن إذا كنت أستمري في وصفه بالمغرّر، فأني لا أقصد بهذا أنه شخص خبيث يسمى إلى الانتصار بواسطة بعض الدسائس: إن دون جوان لا يبلغ أهدافه إلا بفضل عبقرية في الشهوة التي هو بمثابة تجسيد لها. إن الفكر التأمل ليس من شأنه، وحياته تزيد مثل الشمبانيا التي تقويه، وتطنّ مثل الموسيقى التي تصحب وجبات غذائه المسرورة، إنه يطير من نجاح إلى نجاح. ولا حاجة به إلى استراتيجية، ولا إلى خطة، ولا إلى مهلة، لأنه دائماً شاكي السلاح، قوته الحيوية مشدودة باستمرار وشهوته حاضرة دائماً، وفقط حين يشتبه يشعر بأنه في جرة الطيبي. لقد شق طريقه في مطلع حياته مثل ما يشقّ البرق غيوم الزوبعة المظلمة، ومزق أعماق الجذ بأسرع من الصاعقة، وانطلق في الحياة المتقدمة المتنوعة.

ورجل المدرج الحسي لا يتعلق إلا بما هو جميل. ولكن كل قطعة من الجمال ينبغي أن تقاس في انسجامها، وإلا لتنتج عن ذلك تأثير مَعكّر... وكل عنصر يملك من الجمال قطعة، ورغم ذلك هو كامل في ذاته، سعيد، فرح، جميل. ولكل جماله: الابتسامة، البهجة، النظرة الماكرة؛ العيون الملتهبة من الشهوة؛ الرأس العابس؛ الروح الطائر؛ الحزن الرقيق؛ الوجدان العميق؛ المزاج الكابي المنذر بالشؤم؛ الحنين الأرضي؛ الانفعالات المكتومة؛ الأهداب التي تتكلم، الشفاه التي تتساءل؛ الجبين المليء بالأسرار؛ الغدائر الفاتنة؛ الرموش التي تخفي النظرات؛ الكبرياء الالهية؛ الطهارة الأرضية؛ الطهارة الملائكية؛ حمرة الخجل التي لا يُسبر غورها؛ الخطوات الخفيفة؛ الترحج الرشيق؛ الرخاوة في الهيئة؛ الحلم المليء بنفاد الصبر؛ الزفرات غير المفهومة؛ القوام المشوق؛ الأشكال الرقيقة، الجيد الفخم؛ الانخاذ البضة؛ القدم الصغيرة؛ اليد اللطيفة؛ وهو يتأمل هذه المئات ويرى أن «المرأة وهي بطبعها غنية دائماً هي ينبوع لتأملاتي وملاحظاتي لا ينضب...» والمرأة

المستشفى: ورفض استقبال أخيه الأسقف لأنه كان يرى فيه مثل سائر رجال الدين، بينما فرح باستقبال بعض أقاربه وأصدقائه المتبقين له.

وتوفي كيركجور في مساء يوم ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥. واحتفل بمراسم الجنازة في يوم الأحد التالي في كنيسة نوتردام، وألقى أخوه الأسقف، بيتر كرستيان، موعظة التأبين. وبعد عشرين عاماً من وفاته نصب على قبره تمثال، وكتب على قبره أبيات من أنشودة ألفها برورسون Brorson هذا نصّها: «لو قدر لي مزيد قليل من الوقت، لكنت قد انتصرت، ولكانت المعركة كلها قد انقضت دفعة واحدة. هنالك كنت سأستريح في بهو الورد، وأتكلم مع السيد المسيح باستمرار».

فلسفته

مؤلفات كيركجور خليط غريب من الاعترافات العاطفية الشخصية، والتأملات الفلسفية، والمقالات الأدبية. وفي الكتاب الواحد أحياناً تتعاقب الأجناس الأدبية: يوميات، عرض منظّم، مناجيات، صور أدبية، نقد مؤلفين أو مؤلفات، تفسير أحلام، إلخ... واللغة تتنوع: فتنقل من الجد إلى المزح، ومن التهكم إلى العُرض المنسّق الجاد. ومن هنا كان من الصعب على المرء أن يعرض له «مذهباً» فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهو نفسه قد ثار على فكرة «المذهب» وخصوصاً كما يتجلّى في فلسفة هيغل. ونحاول مع ذلك أن نعرض أفكاره الرئيسية على نحو تنظيمي قدر الإمكان.

١- المدرج على طريق الحياة

حاول كيركجور أن يستقري ويحلل نماذج حياة الإنسان. فاستخلص منها ثلاثة نماذج للوجود الإنساني سمّاها «مدرج على طريق الحياة»، وهي: المدرج الحسي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني.

١- المدرج الحسي:

وقد اتخذ نموذجاً لهذا المدرج دون جوان، زير النساء المغامر المتقلب بين أحضان الشهوة، خصوصاً الشهوة الجنسية.

من أين يستمد دون جوان قدرته على إغواء النساء؟ من قوة وجدانه، وعرفة شهوته الحسية. «إن ما يريده في كل امرأة هو أنوثتها الكاملة، وهذا التمجيد الحسي الذي يلقي به

عليه، في كتابه «الخوف والقشعريرة» من حادث النبي ابراهيم. لقد أمره الله بذبح ابنه، وهو أمر غير جائز أخلاقياً. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله. ولهذا لا يتردد ابراهيم في ذبح ابنه اسحق. لكن هذه الطاعة نفسها - رغم أنها تتعارض مع الأخلاق - كانت السبب في نجاة ابنه من الذبح.

والمدرج الديني يقوم في اللجوء إلى الذاتية العميقة، وفي عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، وفي تحمل الآلام، وفي العزلة الغنية بالتأملات، وفي المرض حتى الموت. إن الفزع المؤدي إلى اليأس، كما حدث لأيوب، هو الذي ينمي في الإنسان أعلى قواه، والإيمان المطلق بالله كما عند ابراهيم، هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء بالتخلي عن كل شيء، وإلى غزو الحياة، الحياة الحقبة التي هي السعادة الأبدية، القادرة وحدها على إرواء تعطلنا للوجود. لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل. وما يسميه العقل لا معقولاً هو هو عينه الحقيقة والحياة.

لكن من أجل إدراك هذه المفارقة، لا بد أن نتخلى عن تأليه الواقع وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل، لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي، الشخصي. وينبغي ألا نصنع صنيع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الانسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليتها بالخلط بينهما، بينما ينبغي أن نُمَيِّز بينهما تماماً.

وهكذا بعد أن بدأ كيركجور حياته بالاعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته، نجده كما يصرح بهذا في كتاب «التكرار» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية ج ٣ ص ١٧٢)، يتخلى عن هيجل ليجد ملاذه في حكاية أيوب كما عرضها سفير أيوب، وفي فداء ابراهيم كما عرضته التوراة، وهو يقول: «إن الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها، ولا يستطيع المرء أن يقرر إلا بعد أزمة، أن يعترض على أستاذ رائع (= هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت، لكنه لم يجهل إلا مشكلة واحدة: ألا وهي مشكلتك أنت» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية، ج ٦، ص ١٩٢).

ب- التهكم

كانت الرسالة التي حصل بها كيركجور على الدكتوراه بعنوان «فكرة التهكم».

من حيث المظهر، تتسم بالبكارة المحض، لأن البكارة وجود هو من حيث انه وجود في ذاته هو في أعماقه تجريد لا ينكشف إلا في الظاهر. كذلك البراءة النسوية تجريد، ولهذا السبب يمكن أن يقال إن المرأة في هذه الحالة غير مرئية.

ورجل المدرج الحسي يعيش في «الآن» ولا يعرف الماضي ولا المستقبل.

٢- المدرج الأخلاقي

لكن إذا كان من الصعب تحديد المدرج الحسي لأنه مشتت بين امكانات متعددة، فإن المدرج الأخلاقي - على العكس من ذلك - من السهل تحديده لأنه يقوم على حكمة منظمة وعلى حياة محكمة تضبطها الضوابط الأخلاقية. وفيه يرتبط المرء بالتزام يستبدل باللحظة العابرة وعداً أبدياً.

وقد اختار كيركجور نموذجاً له من دعاه باسم «المستشار فلهم» الذي راح يدافع عن الزواج دفاعاً حاراً. فيقول إن الزواج هو في جوهره اختيار أمام الله، فيه كل طرف يختار نفسه في اختياره للطرف الآخر. وهو يلقي الإنسان الوعي الجاد بما هو أخلاقي، ويسمح للانسان الأخلاقي بأن يبني مصيره وهو يكافح في سبيل بيته.

لكن الصعوبة في الزواج تأتي من المرأة، هذا المخلوق المتقلب ذي الأهواء والزوات، والذي يصعب ربطه برابطة وثيقة ثابتة. ذلك أن المرأة - هكذا يرى كيركجور - تنسب بطبيعتها إلى المدرج الحسي، ولا تكشف عن نفسها كشفاً كاملاً إلا في المدرج الديني. وبهذا فإنه لكي تسير الحياة الزوجية سيراً حسناً، فلا بد للرجل أن يقبل، فيما يخصه، البطولة الاخلاقية للحياة اليومية، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لصرف زوجته عن تقلبات الخطرة بين الاستمتاع الحسي والزهد الديني.

٣- المدرج الديني

لكن الزواج ليس حلاً عاماً، بل لا بد أن توجد إلى جانبه حلول استثنائية. ولا شك في أن الذي ينصرف عن الحياة الزوجية ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية، وشارياً الحياة الأقسى بأعلى ثمن، يبلغ من الوجود مستوى أرفع من مستوى أكمل الأزواج.

وذلك هو المدرج الديني. ويتخذ كيركجور شاهداً

جـ حياة الحب

كان موضوع الحب أكثر ما طرقة كيركجور من موضوعات في معظم كتبه. لكنه في كتابه: «حياة الحب وسلطانه» (سنة ١٨٤٧) تعلو النبرة إلى أسمى درجة. فيقول: «إن الحياة المستورة للحب تمضي في أعماق عمائقنا، ولا يمكن سبر غورها، ولهذا فإنها في انسجام عميق مع جماع الوجود. وكما أن البحيرة الساكنة علّتها الأولى قائمة في ينبوع المستور عن أعين الناس، فكذلك حب الانسان له علته الأولى في حب الله، والله علة أكثر عمقاً. وإذا لم يوجد ينبوع في الأعماق، وإذا لم يكن الله حباً، فلن توجد بحيرة ساكنة ولا حب في الانسان. وكما أن البحيرة الساكنة تدعوك إلى التأمل فيها، لكن أعماقها المظلمة، وهي تنعكس على السطح، تستر في الوقت نفسه عن العين، فكذلك الأصل المستر لحبنا في حب الله يحول بيننا وبين النفوذ إلى أعماقه: وإذا خُيل إليك أنك تراها، فذلك لأن السطح العاكس للمياه ينعكس فيجعلك تظن أنه هو الأعماق، بينما هو يغطي الأعماق، التي هي أسفل من ذلك جداً. تصوّر درجاً سرياً في صندوق: لقد زودوه بغطاء بارع له نفس المظهر الذي للعمق الأصلي الذي يظل تحت كل الأشياء، وذلك ليمنعك من اكتشافه. وهذا هو ما يعطينا الوهم الخادع بأننا عمق الأعماق. فكذلك حياة الحب مستورة، لكن حياته المستورة هي في ذاتها حركة وتحتوي في داخلها على الخلود. وكما أن البحيرة الساكنة مهما يكن من هدوء مظهرها، هي في الحقيقة ماء جارٍ تصاعد من ينبوع الدافق المستور في أحشائه، فكذلك الحب، على الرغم من أنه ساكن في غيبه، فإنه مع ذلك متضمن في حركة مستمرة. لكن البحيرة الساكنة في خطر أن تجف، إذا نصب ينبوع، بينما حياة الحب تندفق دائماً بغير انقطاع من ينبوع أبدي».

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته باللغة الدانيمركية هي:

- Sören Kierkegaards samlede Vaerker,

وأشرف على نشرها A. B. Drachman, J. L. Heiberg, H. Lange
O. Lange وظهت في كوبنهاجن ١٩٠١-١٩٠٦.

- Sören Kierkegaard Vaerker, Udvalg

وأشرف على نشرها F. J. Billeskov-Jansen

ومؤذج التهكم في نظره هو سقراط، الذي عدّه «فريداً في نوعه خارج المسيحية» («اليوميات» لسنة ١٨٥٤). والتهكم هو نوع من الازدراء لكل المظاهر التي يظنها الناس وقائع حقيقية. وهو يحميناً من ثلاثة أمور: من الجدل الزائف في الحياة البورجوازية، ومن الجدل الزائف في فلسفة هيجل، ومن العبقرية الزائفة للوجود الرومنتيكي، ابتغاء أن يدخلنا في الحرية الحقيقية للروح، وفي الوعي الفردي الذاتي الذي فيه يرن نداء الله.

والتهكم هو أصدق نظرة إلى التناقضات والاستحالات والأباطيل في الوجود. إنه يزيد في إبراز هذه الأمور لتبدو أكثر بشاعة ولا معقولة. «ولننظر إلى التهكم في اللحظة التي فيها يتوجه نحو جماع الوجود، هنالك سنراه يؤكد التقابل بين الوجود والظاهرة، بين الباطن والخارج. وبالقدر الذي به يمثل السلبية المطلقة، فإن من الممكن أن تميل إلى القول بالهوية بينه وبين الشك. لكن ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أن الشك ليس إلا مقولة تصورية، بينما التهكم هو سلوك باطن للذاتية Subjective، وثانياً أن التهكم هو في جوهره عملي وأنه لا يتضمن لحظة نظرية إلا ليسقط على المستوى العلمي: وبعبارة أخرى: التهكم لا يعنى بالموضوع، بل يعنى فقط بتجريدته لذاته. فإذا توصلت الذاتية إلى اكتشاف أنه وراء الظاهرة لا بد أن ثم شيئاً مستوراً ليس معطى في الظاهرة، فإن خاصية التهكم هي أن يسعى إلى أن يثبت في الذات الشعور بحريتها، بحيث تبقى الظاهرة خالية من الحقيقة تماماً في عين الذات. فهذه الحركة مضادة تماماً إذن لحركة الشك. ذلك أنه في الشك لا تكف الذات عن السعي إلى النفوذ في الموضوع، وشقاؤها ينشأ من كون الموضوع لا يكف عن التهرب منها. أما في التهكم فإن الذات لا تكف عن السعي إلى التخلص من الموضوع، وهذا السعي يؤدي على الأقل إلى إعطائها، في كل لحظة، الشعور بذاتيتها الخاصة والشعور بأنه ليس للموضوع أية حقيقة واقعية. في الشك تشاهد الذات مناورة هجومية لا تتوقف عن تدمير الظواهر الواحدة بعد الأخرى، على أمل الكشف عن الوجود الذي يحرص المرء على العثور عليه من ورائها. أما في التهكم فالذات على العكس من ذلك لا تكف عن التراجع إلى وراء، وهي تنازع كل ظاهرة في أن تكون لها حقيقة خاصة، ابتغاء أن تنفذ نفسها، أي أن تحافظ على نفسها في مواجهة كل شيء في حال من الاستقلال السلبي» («فكرة التهكم»، القسم الثاني، اعتبارات تمهيدية، عند نهايتها).

كيزرلنج

Graf Hermann Keyserling

فيلسوف ألماني.

ولد في Könno (في Livland إحدى دول البلطيق) في ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٠؛ وتوفي في انسبروك (النمسا) في ٢٦ أبريل سنة ١٩٤٦. ودرس الجيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية في جامعات دوربات Dorpat وجنيف وهيدلبرج وفيينا. وفي سنة ١٩٠٢ حصل على الدكتوراه من جامعة فينا في الفلسفة حيث كان قد تأثر بهوستن استورت تشمبرلن فتحوّل إلى الفلسفة. ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في باريس، مع رحلات إلى إنجلترا. وفي سنة ١٩٠٦ عاش في برلين؛ وفي سنة ١٩٠٨ عاد إلى وطنه استونيا (لفلند الآن) ليحصل على الضيعة التي ورثها عن أجداده، وكانوا جميعاً من النبلاء، في Raykull.

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ قام برحلة حول العالم. لكن بعد الثورة الروسية في ١٩١٧ فقد ضياعه في استونيا، فاضطر إلى الهجرة إلى ألمانيا والإقامة فيها. وتزوج ابنة أخت بسمارك ووالدها هو الأمير هربرت.

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ «مدرسة الحكمة» في درمشتات (ألمانيا الغربية قرب فرانكفورت). وقام بعدة رحلات طويلة منها رحلتان مشهورتان إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. وقضى بقية عمره في إقليم التيرول في جنوبي النمسا.

آراؤه الفلسفية

ليس لكيزرلنج مذهب فلسفي منظم. ومؤلفاته تحفل فقط بالملاحظات اللامعة، واللمحات العامة الموحية، والتي تدور حول الإنسان والحياة بعامة. وقد تأثر خصوصاً بشوبنهاور ونيتشة ودلتاي وبرجسون، كما تأثر بالفكر الهندي والصيني. واتجاهه الرئيسي يتمثل في توكيده لحقوق الحياة تجاه طغيان النزعات العقلية والمادية في العصر الحاضر؛ وفي اعتماده على الوجدان، المؤدي إلى ما سماه باسم «المعرفة الخلقة». وسعى كيزرلنج إلى توكيد الحكمة بدلاً من الفلسفة العقلية، لأنه رأى فيها ما يجافي الحياة النابضة.

ومؤلفاته شائعة في القراءة، خصوصاً يوميات رحلاته الواسعة.

وظهرت في كوبنهاجن سنة ١٩٥٠ في ٤ مجلدات اختار فيها الناشر أفضل مؤلفات كيركجور مع عرض لمحتوياتها.

وهناك ترجمة ألمانية كاملة بعنوان:

- Sören Kierkegaards Gesammelte Werke hrsg. v. H. Gottsched und Chr. Schrempf. Jena, 1909 - 24.

كذلك توجد ترجمة فرنسية كاملة (تقريباً) قام بها P. H. Tisseau

مراجع

المؤلفات عن كيركجور عديدة جداً، وقد ذكر الكثير منها في الشتين التاليين:

- Michel Thennissen: Das Kierkegaard bild in der neuen Forschung und Deutung (1945 - 1957). Deutsche Vierteljahrschrift f. Litteratur Wissenschaft und Geistesgeschichte, Heft 4 (1958).
- R. Jolivet: Kierkegaard, Bern, 1984.

ونجزيء بذكر الكتب الرئيسية التالية:

- Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard: l'homme et l'œuvre. Tr. fr. par T. H. Tisseau. Bazoges - en - Pareds, 1941.
- Walter Ruttenbeck: S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.
- Walter Lowrie: Kierkegaard. Oxford, 1938.
- Jean Wahl: Etudes Kierkegaardianes. Paris, Vrin, 1938.
- Pierre Mesnard: Le vrai visage de Kierkegaard. Paris 1948.
- Remo Cantoni: La coscienza inquieta: Söreo Kierkegaard. Milano, 1949.
- Johannes Hohlenberg: Kierkegaard. Basel, 1949.
- Studi Kierkegaardiani, ed. da Corneio Fabro. Marceliano- Brescia, 1957.
- Marguerite Grimault: Kierkegaard par lui- même.. Paris, Seuil, 1962.

مؤلفاته

«الخلود»

- Unsterblichkeit, München, 1907.

«يوميات رحلات فيلسوف».

- Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 vols. Darmstadt, 1919

«المعرفة الخلقة»

- Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt, 1922.

«الميلاد الجديد»

- Wiedergeburt. Darmstadt, 1927.

«كتاب الأصل»

- Das Buch vom Ursprung. Baden- Baden, 1947.

«رحلة في الزمان»

- Reise durch die Zeit. Vaduz, Liechtenstein, 1948.

«نقد الفكر»

- Kritik des Denkens. Innsbruck, 1948.

مراجع

- Paul Feldkeller: Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Uebersinnlichen. Darmstadt, 1922.

- M.G. Parks: Introduction to Keyserling. London, 1934.

- Rudolf Röhr: Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1938.

الكيف

(G.) ποιότης ; lat. qualitas; (F.) qualité , (E) quality

الكيف هو ما يعين الشيء، وبهذا المعنى الواسع يشمل الفصول النوعية التي تميز الأنواع المختلفة المندرجة تحت جنس واحد، كما يشمل الخواص العرضية التي لا تغير من طبيعة النوع.

والكيف لا يهب الشيء وجوده المحض esse simpliciter، وإنما يعين وجوده على هذا النحو أو ذاك -secun-

. dum quid

ويميز الاسكلاطيون في اثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» م ٤ ف ١٤، ص ١٠٢٠ أس ٣٣ وما يليه؛ «المقولات» ص ٨ ب س ٢٥ وما يليه) بين أربعة أنواع من الكيف:

١ - ففيما يتعلق بطبيعة الجوهر، فإن بعض الأحوال تناسب والبعض الآخر لا يناسب وبالتالي يؤدي إلى حال حسنة أو رديئة، مثل الصحة والمرض، الفضيلة والرذيلة، الخ. وتنقسم إلى حال dispositio وإلى ملكة habitus بحسب كون الكيف يزول بسهولة أو يكون راسخاً.

٢ - ومن ناحية الفعل، يكون الكيف قوة أو عدم قوة -Potentia, impotentia.

٣ - ومن ناحية الانفعال، يكون الكيف انفعالات passiones أو patibiles qualitates بحسب كون الانفعال قليل البقاء أو أكثر دواماً.

٤ - ومن حيث الكم، يكون الكيف إما صوراً formae أو أشكالاً figurae بحسب كون الأمر يتعلق بأشياء طبيعية أو صناعية على التوالي.

الكيفيات الحسية:

وقد تناول أرسطو مشكلة الكيفيات الحسية في معظم مؤلفاته، ويميزها بالخصائص التالية:

٢ - إن الجوهر الجسماني، بفضل كفياته الحسية، يمكن أن ينتقل من حالة كيفية إلى حالة أخرى، مثلاً من البرودة إلى الحرارة أو الكلي، من اللون الأحمر إلى الأسود، إلخ. وهو يسمى هذا باسم «الاستحالة» altération.

ب - وهذه الاستحالة تتصف بزيادة أو قلة الشدة في الدرجة، أي في الكمال الصوري.

ج - ومن الخصائص الأساسية للكيفية الحسية قبولها للأضداد، وهو ما يجعلها قابلة للانتقال من ضد إلى آخر، مثلاً من الحرارة إلى البرودة، خلال سلسلة طويلة من الأحوال الوسطى.

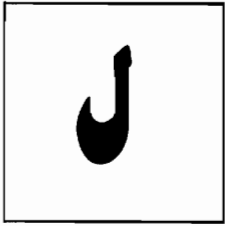
وفي العصر الحديث قامت المعارك حول الكيفيات الحسية لما أن بدأ تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة عند جاليليو ديكارت. فعند جاليليو (Opère, éd. naz. VI, p.

الأولية «هي بحيث يجدها الاحساس دائماً في كل جزء من المادة أي مقدار كاف لإدراكه، ويجدها العقل غير منفصلة عن أي جزء من المادة مهما يكن من صغره حتى لو لم تستطع حواسنا إدراكه» («بحث في العقل الإنساني» ٢ : ٨ : ٩).

مراجع

- R. Jakson: «Locke's distinction between primary and secondary Qualities», in *Mind*, 1929, pp. 55- 76.

(348, Firenze, 1896) نجد ذلك التمييز الذي صار مشهوراً بفضل ديكارت، بين «الكيفيات الأولية» (وهي التي تنسب إلى الجسم بفضل المادة والكم، مثل المقدار، والشكل والحركة)، و«الكيفيات الثانوية» (مثل اللون والرائحة والطعم والصوت). والكيفيات الأولية هي واقعية وموضوعية، أما الثانوية فهي ذاتية محض، ولا وجود لها في الواقع الكوني، لأنها تنبذ عن الحساب الرياضي. وقد أخذ بهذا التمييز ديكارت، كما أخذ به لوك Locke. وقد قرر لوك أن الكيفيات



لاجاش

Daniel Lagache

عالم نفسي فرنسي .

ولد في سنة ١٩٠٣، وبوفي سنة ١٩٧٢. دخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، لكنه التحق بعد ذلك بكلية الطب حيث حصل على إجازتها؛ وقدم رسالة عن «الهلوسات النفسية الحركية اللفظية». ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) برسالة مهمة عنوانها: «الغيرة الغرامية» (أو: «الغيرة في العشق»). وصار بعدها أستاذاً في جامعة دييجون، ثم في جامعة استراسبورج، وأخيراً في السوربون حيث أنشأ تدريس علم النفس الاجتماعي، وأدخل التحليل النفسي، وقد كرّس حياته بعد ذلك للتحليل النفسي. وله رسالة صغيرة بعنوان: «وحدة علم النفس»، ودراسات عديدة نذكر منها: «التحويل» Transfert و«الخيالي» imaginaire .

لاروجير

أستاذ فلسفة فرنسي .

ولد في Livignac- le Haut (في نواحي Rouergue فرنسا) في سنة ١٧٥٦، وتوفي في سنة ١٨٣٧ في باريس. ريسم قسيساً وهو في مطلع الشباب، ومارس الخدمة الدينية فترة قصيرة. ثم صار مدرساً للفلسفة في قرقسون وتارب وتولوز وأستاذاً في كلية الآداب (السوربون) بباريس سنة

١٨١١. وكان من تلاميذ كوندياك المقرّين، ومن جماعة الأديولوجيين، لكنه اختلف مع كوندياك ومع الأديولوجيين في بعض المسائل. ومن أبرز تلاميذه فكتور كوزان وتبودور جوفروا.

خالف لاروجير كوندياك ومدرسته فيما يتعلق بدور العقل، فقال إنه لو كانت كل أفكارنا مجرد تغييرات في المادة الحسية التي تطبعها علينا العلل الخارجية، لاستحال علينا تفسير الانتباه، والمقارنة، والبهنة، فهذه كلها عمليات فعّالة وليست منفصلة. ولهذا ينبغي أن نميّز بين النظر والتطلع، بين السماع والإصغاء؛ ولا يمكن تفسير هذا التمييز إذا كانت النفس مجرد وعاء سلبي للمهيجات الحسية.

والعمليات التي يقوم بها العقل ثلاث: الانتباه، المقارنة، البرهنة. وينظرها ثلاث عمليات تقوم بها الإرادة هي: الرغبة، التفضيل، الحرية. والحرية هي القدرة على الفعل أو عدم الفعل.

واهتم لاروجير بتحليل الأفكار ورأى أن ذلك هو المهمة الوحيدة للميتافيزيقا.

مؤلفاته

- *Projet d'éléments de métaphysique*. Toulouse, 1793.
- *Sur les paradoxes de Condillac*. Paris, 1805.
- *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence*. Paris 1815- 18.

مراجع

- François Picavet: *Les Idéologues*. Paris, 1891, pp.

الوضعية التي بدأت تنتشر في فرنسا تحت تأثير أوجست كونت. ذلك لأنه بتأثير فلسفة كنت - وهو صاحب الفضل في تصحيح الفكرة التي نشرها التلفيقيون (مثل كوزان) في فرنسا عن مذهب كنت - تقول إنه تحت تأثير فلسفة كنت عزا إلى العقل المحض (أي السابق على التجربة) دوراً كبيراً في تكوين المعرفة، إذ العلم ليس نسخة من التجربة الغليظة والوقائع، لأن العلم يتوقف على عناصر سابقة على التجربة. وأدق التجارب لا تفيد إلا في أن تجربنا حقاً كيف ترتبط الظواهر تحت أبصارنا، أما أنه يجب عليها أن ترتبط دائماً في كل مكان على نفس النحو - فهذا ما لا تعلمنا إياه التجربة. ولكن هذا هو ما لا نتردد أبداً في توكيده «وفي أساس الاستقراء» (ص ٣) والقوانين ليست مجرد تعداد للوقائع. وكل واقعة هي في ذاتها عَرَضِيَّة ممكنة contingent. وأية مجموعة من الوقائع، مهما يكن مقدارها، تبدي دائماً عن طابع الإمكان العَرَضِي Contingence هذا، بينما القانون يعبر عن ضرورة، على الأقل مفترضة، إذ هو يقرر أن ظاهرة ما يجب بالضرورة أن تتلو أو أن تصحب ظاهرة ما أخرى. والاستنتاج من الوقائع إلى القوانين سيكون إذن هو الاستنتاج من الجزئي إلى الكلي، بل وأيضاً من الممكن إلى الضروري. فمن المستحيل إذن أن تعد الاستقراء عملية منطقية (الكتاب نفسه، ص ٥ - ٦).

والاستقراء ممكن لأنه يقوم على مبدأ مزدوج: مبدأ الفاعلية، ومبدأ الغائية، فتبعاً لمبدأ الفاعلية: كل ظاهرة تعين ظاهرة أخرى بأن تسبقها؛ ومبدأ الغائية يقرر أن الكل يحدد وجود أجزائه.

وفي كتابه: «علم النفس الميتافيزيقا» يدافع لاشلييه عن الميتافيزيقا بحماسة ظاهرة، ويحمل على نظرية الشعور الظاهري الإضافي التي يقول بها علم النفس الفسيولوجي، ويقول: «إذا كان الشعور ليس حقيقة، فلنا الحق في أن نسأل: من أين ينشأ وهم الشعور؟... من الممكن ألا يكون الإحساس، في ذاته، غير حركة عضوية تمضي من الطرف إلى المركز وأن الإرادة استمرار لهذه الحركة نفسها التي تقود من المركز إلى الطرف. لكن وقائع الشعور التي نسميها إحساساً وإرادة لا تشبه الحركة، ولا إدراك الحركة» («علم النفس والميتافيزيقا» ص ١٢).

ولمعرفة الفكر في شموله لا يكفي التحليل النفسي، بل لا بد من إكماله بالتركيب الميتافيزيقي. «والفكر المحض فكر ينتج نفسه ولا نستطيع أن نعرفه بحسب طبيعته الحقيقية إلا

520- 548.

- H. Taine: Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France. Paris, 1868, chap. I.

لاشلييه

Jules Lachelier

فيلسوف فرنسي برز في المنطق.

ولد في فونتينبلو Fontainebleau (إحدى ضواحي باريس) في سنة ١٨٣٢ وتوفي فيها أيضاً سنة ١٩١٨.

كان تلميذاً نابهاً في ليسيه لوي لوجران (باريس)، ودخل بعدها مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٥١ وحصل على الليسانس في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون (كلية الآداب) ثم على الاجريجاسيون في الآداب سنة ١٨٥٦. وأخذ في دراسة «محاورات أفلاطون» بتوجيه من رافيسون، كما درس دي بيران وأمانويل كنت.

وعين مدرساً في مدرسة المعلمين العليا (١٨٦٤ - ١٨٧٥) وبتأثيره وتوجيهه كَوْن نخبة ممتازة من دارسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا؛ نذكر منهم: ريبو Ribot واسيناس Espinas وبوترو وماريون Marion وليار Liard، ورابيه Rabier ودوريك Dauriac وإيجيه Egger وبسروششار Brochard، ولانير Lagneau وسكاى Séailles.

ثم حصل على الدكتوراه في سنة ١٨٧١ برسالتين الكبرى بعنوان: «أساس الاستقراء» (بالفرنسية)، والصغرى (باللاتينية) بعنوان: «في قوة القياس».

ثم صار مفتشاً عاماً للتعليم بوزارة المعارف، ثم رئيساً لامتحانات لاجريجاسيون.

ولكنه كان قليل التأليف، حتى انحصر إنتاجه في رسالتي الدكتوراه وفي مقالات صغيرة أهمها مقالة عن «رهان يسكال» (سنة ١٩٠١). وجمع كل إنتاجه هذا في مجلدين متوسطين في الحجم. والغريب أنه في وصيته أمر بمنع نشر رسائله إلى الآخرين كما منع نشر محاضراته. وقد أسهم ببعض الملاحظات على معجم لالاند للفلسفة.

أما في اتجاهه الفلسفي فإنه كان يرفض التجريبية

فلسفته

وفلسفة لائل يسميها هو «فلسفة الروح» وقد تعاون هو ورينيه لوسن Le Senne على الاشراف على إصدار مجموعة فلسفية تحت هذا العنوان، لدى الناشر Aubier، وتشتمل المجموعة على مؤلفات برديائف، وكيركجور، وجبريل مارسل، إلخ.

ويسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما: «الباطن المحض»، و«الوجود المطلق». ويمتزج مذهبه بعناصر من المسيحية، ووجودية كيركجور، وفلسفة الشعور الباطن عند مين دي بيران وبرجسون.

وأسلوبه في غاية الوضوح، والترتيب، على العكس تماماً من زميله لوسن ذي الأسلوب الغامض والكتابة المشوشة والتكرار الممل.

وقد ابتدأ لائل مذهبه الفلسفي من تقرير كُنْتُ أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل نعرف فقط امثالاتنا لها، وبالتالي ينحصر العلم في الشعور. فجاء لائل وقال إن علينا أن نتوجه إلى «الباطن» أي الوعي الإنساني لنكتشف فيه الحقائق. وأول ما نكتشفه هو أننا نشارك في فعل أولي، يتوقف عليه وجودنا، ووجود العالم كله. إننا نجد أنفسنا «مشاركين» في أمر يتجاوزنا بما لا نهاية له من المرات، يسميه «الفعل» وينعته بصفات الوجود المطلق أو الله. إننا نشارك في «المطلق».

و«المطلق» فعل محض، وهو الينبوع اللانهائي لديناميكية الوجود، ومصدر كل الصور أو الماهيات، ومنه تستمد الكائنات الفردية وجودها المنتاهي المحدود.

و«المطلق» حرّ حرية مطلقة، والإنسان يشارك في هذه الحرية ضمن حدود، إذ هو محدود بتلقائية الغريزة. وحياة الإنسان سعي للتخلص من الحدود التي فرضتها الغريزة على الإنسان. وبهذا يخلق الإنسان حياته الروحية الذاتية.

«إنني بوصفي ظاهرة أو جسماً، فإني أكون جزءاً من العالم، لكن من حيث أنني ذات (أنا moi) فإني لا أوجد إلا في الفعل الذي به أخلق نفسي؛ إنني أشارك في قوة خلقة أنا أحدها، لكنها هي ليست بذات حدود.» «وفي الزمان والسرمدية» ص ١٧ - ١٨. باريس سنة ١٩٤٥.

والفعل الذي أفعله بدخلي في الوجود، لا في الظاهرية؛ والفعالية التي يمتنع منها، والتي تتجاوزني، هي

بانتاجه بواسطة عملية تشبيد قبلي وتركيب. وهذا الانتقال من التحليل إلى التركيب هو في نفس الوقت انتقال من علم النفس إلى الميتافيزيقا (الكتاب نفسه، ص ١٥٨). ويقول أيضاً إن الإنسان الباطن مزدوج: ولا عجب في أن يكون موضوع علمين يكمل كل منهما الآخر. إن ميدان علم النفس هو الشعور الحسي، ولا يعرف من الفكر إلا النور الذي ينشره على الإحساس. وعلم الفكر في ذاته، والنور في منبعه، هو الميتافيزيقا (الكتاب نفسه ص ١٧٢ - ١٧٣).

مراجع

- C. Bouglé: *Spiritualisme et Kantisme en France*. Les Maîtres de la philosophie universitaire en France, éd. Maloine, Paris.
- L. Brunschvicg: *Ecrits philosophiques*, pp. 197- 210, 315- 326.
- R. Jolivet: *De Rosmini à Lachelier*. Paris, Vitte 1954.
- G. Mauchassat: *L'Idéalisme de Lachelier*, Paris, 1961.
- L. Millet: *Le Symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*. Paris, P.U.F. 1959.
- G. Séailles: *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, 1921.

لائل

Louis Lavelle

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية ووجودية.

ولد في سان مرتان دي ثلريال Saint- Martin- de- Villereal (في جنوب غربي فرنسا) في ١٥ يوليو سنة ١٨٨٣ وتوفي في باريس في أول سبتمبر سنة ١٩٥١.

قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية، وكُلف بمحاضرات في السوربون من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤، ثم عين أستاذاً في الكوليج دي فرانس سنة ١٩٤١ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

مؤلفاته

- La Dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
- La Perception de la profondeur. Strasbourg, 1921.
- La Dialectique de l'éternel présent:
vol. I: De l'être. Paris, 1928.
II: De L'acte. Paris, 1937.
III: Du temps et de l'éternité. Paris, 1945.

- La Conscience de soi. Paris, 1933.
- La Présence totale. Paris, 1934
- Les Puissances du moi. Paris, 1939
- L'Erreur de Narcisse. Paris, 1939.
- Le Mal et la Souffrance. Paris, 1940.
- Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
- Traité des valeurs. 1951, Paris.
- Le moi et son destin. Paris, 1936.
- La Philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- La Parole et l'écriture. Paris, 1942.

مراجع

- Pier G. Grasso: L. Lavelle. Brescia, 1948.
- O.M. Nobile: La filosofia di Louis Lavelle. Firenze, 1943.
- G. Truc: De Jean- Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et intégration. Paris, 1946.

لاند

André Lalande

صاحب «المعجم الفلسفي» المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي.

ولد في ديجون Dijon في ١٩ يوليو سنة ١٨٦٧. وبعد اتمام دراسته الثانوية دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٨٥، وحصل على الليسانس والأجريسياسيون من كلية الآداب بجامعة باريس. وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨

فعالية مطلقة ليس خارجها شيء. «وتلك هي التجربة الأولية التي لدي عن نفسي، والتي تولجني في المطلق، وتنميتها هي الميتافيزيقا، وما على الميتافيزيقا إلا أن تصف أحوالها وشروطها وأن تبين كيف أن التفاصيل المزدوج للفعل الذي أشارك فيه ولفعل المشاركة أولاً، ثم لهذا الفعل نفسه وللمعطي الذي يناظره، أي الظاهرة، لا يمكن أن يتحقق إلا بالزمان». (الكتاب نفسه، ص ١٨).

وخاصية الأنا هي أن تضع كل الوجود موضع التساؤل ابتغاء أن تسجل فيه وجوداً هو وجودي والزمان هو شرط هذا المسلك. والزمان هو الفترة الضرورية لتحقيق المشاركة. والمكان يرتبط بالسرمدية. «والزمان، خارج علاقته بالسرمدية، لا يمكن أن يتصور... لأن بين الزمان والسرمدية امتزاجاً symbiose حقيقياً. وكما أن الزمان لا يوجد إلا بالسرمدية الحاضرة فيه دائماً، فكذلك السرمدية لا توجد - بدورها - إلا بالزمان الذي هو فعاليتها الخلقة. لكن لا يكفي أن نعتبر السرمدية ينبوعاً والزمان بمثابة تيار جار من هذا ينبوع. بل ينبغي أن نقول إن الأنا يتمتع من السرمدية مستقبلاً، كما يستعيد ذات يوم، بواسطة ماضٍ سيكون له... لكن سيكون من الخطأ الفاحش أن نظن أن السرمدية، بالنسبة إلى كل واحد منا، ليست إلا تأمل الإنسان لماضي، حتى لو أضفنا إلى ذلك الألم أو السرور الذي يمكن أن يصحب ذلك النور الذي نراه فيه فجأة». (الكتاب نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥). إن الماضي يعطي لوجودنا الجزئي نافذة على لا نهائية الفعل المحض.

وإذا كان لدينا شعور بالسرمدية، فلا بد أن يتحقق ذلك إبان حياتنا. أما بعد الموت فلا يمكن أن يكون لدينا أية تجربة عنه.

والصيرورة devenir لا تنفصل عن أي وجود للمشاركة، أي عن وجودنا نحن؛ بل هي الوسيلة التي بواسطتها يتكون وجودنا ويتحقق ويعاني نتائج أفعاله. وبالصيرورة تتحقق تجربتي، ويفصح العالم عن محتواه الغني، ويتغذى فعل مشاركتي.

لكن هذا العالم الذي يموت باستمرار، عن طريق الصيرورة، يُبعث أيضاً في كل آن.

وتحقق ماضينا عند الموت يعني الانتقال الجذري من الوجود المحدود إلى الوجود اللامتناهي. ولهذا فإن المشاركة تبدو كما لو كانت هي الوسيلة لنجاة الإنسان نجاة نهائية.

برسالتين: الكبرى بعنوان: «الفكرة الموجّهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور»، والصغرى بعنوان: «رأي (فرنسيس) بيكون أوف فيرولم في الرياضيات العقلية والطبيعية». وعين في إثر ذلك مدرسا في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السوربون)، وفي سنة ١٩٠٤ صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٧.

وقد تولى تدريس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في ١٩٢٦ - ٨ والثانية فيما بين أكتوبر سنة ١٩٣٧ ومارس سنة ١٩٤٠. وأثناء هذه الفترة الثانية كان لنا حظ التلمذ عليه، وكان يدرس لنا مناهج البحث العلمي، وأشرف على رسالتنا للماجستير عن: «الموت في الفلسفة المعاصرة». وندين له بفضل عظيم في تكويننا الفلسفي.

وكان لاند عضواً في معهد فرنسا (أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية)، كما أشرف لفترة طويلة على امتحانات الاجريجاسيون في الفلسفة.

وتوفي في ديسمبر سنة ١٩٦٣ في أنيير (Asnières) إحدى ضواحي باريس حيث كان يقيم.

آراؤه

لاند كان من أشدّ خصوم نظرية التطور عند اسبنسر ودارون وغيرهما من التطورين. وقد كرس رسالته الكبيرة التي حصل بها على الدكتوراه من السوربون في سنة ١٨٩٩ للرد على مذهب التطور، وعنوانها: «الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجّهة للتطور في منهج العلوم الفزيائية والأخلاقية» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٨)، وقد طبعها طبعة ثانية سنة ١٩٣١ تحت عنوان موجز هو: «الأوهام التطورية». (باريس، ألكان، سنة ١٩٣١)، حذف فيها ما هنالك من مواضع صارت غير ذات فائدة بسبب التقدم في ميدان الفزياء والبيولوجيا والوقائع الاجتماعية. كذلك استبدل لفظ «تضام» involution باللفظ الغامض: «انحلال» dissolution الذي استعمله في الطبعة الأولى.

يهاجم لاند مذهب هيربرت اسبنسر لأن اسبنسر يسعى إلى تفسير واحدي وفزيائي خالص لكل ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر العقلية، ولأنه جعل مسار التطور من

١ - التضام الميكانيكي: يرى لاند أنه يوجد في العالم الميكانيكي سير إلى المساواة. «ومبدأ السير نحو المساواة يُبين أنه في العالم الميكانيكي، المعزول بالتجريد، كل شيء يسير من المختلف إلى المُشابه، ومن اللاتجانس الكبير إلى التجانس الكبير. فالكتل الأشد نشاطاً، بدلاً من أن تستولي باستمرار على طاقة جديدة، تُسلم طاقاتها إلى تلك التي تكون أقلّ قدراً من التوزع والانقسام. وبالجملّة فإن القانون العام للعالم المادي يتألف في مجموعه من تضام».

٢ - التضام الفسيولوجي: وفي العالم الفسيولوجي يوجد تفاضل تدريجي قريب مما يراه اسبنسر، لكن فيه أيضاً تضاماً. ويكفي أن نسوق مثلاً صارخاً وهو الموت، الذي هو انحلال الطبيعة وكذلك نحن نشاهد في كل الكائنات الحية المحيطة بنا أن السورة الحيوية المطبوعة في الفرد بواسطة الكون لا تستمر إلى غير نهاية كما تفعل حركة قذيفة في مكان فارغ، بل مسلّكها مسلك حجر يقذف به، ولكن الثقل يجعله يبطئ أولاً ثم يتوقف وأخيراً يعود إلى الأرض بسقطة في اتجاه مضاد لاندفاعه الأول، «الفكرة الموجهة للانحلال...» ص (١٢٣). وظواهر أخرى مثل الاقتران conjugaison، وهو طريقة الاكثار لدى الحيوانات الأولية والطحالب، والإخصاب لأن المزج، وتبعاً لذلك عدم فردية العناصر المكونين - هما جوهر الإخصاب. وعند الإنسان، بوصفه موجوداً واعياً نجد أن تضاماً فسيولوجياً يصحب التطور البارز للفكر التأملي.

٣ - التضام النفسي: يرى لاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فسيولوجية. والعقل والحرية يعدّان تعديلاً واضحاً في سير التطور لدى الإنسان. «فإن ما ينبغي أن يكون موضوع حكم معياري، يتبدى لنا على ثلاثة أشكال: في ميدان الحساسة: الجميل؛ وفي ميدان الفكر: الحق؛ وفي ميدان الفعل: الخير. ومن هنا نشأت العلوم الثلاثة التي تعطي الفلسفة - أكثر من غيرها - هبتها الخاصة: الأخلاق، المنطق، علم الجمال. ويبدو لنا أن كل فعل، وكل قول-

حضارة ما، بل وأيضاً أن يستجيب لحاجة معلومة واهتمام معين، وطموح جوهرى للإنسانية» (ص ٢٣٩). إن الفن هو حامل لواء التضام، وهو يبشر بملكوت العقل.

٤ - التضام الاجتماعي: مع تقدم الفكر تسقط كل العلامات الخارجية للتخصص، بعد أن كانت مصدر اعتزاز وفخر. «إن قليلاً من تقسيم العمل يمكن أن يعوق حياة العقل. والتعاون المتقطع إلى أقصى درجة ممكنة يبعث حياة العقل. وكلما كان الإنسان - في العمل الذي يكسب به معاشه - ترساً صغيراً في الآلة الكبيرة، ازدادت مطالبته بحق الاستمتاع، على نحو شريف، بهذه الحياة إذا ما اكتسبت، أعني أن يكون إنساناً، ومساوياً لكل الناس» (ص ٢٨٥).

كذلك نجد «أن كل تقدم للعقل والحضارة يقلل المسافة التي تفصل بين الرجل والمرأة» (ص ٢٩٧ - ٨).

والتضام موجود في ميدان الأسرة. وبفضل تعميم التعليم العام وانتشار المدارس التي تنشئها الدولة، يزداد التضام بين الأسر والأولاد، أي يزدادون تشابهاً وانسجاماً.

والعلاقات بين الأمم والشعوب تسير في اتجاه المزيد من التجانس، ويعمل في هذا الاتجاه عوامل عديدة وقوية منها: الترجمة من لغة إلى أخرى، ومقالات الصحف، والاصطلاحات الصناعية، واتخاذ بدع عام في الأزياء. والخلاصة هي أنه على الرغم من البقايا الظاهرة للتفاضل والتباين، فإن التقدم ينحو نحو التشابه.

كل هذه السلاسل من الوقائع تفند مذهب التطور عند اسبنسر القائم على السير من المتجانس إلى اللامتجانس، وتؤيد ما يذهب إليه لاند من أن التطور (أو التقدم) يسير على عكس هذا: إنه يسير من اللامتجانس إلى التجانس، من الاختلاف إلى التشابه، من التفاوت إلى المزيد من المساواة.

ويسعى لاند، في دراساته الأخلاقية، إلى تطبيق قانون التضام على الأخلاق. فهو يرى أن الأفكار الأخلاقية تقدم طابعاً تضامياً. فالعدالة هي رؤية الأشياء ورؤية النفس بطريقة لا شخصية، والنظر إلى أئبيها في الإنسانية نظرتنا إلى أنفسنا. ومن هنا يدعو لاند في الأخلاق إلى «العمل على تقليل الفروق بين المواطنين، وهي الفروق التي يولدها اختلاف الطبقات والوظائف؛ وإلى محاربة كل استغلال، وما ينجم عنه من عدم المساواة؛ وإلى إشراك الشعب كله، قدر

وكل فكر، حينما تكون غايته إحدى الأفكار الموجهة الكبرى الثلاث في طبيعتنا الواعية، تعمل على إحداث تقدم في العالم في اتجاه مضاد للتطور، أعني أنها تقلل التفاضل والتكامل الفردين، ونتيجتها جعل الناس أقل اختلافاً بعضهم عن بعض، وجعل كل واحد، لا بمثابة ذلك الحيوي الذي يريد أن يتلعب العالم في صيغة فردية، بل جعله يعمل على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة، وذلك بجعله يشعر بنوع من الوحدة والهوية بينه وبين سائر «الناس» (الكتاب نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣).

وحاول لاند بيان هذا الاتجاه بالنسبة إلى العقل، والنشاط الأخلاقي، والحساسية الجمالية:

(أ) بالنسبة إلى العقل: قام لاند بفحص تاريخ سير العلم فانهى إلى النتيجة التالية: «ليس فقط لا يوجد علم وضعي إلا إذا كانت النتائج تنحى نحو التشابه، وبالتالي جعل الناس يفكرون بنفس الطريقة، بل حتى في ميدان العلوم الأخلاقية - وفيه يكثر الجدل ويسعى بعض التطوريين إلى أن يجدوا فيه تفاضلاً للنتائج أو لوجهات نظر العقل - ربما ليس من المستحيل بيان أن السير نحو التأمل يتم بغير انقطاع من الكثير إلى الواحد، من اللامتجانس إلى المتجانس، وفقاً للقانون العام للفكر» (ص ١٩٧). «وبينما تتكاثر الحياة كشجرة ينقسم جذعها ويتفرع إلى غير نهاية، فإن تقدم العلم يمكن تشبيهه بحركة في اتجاه عكسي لجدول وأنها تمتاز أموحاً في نهر واحد، يزداد اتساعاً واطراداً في مجراه» (ص ٢٠٠).

(ب) البرهان بالنسبة إلى الأخلاق: اتجهت الأخلاق إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو كلي ضروري سرمدى. فأساس الرواقية هو توقيف العقل، أعني ما هو كلي ومشترك بين الناس. وحسب القريب في انجيل يسوع المسيح هو تحقيق لما هو كلي. وعند اسبينوزا أن اعتبار الأشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.

(ج) البرهان بالنسبة إلى العاطفة الفنية: وفي الفن اتجاه نحو تشكيل ملك موضوعي مشترك. «إن الفن ينتج عن الفردية، لكنه لا ينحونحو إيجادها، ولا إلى زيادتها إذا ما نتجت». والعمل الفني «حتى يكون شائعاً... يجب ليس فقط أن يحتوي على عناصر مشتركة بين كل العقول المثقفة في

والفلاسفة. وبين لاند أن فرنسيس سيكون ليس تجريبياً سطحياً كما يعتقد عادة، بل هو بالأحرى متافيزيقي، بمعنى أنه يرى وجوب معرفة الطبيعة الحقيقية الباطنة لكل ما فيه من الخصائص الحسية التي تمنحها. وهذه الصفات (أو الكيفيات) منظوراً إليها كما هي في نفسها هي ما يسميه باسم: الأشكال forms.

أما فكرة الفرض hypothèse فقد احتفظت، حتى عصر النهضة، بالمعنى الرياضي الذي كان لهذه الكلمة عند أفلاطون وأرسطوطاليس، كما نقول: هاتان الزاويتان متساويتان بالفرض. وهذا أيضاً معنى هذه الكلمة عند ديكارت. لكن في عصر ديكارت اتخذت كلمة «فرض» معنى جديداً هو: اقتراح يتحقق بواسطة نتائجه. وهذا هو الفرض الاقتراحي conjectural. أما العداوة الصريحة التي أبدتها اسحق نيوتن ضد الفروض فإنها لا تتناول إلا الفرض الرومي المجاني، الذي هو مجرد إمكانية تنخيلها دون أن نبرّها. ونيوتن نفسه قد استعمل الفروض مراراً، الفروض بالمعنى الحالي لهذه الكلمة. وعلى الرغم من سوء فهم البعض لرأي نيوتن في الفروض، فقد جاء هو كوهن وهويجنس وهرتسل وهوول وأشادوا بأهمية افتراض الفروض الاقتراحية في البحث العلمي. وجاء جون استيورت مل فوضع أشهر نظرية في الاستقراء وأكد دور الفرض.

«معجم الفلسفة»

لكن أخذ آثار لاند هو من غير شك «المعجم الفني والنقدي للفلسفة»، ولا يزال حتى اليوم خير معجم لمصطلحات الفلسفة في أية لغة كانت. وقد بدأ العمل فيه سنة ١٩٠٠ تحت رعاية الجمعية الفرنسية، للفلسفة، ولم يتم إلا في سنة ١٩٢٦. كان لاند يكتب المصطلح الفلسفي والمعاني التي ينطوي عليها مع شواهد من مؤلفات الفلاسفة تؤيد المعنى، ثم يعرض عمله هذا أولاً بأول على أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة خاصة تعقد مرة في كل عام، ويبدى الأعضاء آراءهم فيما كتبه لاند عن المصطلح، وتسجل آراؤهم على شكل تعليقات تحت المواد، تشغل القسم الأسفل من الصفحة، ويوزعها لاند بما يبين ما أجراه من تعديل وفقاً لهذه الآراء إن رأى ضرورة التعديل، وإلا فسيجد القارئ هذه الآراء مدونة كما أبدتها أصحابها.

وكان المبدأ الذي اعتمده لاند في تحرير لمعجمه هذا

الإمكان، في الحياة العقلية وفي ثقافة العقول الأكثر نمواً ونضوجاً» («موجز مبرهن عليه في الأخلاق العملية» ص ٤٠، باريس سنة ١٩٠٧).

ومن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لاند - فكرة «العقل المكوّن والعقل المتكوّن». يرى لاند أن العقل هو «ملكة ردّ الأشياء إلى الوحدة» (قراءات في فلسفة العلوم» ص ٣٣٥). ويقرر أن في الإنسان طبيعة عالية، وطبيعة سافلة، وللأولى حق السيادة على الثانية. والعقل يستيق التجربة ويفهمها. ووظيفة الفكر ليست تجريبية محضة. والعقل إما مكوّن، وإما متكوّن. فالعقل المكوّن محض، بينما العقل المتكوّن ممزج بعناصر غريبة غير عقلية. «والعقل المكوّن فقال، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل. والعقل المتكوّن يمكن أن يعبر عنه في صيغ، لأنه اتخذ مكانه في مادته، لكن ذلك على حساب معقوليته. ويتكوّن من: (١) حقائق مكتسبة، ومقولات وتصوّرات كرسّها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك؛ (٢) قواعد فكر؛ (٣) قواعد سلوك ذوات جزاء، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي» (محاضرة بعنوان: العقل المكوّن والعقل المتكوّن»، نشرت في «مجلة الدروس والمحاضرات» في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٥، ص ١٢). والعقل المتكوّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية، أما العقل المكوّن فيقف حائلاً دون هذا الميل الأناني. وقد اسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدم المعرفة على حساب مصالحهم الأنانية.

والحركة العقلية تسعى إلى القضاء على ألوان التفاوت الموجودة: مثل التفاوت بين الطوائف castes، والطبقات، والهيئات ذوات الامتيازات، إلخ.

نظريات الاستقراء والتجريب:

وقد قضى لاند معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدرس مناهج البحث العلمي. وألقى في السوربون محاضرات في العام الجامعي ١٩٢١ - ١٩٢٢ عن «نظريات الاستقراء والتجريب» حررها في كتاب ظهر بنفس العنوان سنة ١٩٢٩ (عند الناشر بواقان، باريس).

يتساءل لاند: متى نشأ المنهج التجريبي بالمعنى الدقيق؟ إن المؤسس الحقيقي للمنهج التجريبي بالمعنى الدقيق هو فرنسيس بيكون، وإن كان قد سبقه إلى الدعوة إلى التجريب والاستقراء التجريبي العديدون جداً من العلماء

guerres. Paris, 1942.

- Colin Smith: Contemporary French Philosophy. London, 1964.

اللاماركية

Lamarckisme

نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير «فلسفة علم الحيوان» (سنة ١٨٠٩) La philosophie zoologique، وحاول فيه ليس فقط بيان أصل أنواع الحيوان، بل وأيضاً حاول تفسير تحول هذه الأنواع بعضها إلى بعض وانتهى إلى تقرير المبادئ التالية:

- ١ - تغير ظروف البيئة المحيطة بالحيوان يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.
- ٢ - الحاجات الناجمة عن هذا التغير تؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.
- ٣ - الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتتحسن بفضل تقوية استعمالها، وتضمحل بسبب قلة استعمالها أو ضعفه.
- ٤ - بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية.

اللامتناهي

Infini

- يطلق «اللامتناهي» على معانٍ متباينة، بل ومتقابلة:
- (١) إذ يطلق أولاً على ما ليس له حد، أعني نهاية
 - (٢) كما يطلق على ما لا شأن له بالحد، إذ يعوزه كل إشارة إلى حد أو نهاية.
 - (٣) واللامتناهي أمر سلبى وناقص.
 - (٤) أو هو أمر إيجابى وتام.
 - (٥) واللامتناهي أمر بالقوة فقط، إنه في حال صيرورة لا في حال وجود.
 - (٦) أو هو أمر بالفعل ومعطى كله.

وهو لا يورد في أية مادة إلا ما هو ضروري لتقرير المعنى الفعلي للمصطلحات الفلسفية، وما يمكن أن يفيد في الإسراع في غمّه التلقائي في اتجاه المزيد من التدقيق والكلية.

وهو كما قلنا معجم مصطلحات فقط، أي يعطي مختلف المعاني التي استعمل بها المصطلح الفلسفي لدى مختلف الفلاسفة طوال العصور، لكن دون توسع موسوعي، بل ودون تسجيل تاريخي منظم، لأن مقصوده هو تحديد المعنى، لا التسجيل التاريخي. وبهذا يختلف عن «المعاجم التاريخية للفلسفة» مثل معجم Historisches wörterbuch der Philosophie الذي ينشره Karlfried Gründer- Joachim Ritter ويجري ظهوره تباعاً، ويطبع في مدينة دارمشتات (بألمانيا الغربية) لدى الناشر Wissenschaftliche Buchgesellschaft، وقد ظهر منه حتى الآن (نوفمبر سنة ١٩٨١) ٥ مجلدات، تصل إلى حرف Mn.

ومنذ ظهور طبعته الأولى في سنة ١٩٢٦ توالى طبعاته وزيد فيها باستمرار، وكانت آخر طبعة أشرف عليها لالاند قبل وفاته هي الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٢.

مؤلفاته

- L'Idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution. Paris, Alcan, 1899; 2^{me} édition revue sous le titre: Les Illusions évolutionnistes. Paris, 1930.
- Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899.

وهي رسالة الدكتوراه الثانية، وباللاتينية

- Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893; Hachette éd.
- Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
- Les Théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris, Boivin, 1929.
- La Raison et les normes. Paris, 1948.
- Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie 1ère éd. Paris. Alcan, 2 vols. 1926; 6^e éd. 1 volume, 1951; 8^e éd. 1 volume, 1962.

مراجع

- L. Lavelle: La philosophie française entre les deux

هو فيها بين هذين: فأما من جعل الاسطقسات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الاسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس، فإنهم يقولون إن «لا نهاية» متصل بالمماسة: أما أنكساغورس فعن الأجزاء المتشابهة (= الهوميومريات) وأما ديمقريطس فعن المعنى الذي يلقبه بـ «أصل وبذر كل شكل».

ويعلق أرسطو على آرائهم هذه قائلاً إنهم لم يخطئوا كلهم في قولهم عن اللامتناهي إنه موجود، وأنه مبدأ، لأن «كل شيء هو إما مبدأ، وإما عن مبدأ. وليس للانتهاء مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدءاً فهو نهاية له؛ وإذا كان مبدءاً فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد».

وبين أن معنى «اللامتناهي» إنما قيل بسبب خمسة أشياء خاصة: «أعني من قَبْلُ: الزمان، فإن الزمان غير متناه، ومن قَبْلُ: القسمة التي تكون في المقادير، فإن أصحاب التعاليم (= الرياضيين) وغيرهم يستعملون فيها «لا نهاية»؛ وأيضاً من قَبْلُ هذا الوجه وحده يتبهاً ألا يخلو - في وقت من الأوقات - الكون والفساد؛ وأيضاً من قَبْلُ أن المتناهي هو أبدأً ينتهي إلى شيء، فيجب من ذلك ألا تكون نهايته أصلاً إن كان يجب أبدأً أن ينتهي الشيء إلى شيء غيره...»

فعل صاحب الطبيعة بخاصة أن «ينظر هل يكون قدراً محسوس لا نهاية له». وفي سبيل ذلك يحدّد أرسطو الوجوه التي يقال عليها «اللامتناهي»، وهي:

١- اللامتناهي هو ما لا يمكن الشروع فيه، لأنه ليس من شأنه أن نظفر به، كما يقال في الصوت إنه غير مرئي؛

٢- اللامتناهي هو «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكراً ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا تقدر على سلوكه وبلوغ آخره».

٣- اللامتناهي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيها جميعاً.

ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتناهي فيقرر أن اللامتناهي لا يكون مفارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. إذ لو كان جوهرًا، لكان غير منقسم، وإذا كان غير منقسم فليس هو بلا نهاية إلا على الوجه الذي يقال به إن الصوت غير مرئي. «وظاهر أنه ليس يمكن أن يكون «لا نهاية» يجري مجرى ما هو بالفعل ويجري الجوهر والمبدأ، وذلك أنه يجب أن

كذلك يميّز البعض بين اللامتناهي infini وبين اللامحدود indéfini: فالأول لا يحتمل أي حد، أما الثاني فله حدٌ ولكنه يدفع إلى الوراء أو إلى الأمام باستمرار؛ إذ له حدٌ، ولكنه غير معين.

وقد بحث رودلفو موندلفو في «اللامتناهي في الفكر اليوناني» واستقصى هذا الموضوع فتجّيل إليه. وإننا نجد فكرة اللامتناهي عند ديمقريطس في قوله إن الذرات لا محدودة أولاً متناهية العدد، وإن الفراغ الذي توجد فيه الذرات لا متناهٍ أيضاً. كما نجد أيضاً مقترضة مقدماً في حجج زينون الإيلي ضد الحركة، إذ تفترض القول بقسمة المكان إلى ما لا نهاية.

لكن البحث الوافي في اللامتناهي إنما نجده عند أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصول ٤-٨، ص ٢٠٢ ب ٣٠-٢٠٨ أ ٢٦)، فلنلخص ما قاله لأهميته في هذا الباب.

بداً أرسطو بالتساؤل: «هل اللامتناهي موجود، أو لا؟ وإن كان موجوداً، فما هو؟ ويذكر أن الفلاسفة السابقين عليه تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات، مثل آل فوثاغورس: جعلوه في المحسوسات، وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» (= اللامتناهي) توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون العدد مفارقاً، ويقولون إن «لا نهاية» خارج السماء.

«وأما فلاطن فيقول إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة - من قَبْلُ أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (= أي في الصورة).

«وقومٌ قالوا إن «لا نهاية» هو الزوج، قالوا: فإن هذا، وهو واحد، إذا حوى وتناهى عن الفرد (= أي إذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.

قالوا: والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد... فأما أفلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» اثنان: الكبير، والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «اللانهاية» طبيعة ما أخرى، غير المسماة اسطقسات: مثل ماء أو هواء أو شيء

٣ - ولا يمكن الاستناد إلى مجرد التفكير، إذ سيكون الإفراط أو النقص ليسا في الشيء نفسه، بل في التفكير. ففي وسع أحدنا أن يظن أنه أكبر مما هو، وأن يكبر نفسه إلى ما لا نهاية. لكنه لا ينتج عن هذا أنه أكبر مما هو بالفعل. إن الزمان والحركة كليهما لا متناه، وكذلك الفكر. أما المقدار فليس لا متناهياً لا في الزيادة ولا في النقصان.

ذلك هو عرض أرسطو لمشكلة اللامتناهي، أوردنا معظمه في نصه كما ترجمه اسحق ابن حنين (راجع نشرتنا لهذه الترجمة بعنوان: أرسطوطاليس: «الطبيعة» جـ ١ ص ٢٠٢-٢٦٨ القاهرة، سنة ١٩٦٤).

ويمكن تلخيصه بعبارة سهلة كما يلي:

يرى أرسطو أن الاعتقاد في وجود اللامتناهي ينبثق عن عدة اعتبارات، هي:

- ١ - أن الزمان ليس له بداية ولا نهاية.
- ٢ - إمكان انقسام المقادير إلى غير نهاية.
- ٣ - لا يمكن دوام الكون والفساد إلا إذا كان مصدرهما لا متناهياً.

٤ - كل ما هو محدود إنما هو محدود بشيء آخر.

٥ - فكّرنا قادر على تصور عدم نهاية العدد وانقسام المقادير وما هو خارج السواء. ومن أجل إدراك حقيقة اللامتناهي ينبغي - هكذا يقول أرسطو - أن نحدد معاني هذا اللفظ:

أ (اللامتناهي ما لا يمكن بطبعه عبوره والفراغ منه.

ب (اللامتناهي هو ما مساره لا آخر له أو لا يمكن بلوغ آخره.

ج (اللامتناهي هو ما لا تنتهي زيادته ولا قسمته.

ويرى أرسطو أن حلّ مشكلة اللامتناهي يقوم في التمييز بين نوعين:

أ) اللامتناهي بالقوة ب) اللامتناهي بالفعل

وهو يقرّ بالأول، وينكر الثاني. فهو يقرّ باللامتناهي بالقوة بالنسبة إلى سلسلة الأعداد، وبالنسبة إلى سلسلة النقاط على الخط. واللامتناهي بالقوة له صورتان: لا متناه بالقوة فيما يتعلق بالقسمة، مثلاً قسمة الخط إلى غير نهاية بالقوة، ولا متناه بالقوة فيما يتعلق بالإضافة، مثل إضافة عدد إلى عدد إلى

يكون أي شيء منه أخذته كان - غير متناه، إن كان متجزئاً، لأنه إن كان لا نهاية جوهراً، وليس مما يقال على موضوع فإن ماهية «لا نهاية» (= أي أن يكون لا متناهياً) ولا نهاية معنى واحد بعينه، فيجب إما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسماً أقساماً ليس منها قسم إلا هو لا نهاية، فتكون أيضاً أشياء كثيرة لا نهائية شيئاً واحداً بعينه، وهذا محال. ٥.

ومعني فيقول «إنه ليس يمكن، بالجملة، أن يكون جسم محسوس غير متناه، ذلك لأن من شأن المحسوس أن يشغل مكاناً، لكنه لا يمكن أن يكون مكان غير متناه، فمن المستحيل أن يوجد جسم غير متناه.

لكن ليس معنى هذا أن اللامتناهي غير موجود أصلاً، لأنه يترتب على انكاره أمور كثيرة محال: إذ يترتب على ذلك أن يكون للزمان بداية ونهاية، وأن يكون مقداراً لا ينقسم إلى مقادير، وألا يكون عدد غير متناه. لكن هذا غير صحيح، إذ الزمان لا بداية له ولا نهاية، كما أنه لا يوجد شيء لا يتجزأ، وتوجد أعداد تمتد إلى غير نهاية.

والحل هو أن يقال إن اللامتناهي هو من جهة: موجود، ومن جهة أخرى: هو غير موجود. إنه موجود بالقوة، لكنه غير موجود بالفعل. فالمقدار هو بلا نهاية من حيث إمكان القسمة، لكنه بالفعل لا ينقسم إلى ما لا نهاية. وفقد حصل الأمر على أن «لا نهاية» إنما هو بالقوة. وليس ينبغي أن نفهم من قولنا «بالقوة»، كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء بالقوة تمثال ونحن نعي أنه سيصير تمثالاً، حتى نفهم مثل ذلك في «لا نهاية» أي أنه سيخرج إلى الفعل، وإنما المقصود هو «أن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه.

ويختم أرسطو الكلام عن اللامتناهي بالرد على حجج القائلين بأن اللامتناهي موجود بالفعل.

١ - فيقرر أولاً أن الكون لا يحتاج في حدوثه إلى جسم محسوس هو لا متناه بالفعل. والفساد يمكن أن يكون كوناً لشيء آخر، بينما الكل محدود.

٢ - وثانياً: هناك فارق بين اللمس وأن يكون محدوداً. فاللمس يتعلق بشيء وهو لمس لشيء، أما أن يكون محدوداً فليس يكون محدوداً بالنسبة إلى شيء. كما أن المماسه ليست ممكنة بالضرورة بين أي شيئين أخذتهما حيثما اتفق.

غير نهاية.

أما اللامتناهي بالفعل فينكره أرسطو.

وأرسطو والروح اليونانية بعامة تنظر إلى العالم على أنه متناه، وترى المتناهي أعلى قدراً من اللامتناهي، لأن المتناهي محدود، أما اللامتناهي فغير محدود بطبيعته.

لكن جاء فيلون اليهودي Philo Judaeus فقلب الوضع وجعل اللامتناهي أعلى مرتبة من المتناهي، على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، وهو يحتوي على صفات لا حصر لها، بينما المتناهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. وما هو أدنى في الصفات هو أدنى في الدرجة، كما أن ما هو أعلى في الصفات هو أعلى في الدرجة. لهذا فإن اللامتناهي، أعني الذي يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهي من الصفات، أعلى من المتناهي، أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات. إن اللامتناهي عند فيلون هو الذي لا يمكن حصر صفاته، بينما المتناهي محصور الصفات. ولهذا يصف فيلون الله بأنه لا متناه، لأنه يشتمل على كل صفات الكمال الممكنة أو الموجودة، ويشتمل عليها بدرجة لا متناهية.

وانتقل هذا الرأي إلى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوربية. فوصفوا الله بأنه لا متناه، ولانهائية مطلقة، وصفاته هي الأخرى لا متناهية: فقدرتة لا تتناهي، وكذلك حبه وعلمه. وهذا اللامتناهي الإلهي لا متناه بالفعل، وليس بالقوة. وبهذا اللامتناهي يتميز الله من سائر الموجودات حتى اللامتناهي (بالقوة) منها! مثل لا متناهي العدد، فإن لا متناهي العدد هو بالقوة، وليس بالفعل.

واللامتناهي لا يوجد في الأجسام المحسوسة. ولا يوجد لا متناه في المقدار بالفعل، ولا في أي مخلوق. فاللامتناهي بالفعل الوحيد هو اللامتناهي الإلهي.

أما في الفلسفة الإسلامية، فأننا نجد ابن سينا في كتاب «النجاة» (ص ١٢٤ - ١٣٠) يكرس أربعة فصول لإبطال اللامتناهي، فيقرر أنه لا يمكن أن يكون كيم متصل موجود الذات ووضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود أيضاً غير متناه - وأعني بـ «مرتب الذات»: أن يكون بعضها أقدم من بعض بالطبع في ذاته... ثم يبرهن على أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه «لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه

من طرف، أمكن أن يفضل من بين الطرفين الثاني جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة بانفراد شيئاً على حدة. ثم تطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يخلو: إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. وإما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً. فيكون المجموع متناهياً. فالكل متناه. - وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع، تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين، كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا نهاية، بهذا الوجه، هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهي وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير متمتع وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده، لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع، لا بالطبع، فلا مانع من وجوده معاً. ولا برهان على امتناعه؛ بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك؛ أي لا متناهية.

«أما من القسم الثاني، فثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه» وينتهي إلى القول بأن «العدد لا يتناهي، والحركات لا تتناهي» لكن من حيث «الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد...».

ثم يعقد بعد ذلك فصلاً لإثبات «عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة» وفصلاً «في عدم قبول القوة غير المتناهية» بحسب المدة للتجزئ والانتقسام، ولا بالعرض» ويختتم بفصل رابع عن «عدم قبول القوة غير المتناسبة بحسب العدة للانتقسام والتجزئ» وينتهي إلى تقرير أنه «ليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية...».

وواضح من كلام ابن سينا أنه إنما يلخص ما أورده أرسطو وذكرناه آنفاً، ولا يكاد يضيف شيئاً من عنده، اللهم إلا طريقة العرض.

وألح الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى مسألة اللامتناهي

متناهية ، لأنه لما كانت ماهيته لا متناهية ، فلا بد من وجود ما لا نهاية له من الطرق التي بها يمكن تصوره . يقول اسبينوزا : « أنا أتصور الله على أنه موجود لا متناه مطلقاً ، أعني جوهرأ يتصف بما لا نهاية له من الصفات التي تعبر كل واحدة منها عن ماهية سرمدية ولا متناهية » . إن الله - عنده - لا متناه على نحو لا متناه ، ولا نهائية الصفات اللامتناهية تمنع من أن تحد الصفات لانهائية الله . الله لا متناه بالفعل ، « بحكم تعريفه » أو « بحكم لانهائية التمتع بالوجود » *per infinitam essendi fruitionem* وأجزاؤه لا نهائية أيضاً . ومن المحال تصوره قابلاً للقسمة والقياس ومؤلفاً من أجزاء متناهية . وهو لا يتميز من لانهائية الزمان ولانهائية المكان . إن لانهائية المكان تعبر عن الماهية اللامتناهية للجوهر الإلهي بطريق مباشر ، ولانهائية الزمان تعبر عن التوالي السرمدي في الماهية الإلهية . ولكل صفة أحوال *modes* لا متناهية . ولا شيء خارج لانهائية الله ، حتى إن كل فردية ليست إلا عنصراً في سلسلة من التغيرات ولا توجد بوصفها شيئاً متناهياً عرضياً . واللامتناهي ، وهو علة ذاته ، يعرف بذاته ، أي هو المعقول إلى أقصى درجة .

أما ليبنتس فيقرر أن لانهائية النفس هي لانهائية الكون . وأحسن العوالم الممكنة يعكس لانهائية الله . يقول ليبنتس : « إنني أقول باللامتناهي بالفعل إلى درجة أنني بدلاً من أقر بأن الطبيعة تنزع منه كما يقال بشكل عامي متبدل ، فإنني أؤكد أن الطبيعة تكشف عنه في كل مكان بحيث يتجلى كمال خالقها على نحو أظهر وأسطع » (رسالة إلى Foucher ، نشرة Gebhardt رقم ٦) . ويمضي ليبنتس من هذا ليقرر أنه « لا يوجد جزء من المادة ليس منقسماً بالفعل ، ولا أقول بالقوة فقط ؛ وتبعاً لذلك فإن أقل جزء يجب أن يعدّ علماً مليوناً بما لا نهاية له من المخلوقات المختلفة . وكل موجود يعكس - بطريقته الخاصة به - اللامتناهي . والله يعرف هذه الانعكاسات اللامتناهية للامتناهي في المونادات .

فإذا انتقلنا إلى كنت ، وجدناه يتناول تصور اللامتناهي في عرضه لنقائض العقل ، فيقرر أن الأشياء الموجودة في المكان والزمان ليست معطاة في مقدار متناه ولا في مقدار لا متناه ، إنما هي ظواهر تتقدم إلى ما هو لا متناه وغير محدود . ولهذا لا توجد بداية في الزمان ، ولا نهاية وحد في المكان ، ولا جزء أخير لا يقبل استمرار التجزئة . إن اللامتناهي أكبر من كل عدد ، (تعليق رقم ٤٧٥٦) . « واللامتناهي ليس تصوراً

عند الكلام على إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم ، لكن لا يمكن أن يستخرج من كلامه رأي واضح في موضوع اللامتناهي .

لكننا لا نجد عند أي متكلم أو فيلسوف إسلامي وصف الله بأنه « لا متناه » . وما يذكر عن المعتزلة من قولهم بأن الله « لا يوصف بأنه متناه » (الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٠) ليس معناه أن « الله لا متناه » بل هو مجرد صفة سلبية تنفي وصف الله بالمتناهي ، لكن لا تصفه إيجاباً بأنه لا متناه .

أما في العصر الحديث في أوروبا فنجد أولاً جوردانويرونو يقرر أن الكون لا متناه ، وأنه يتحول باستمرار من الأدنى إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدنى ، والحياة لا متناهية ولا تنفذ أبداً . والمكان لا متناه ، شأنه شأن الزمان ، ولانتهائيهما يتناسب مع لا نهاية الله ، والله في داخل العالم وفي خارجه على السواء ، وهو العلة المحايثة للكون وفي الوقت نفسه عال على الكون علواً لا متناهياً . وبالجملة ، فإن الكون عنده لا متناه ويشمل ما لا حصر له من العوالم . وهو لا يفترق جوهرياً عن الله ، لأنه لا يوجد في نفس الوقت موجودان لا متناهيان . إنما الكون والله بعيدان لا متناهيان عن حقيقة واحدة . وبسبب رأيه هذا في لا نهائية الكون حكم عليه ديوان التفتيش البابوي بالأعدام ، فأعدم في ساحة الأزهار في روما في فبراير سنة ١٦٠٠ في نفس المكان الذي أقيم فيه تمثاله القائم حالياً هناك . وجاء من بعده ديكرت فداغ عن فكرة لا تنهي الكون وأكد أنها ينبغي ألا تدنيتها الكنيسة ، بل على العكس عليها أن تأخذ بها ، لأن القول بأن الكون ، الذي خلقه الله ، لا متناه ، يؤذن بأن قدرة الله لا متناهية ، وفي هذا تمجيد لقدرة الله . وأكثر من هذا ، يستخدم ديكرت وجود تصور اللامتناهي في ذهن الانسان دليلاً لاثبات وجود الله ، إذ لا يمكن الانسان ، وهو موجود متناه ، أن يكون لديه تصور اللامتناهي إلا إذا كان موجود لا متناه قد أودع في ذهنه هذا التصور .

ومن بعده جاء اسبينوزا فقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد (الله أو الطبيعة) . وتبعاً لذلك فإن هذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً سواء في ماهيته وفي عدد صفاته . إن الله لا بد أن يكون لا متناهياً في ماهيته ، لأنه لو كان متناهياً لكان في وسعنا افتراض وجود شيء آخر يمجده ، وفي هذه الحالة لن يكون الحقيقة الوحيدة . كذلك يجب أن تكون صفاته لا

- 1896, n. éd. Berlin, 1962.
- A. Darbon: Une doctrine de l'infini, Paris, 1951.
 - Descartes: Méditation, III; Principes, 1.
 - A. Farrer: Finite and infinite, Westminster, 1943.
 - Martin Heidegger: Sein und Zeit; Kant und das Problem der Metaphysik.
 - Kant: Kritik der reinen Vernunft.
 - A. Koyré: Du monde clos à L'univers infini, tr. Paris, 1962.
 - G.W. Leibniz: Monadologie, 1714.
 - E. Lévinas: Totalité et infini, La Haye, 1961.
 - R. Mondolfo: L'Infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, 1934.
 - B. Spinoza: Ethiquea 1677; Lettre à L. Meyer, 20. 4. 1669.
 - St. Thomas d'aquin: Summa Theologica, I^a, q. 7.

اللامتناهي الرياضي

ظهرت فكرة اللامتناهي في الرياضيات في وقت مبكر، وذلك عند الفيثاغوريين، إذ اكتشفوا ما يعرف بنظرية فيثاغورس القائلة بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين. فإذا فرض أن الضلعين متساويين وأن طول كل منهما (1 سم أو 1 م مثلاً) فإن طول الوتر هو $\sqrt{2}$ وهو عدد لا نهائي.

وفي القرن السابع عشر أقر الرياضيون بوجود أعداد لا متناهية، وسلاسل لا متناهية لها خصائص تختلف عن خصائص الأعداد المنتهية. فمن خصائص الأعداد اللامتناهية والسلاسل اللامتناهية:

- ١ - أنها لا تزيد بالاضافة أو التضعيف، ولا تنقص بالطرح أو القسمة. فلو استطعنا أن نكتب في صف واحد كل الأعداد ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ...، وفي صف ثان نكتب كل الأعداد الزوجية: ٢، ٤، ٦، ٨، ١٠، ...، فإن عدد الأعداد في الصفين واحد هو نفسه، مع أن الصف الثاني نتج عن أخذ العدد اللامتناهي من الأعداد الزوجية - أخذه من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من كل الأعداد. وظهر أن الكل ليس أكبر من جزئه. لكن ملكة «أكبر» هنا مشتركة

محددًا موضوعياً لمقدار في علاقة مع مقدار آخر، بل هو ذاتياً زيادة لمقدار فوق كل ما هو معطى لنا، وإن كان غير مُدْرَك من كل عقل» (رقم ٤١٩٢) «إن اللامتناهي لا يُعطى أبداً، بل فقط شرط امكان التقدم إلى غير نهاية أو إلى غير حد» (رقم ٥٨٩٣). «وعظم العالم بوصفه ظاهرة ليس لا متناهياً، لكن التقدم فيه يستمر إلى غير نهاية» (٥٩٠٢).

والديالكتيك عند هيجل يقتضي منه الإقرار بوجود اللامتناهي بالفعل، في مقابل المتناهي بالفعل. ويميّز هيجل بين عدة ضروب من اللامتناهي: اللامتناهي الرياضي، اللامتناهي في العظم، اللامتناهي الذاتي، اللامتناهي الموضوعي، اللامتناهي الإيجابي. وفي رأيه أن هذا الأخير هو وحده اللامتناهي الحقيقي. ذلك لأن اللامتناهي الرياضي واللامتناهي في العظم كليهما ليس «نقياً للنفي». واللامتناهي الذاتي واللامتناهي الموضوعي ليسا كافيين بنفسهما، وإنما يتكاملان إذا اتحدوا بواسطة العقل. ومن هنا يميّز هيجل بين «اللامتناهي الفاسد» و«اللامتناهي الحقيقي». الأول هو مجرد نفي النهاية أو الحد. أما الثاني أو اللامتناهي الحقيقي، فهو الفكرة المطلقة أو «المطلق» إنه تعيين إيجابي للمتناهي. فالروح لامتناه حقيقي. إن اللامتناهي الفاسد هو القابل للزيادة باستمرار، بينما اللامتناهي الحقيقي كامل تام لا يقبل أي مزيد، إنه كامل في ذاته ويقوم في ذاته. والروح المطلقة تتجلى فيها هو نهائي بحيث يمكن أن يقال إن الروح المطلقة هي «اللامتناهي في المتناهي». لكن تجليها في المتناهي لا يحول بينها وبين أن تظل كما هي في ماهيتها، أي لا متناهية. والإيجاب الكامل للامتناهي يتحقق حين يمتص العقل لحظات المجرّد والعيني، الكلي والجزئي. ولهذا يقول هيجل في كتاب «المطلق» إن اللامتناهي الحقيقي ينشئ فقط حين يغوص اللامتناهي المجرّد للذهن في الإيجابي والمطلق وكذلك حين يغوص معه اللامتناهي العيني للعقل.

وأخيراً يجيء هيدجر فينكر أن يكون ها هنا لا متناه في الوجود.

مراجع

- Aristote: physique, II
- M. Blanchot: L'entretien infini, Paris, 1970.
- J. Cohn: Geschichte des unendlichkeitsproblem,

غامضة ، ومعناها هنا هو : الاحتواء على عدد من الحدود أكبر ؛ وبهذا المعنى يمكن الكل أن يكون مساوياً لجزئه دون أن يكون ثم تناقض .

٢ - أن بعض السلاسل اللامتناهية لها نهاية من جهة ، مثلاً : سلسلة اللحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة ، أو عدد النقط اللانهائي في خط متناه .

وقد جاء جيورج كانتور Georg Cantor في سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ليبين أن هناك عدداً لا متناهياً من الأعداد اللانهائية المختلفة ، وليبين أن من الممكن أن تُطبّق عليها فكرة « الأكبر » و « الأقل » ، وفي بعض الأحوال لا يمكن هذا التطبيق وينشأ عن ذلك مشاكل جديدة . فمثلاً عدد النقط الرياضية واحد هو نفسه في خط طويل مثلما هو في خط قصير . لكن « أكبر » و « أقل » لهما معنى رياضي بحث ، ولا ينطويان على أي تصور هندسي .

مراجع

- Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Leipzig, 1851
- Georg Cantor: «Beiträge zur Begründung der trans-finiten Mengenlehre», in Mathematische Annalen, vol. 46 (1895), pp. 481- 512, vol. 49 (1897), pp. 207- 248.
- Paul Kohen: «The Independence of the Continuum Hypothesis» Pts. I and II, in Proceedings of the National academy of Sciences, vol. 50 (1963), pp. 1143- 1148, vol. 56 (1964)p. 105- 110.
- Richard Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. Braunschweig, 1872. Was sind und was Sollen die Zahlen? Braunschweig, 1888
- Bertrand Russell: Our knowledge of the external World.

لامنيه

Felicité de Lamennais

مفكر كاثوليكي فرنسي ، وكاتب ديني حارّ الأسلوب.

ولد في سان مالو (في اقليم بريتاني شمالي فرنسا) في ١٩ يونيو سنة ١٧٨٢ ، وتوفي ببياريس في ٧ فبراير سنة ١٨٥٤ .

وكان لاضطراب الحياة العامة في شبابه - فترة الثورة الفرنسية وعصر نابليون - ما زاد من حدة مزاجه المشبوب

والصعوبات التي أثارها الفلاسفة ، منذ أيام زينون الايلي ، حول الأعداد اللامتناهية نشأ - في نظر الرياضيين - من كوننا نريد أن نطبق خواص الأعداد النهائية على الأعداد اللانهائية .

ويقرر برترند رسل (« معرفتنا بالعالم الخارجي » ص ١٩٤ وما يتلوها ، لندن سنة ١٩٦٩) أن ثم اعتبارين على أساسهما نتميّز الأعداد اللامتناهية من الأعداد المتناهية : الأول هو أن الأعداد اللانهائية لها خاصية يسميها باسم « الانعكاس » reflexiveness بيننا الأعداد النهائية ليست لها هذه الخاصية .

والثاني هو أن للأعداد المتناهية خاصية « الاستقرائية » inductiveness ، وهي خاصية لا توجد في الأعداد اللامتناهية .

والعدد يقال إنه يتصف بصفة الانعكاسية ، إذا كان لا يزيد كلما أضفنا العدد ١ (أو غيره) إليه . ومعنى هذا أنه يمكن إضافة أي عدد متناه إلى عدد انعكاسي دون أن يزيد في مقداره . وتبعاً لهذه الخاصية ، فإنه يمكن إضافة أي عدد متناه من الأشياء أو طرحها من العدد اللامتناهي فلا يزيد هذا العدد اللامتناهي ولا ينقص . ويسوق رسل على ذلك المثل الذي أوردناه منذ قليل وهو :

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ...

٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ...

لمجموع المنقول الديني : فالوحي ليس قطعاً ، بل إنتمام وإكمال . إن الحقيقة أو اليقين ، تكتسب بالعقل المشترك للجنس البشري . ولهذا يجب على المرء أن يمزج آراءه بآراء اخوانه من بني الانسان وأن يجد حلاً لمشاكله في الايمان ، والسلطة الدينية ، والادراك العام . أما الثقة بعقل الفرد فهو جنون . وإذا تساءل المرء : من أين تأتي سلطة العقل العام ؟ فالجواب أنها تأتي من الله ، والله أودعها في الكنيسة ، والكنيسة تعتبر عن نفسها بلسان البابا ! لكن هذا الغلو في تمجيد سلطة البابا أتى بنتيجة عكسية . فقد أثار حفيظة الملكية في فرنسا وكبار رجال الدين المشايخين للملكية والداعين إلى الجاليلكانية . ورأى البابا ما تؤدي إليه هذه الحماسة المفرطة من متاعب مع الملكية في فرنسا . فأصدر البابا نفسه - وبه كان يستظهر لامنيه - رسالة بابوية بعنوان *Mirari vos* أدانت الغلو في الاوترومونتانية ، وبالتالي أدانت لامنيه ، وإن لم تذكره بالاسم ، بدعوى ان هذا الغلو يؤدي إلى احداث شقاق بين البابا والدولة الفرنسية . وفي الوقت نفسه أدانت هذه الرسالة البابوية حرية الضمير والرأي لأنها تؤدي إلى حرية الخطأ . ودهش لامنيه لهذه الإدانة ، لكنه أذعن لها وهو يكتسب غيظه .

وكان قد هاجم الجاليلكانية في كتاب آخر أصدره سنة ١٨٢٩ بعنوان : « في تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة » ، وفيه دعا إلى التوفيق بين الكاثوليكية والبرالية السياسية .

وبعد قيام ثورة يوليو في فرنسا سنة ١٨٣٠ التي جاءت بلوي فيليب إلى الحكم ، أسس لامنيه مجلة تدعى « المستقبل » *L'avenir* ، وعاونوه في إصدارها هنري لاکوردير *Lacordaire* وشارل دي مونتالمير *Montalembert* اللذان سيصبحان من كبار الخطباء الدينين في فرنسا ، كما عاونوه بعض الكتاب الكاثوليك الأحرار المتحمسين . وقد دعا في هذه المجلة هو ومعاونوه هؤلاء إلى المبادئ الديمقراطية في السياسة ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة . فآثار ذلك قلق الملك لوي فيليب . كما أثار حفيظة رجال الكنيسة الفرنسية ، ولم يحظ برضا البابوية رغم دعوتهم إلى إبقاء السلطة للبابا في تعيين الأساقفة في فرنسا ! وشعر البابا جريجوريوس السادس عشر بحرج موقف البابوية من هذا الاتجاه . فتوقفت مجلة « المستقبل » عن الظهور في نوفمبر سنة ١٨٣١ ؛ وأصدر البابا رسالته السابقة الذكر *Mirari Vos* . فأعلن الكاثوليك الأحرار من معاوني لامنيه خضوعهم وولاءهم ، بينما بلغت الحفيظة أشدها في نفس لامنيه الملتزمة ، لأن حلمه في الجمع

بطبعه . وكان أخوه الأكبر ، جان Jean ، ذا نزعة دينية حادة . فأفكر كلاهما في إحياء الكاثوليكية كوسيلة لتجديد المجتمع . فبعد أن أعاد نابليون الكنيسة الكاثوليكية - وكانت الثورة الفرنسية قد دمّرتها - قام الاخوان بوضع برنامج ضخم للإصلاح الديني والاجتماعي ، عرضاه في كتاب بعنوان : « تأملات في حال الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، وفي وضعها الحالي » . وفي أوج الصراع بين نابليون والبابوية حول سلطة البابا في تعيين كبار رجال الدين في فرنسا ، أصدرنا كتاباً بعنوان : « تقاليد الكنيسة فيما يتعلق بتعيين الأساقفة » (سنة ١٨١٤) ، وفيه هاجمنا النزعة الجاليلكانية *Gallicanisme* أي الدعوة إلى إعطاء الحكام في فرنسا سلطة تعيين الأساقفة ، ودعوا إلى النزعة الأوترومونتانية *ultramontanisme* الداعية إلى جعل هذه السلطة في يد البابا وحده . وفي هذا الكتاب دعوا إلى ثلاثة أمور : سيادة كنيسة روما في تعيين الأساقفة في فرنسا ، عصمة البابا في أمور العقيدة الكاثوليكية ، سلطة المنقول في شؤون الدين . وفي الوقت نفسه لم يعطيا البابا أي حق في الأمور الدنيوية (السياسية ، وغيرها) .

ثم أصدر لامنيه وحده كتاباً عنوانه : « بحث في عدم الاكتراث في أمور الدين » (في ٤ مجلدات ، باريس ١٨١٧ - ١٨٢٣) لقي نجاحاً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية ، وأعلن رضاه عنه البابا ليو الثاني عشر . في هذا الكتاب يقرر أن للعقائد تأثيراً قوياً في سعادة المجتمع ، وللعقائد الدينية بخاصة أهمية كبرى في هذا المجال . ولهذا لا يحق لأحد أن يكون غير مكرث أو محايداً في النزاعات الدينية ، لأن الحياذ إنما ينشأ إما عن فكرة زائفة عن مكانة الدين في الحياة ، أو عن عجز عن التمييز بين الدين الصحيح والبدع في الدين ، أو عن مجرد جهل وافتقار إلى الجذ في الأهداف ، أو عن كسل وتوان . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعتقد في فكرتين متعارضتين ، فلا توجد غير حقيقة دينية واحدة ، ولسان حال واحد يعبر عنها ، ومنقول واحد يحفظها على مدى التاريخ .

ودعا لامنيه إلى سلطة المنقول الديني ولعقل الانسانية العام ، وهاجم العقل الفردي وأحكام الفرد . والمنقول الديني يمتد عنده ليشمل المنقول الديني قبل الكتاب المقدس بعهديه : القديم والجديد ، والعناصر الموجودة في الأديان الوثنية ، وعنده أن الفكر الاخلاقي للإنسانية كلها قبل المسيحية قد مهّد لقيام المسيحية التي هي في نظره تنويع

-- L. Le Guillou: L'Evolution de la pensée religieuse de Lamennais. Paris, 1966.

- L. le Guillou : Lamennais. Paris, 1967.

- W. Gibson: The abbé de Lamennais and the Liberal catholic Movement in France London and New York, 1896.

- Paul Janet: La Philosophie de Lamennais, Paris, 1890.

- M. Mourre: Lamennais, ou L'hérésie des temps modernes Paris, 1955.

بين الكتلثة والحرية السياسية قد تبدد .

وانفجرت حفيظته في سنة ١٨٣٤ في كتاب صغير بعنوان : « أقوال مؤمن » Paroles d'un croyant ، أحدث دويًا هائلاً بسبب هجومه العنيف جداً على البابوية وعلى ملوك أوربا . فأدى ذلك بالبابا جريجوريوس السادس عشر إلى اصدار رسالة بابوية أخرى بعنوان Singulari nos (وعنوان الرسائل البابوية مأخوذ دائماً من الكلمتين الأوليين في الرسالة) . فأدت هذه الرسالة إلى اعلان لامنيه انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية .

وفي كتابه : « أقوال مؤمن » دعا إلى حرية الاجتماع وإلى الثقة بالله ، وإلى الأخوة بين الناس .

لانيو

Jules Lagneau

فيلسوف فرنسي

ولد في متس Metz في سنة ١٨٥١ ، ، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٤ . وتخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وصار مدرساً في ليسيه نانسي حيث كان من تلاميذه موريس بارس Barrés الكاتب المشهور ، ثم في ليسيه ميشليه في نانت سنة ١٨٨٥ . وألقى في ليسيه ميشليه « دروساً » (نشرت في سنة ١٩٢٦) لقيت نجاحاً طاهراً عند تلاميذه ، وتتناول وجود الله . وأسس ، مع بول ديجاردان Desjardins في سنة ١٨٩٢ «الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي» وكتب أبحاثاً قليلة جمعها بعض تلاميذه ونشروها تحت عنوان : «كتابات» Erits وظهرت سنة ١٩٢٤ .

كان لانيو ذا نزعة دينية وروحية عميقة . ويعدّ من أوائل من أدخلوا في فرنسا فلسفة « القيم » ، وأكد أن « القيمة » la valeur هي حقاً الحقيقة الواقعية التي يؤكدّها الفكر .

يحدّد لانيو الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعة بواسطة التأمل أولاً ، ثم التحقيق الفعلي ثانياً . يقول : « إن الفلسفة هي التأمل المفضي إلى تبين عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن » («كتابات جول لانيو» ، بند ٦)

والعقل عنده هو في المقام الأول العقل العملي عند كنت . وهو يقول في برنامج « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي » : «إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال

وأقصى لامنيه بقية عمره في الدفاع عن قضية الشعب تجاه السلطة (السياسية والدينية على السواء) ، والدفاع بقلمه الحار المتدفق وبأسلوبه الرائع المشبوب ، عن النظام الجمهوري كنظام سياسي ، وعن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي . وفي هذا المجال أصدر كتابين : « كتاب الشعب » (١٨٣٨) ، و « في العبودية الحديثة » (١٨٣٩) .

وبعد قيام ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا صار عضواً بارزاً في الجمعية التأسيسية . ولكن الانقلاب الذي قام به لويس نابليون في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١ بدّد آماله .

وتوفي في باريس في ٢٧ فبراير سنة ١٨٥٤ وقد رفض التصالح مع الكنيسة ، وبوصية منه دفن في مقابر الصدقة . .

أما اسهامه في الفلسفة بخاصة فكتابه « مخطّط لفلسفة » في ٤ مجلدات (سنة ١٨٤١ - سنة ١٨٤٦) . وقد بدأه باللاهوت ، وتلاه بعلم الانسان الفلسفي ، ثم بعلم الجمال ، وفلسفة العلوم . وكان ينوي إتمامه ببحث في الفلسفة الاجتماعية . لكن ليس في هذه المجلدات الأربعة فلسفة خاصة أو أصالة .

مراجع

- R. Bréhat: Lamennais ou le Prophète Féli. Paris, 1966

- R. Derré: Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique . Paris, 1962

- F. Duine: Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages. Paris, 1922.

معجم للغة الفرنسية

ولد في باريس في أول فبراير سنة ١٨٠١، وتوفي في باريس في ٢ يونيو ١٨٨١.

تعلم في ليسيه لوي لوجران ثم تعلم بعد ذلك اللغتين الانجليزية والالمانية ودرس فقه اللغة السنسكريتية وأدبها، وابتداء من سنة ١٨٣٥ أصبح يكتب بانتظام في جريدة Le National وصار رئيس تحرير لها فترة من الوقت. وفي سنة ١٨٣٩ أصدر المجلد الأول من نشرته لمؤلفات إبقراط الطبية، وقد أتمها في سنة ١٨٦٢. واختير في سنة ١٨٣٩ عضواً في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة. وبدأ في سنة ١٨٤٤ كتابة مؤلفه العظيم الخالد: «معجم اللغة الفرنسية» الذي يعد حتى الآن أعظم معجم للغة الفرنسية ومن أعظم المعاجم اللغوية في سائر اللغات. وفي إبان ثورة سنة ١٨٤٨، وكان قد تعرّف قبل ذلك إلى أوجيست كونت وصار من أشد المناصرين حامية له، كتب عدة مقالات نشرت بعد ذلك في سنة ١٨٥٢ تحت عنوان: «المحافظة، والثورة، والوضعية».

ويعد أن أتم نشرته لمؤلفات بقراط وبلنيوس، انصرف انصرافاً كلياً لإتمام معجمه. وفي سنة ١٨٦٣ رشح ليكون عضواً في الأكاديمية الفرنسية، فتصدى له أسقف أورليان، منستور دوبانلو Dupanloup وحمل على لترية باعتبار هذا الأخير ملحداً. وكان دوبانلو ذا نفوذ قوي في عهد الامبراطورية الثالثة. فلما سقطت هذه الامبراطورية غداة حرب السبعين، اختير لترية في ديسمبر سنة ١٨٧١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية، وهو في الواقع قد خدم اللغة الفرنسية بما لم تستطع هذه الأكاديمية أن تخدمها به منذ انشائها!

وقد أتم لترية معجمه العظيم هذا في سنة ١٨٧٣ ولا يزال يطبع حتى الآن بوصفه أعظم كنز لغوي للغة الفرنسية.

آراؤه

كان لترية من أخلص المتحمسين لأوجيست كونت. وهو يقول عن نفسه: «حينما ظهرت لي الفلسفة الوضعية، كنت قبل ذلك قد تخلصت من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا: واستسلمت مع الأسف، لهذه الحالة السلبية. لكن كتاب «محاضرات في الفلسفة الوضعية» تأليف السيد كونت حولني تحويلاً». لقد كان يبحث عن وجهة نظر.

وكبرياء، ورجوع على الذات، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية. ونطلق اسم «العقل» على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الانسان في داخله: فكرته، وفي خارجه انعكاسه فقط، قانون لا يصنعه هو لكنه يستطيع فهمه، ويستطيع أن يفهم كل شيء بشرط قبوله والخضوع له» (الكتاب المذكور، ص ١٩٠).

وهذا الطابع العملي الأخلاقي يسود تصوره لوجود الله، ويشيد بكنة لأنه أدرك ذلك. يقول: «إن عظمة كنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله بعيداً عن التفكير الخالص، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذي يستطيع الاجابة عنها» (وجود الله ص ٨) ويقول أيضاً: «إن ما اكتشفه كنت وقدره يظل حقاً... لكن ليس من الحيانة لبدأ كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً أكثر، إن لم يكن أدق». وعيب برهان كنت - في نظر لانويو - هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغي الوصول إليها خارجاً عن الفكر بواسطة اعتقاد لا يُقدّم على أنه لحظة ودرجة طبيعية للعمل الذي به هذا الفكر يضع الله في داخله» (وجود الله ص ٢١).

إن الله، عند لانويو، هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العملي الأخلاقي، للمعرفة والفعل. والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق. «إن الايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذي به نحقق الله فينا، وإخضاع طبيعتنا الفردية لطبيعتنا الكلية» (وجود الله ص ٢٣).

ولكي يكون العمل حقاً وصدقاً فيجب أن يقوم على الحب. يقول لانويو: «ان نفعل بالسمو فوق الذات: هذا هو الحب. إذ من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف لكن الفعل الذي لا يهدف إلى أي غرض محسوس - غرض نفعي مثل السعادة - هو ليس فعلاً حقاً. وبعبارة أخرى: إن العمل الحقيقي هو فعل الحب. إننا لا نفعل حقاً إلا حين نحب. ونحن لا نستطيع أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه، أي أن نعزو قيمة مطلقة إلى الوجود الذي هو موضوعه. إن الحب لا يسير إلا إلى الكمال» (وجود الله ص ٨ وما يتلوها).

لترية

Emile Littré

فيلسوف وضعي، ولغوي فرنسي وصاحب أعظم

لقد أخذ عليه أنه « انحرف » عن حقيقة الوضعية ووقع في أخطاء في حق روح الوضعية وجوهرها ، وأن كتابي كونت « مذهب الفلسفة الوضعية » و« التركيب الذاتي » Synthèse subjective يخالفان كتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » الذي يرى فيه لتريه انجيل الوضعية الصحيحة .

ذلك أن لتريه ، كما قال مرتينو P. Martino في الفصل الذي كتبه عن « الأدب في عهد الامبراطورية الثانية » في كتاب « الأدب الفرنسي » (الذي أشرف عليه Bédier جـ ٢ ص ٣٠٠ ، باريس سنة ١٩٤٨ - سنة ١٩٤٩) يمجّد الوضعية المحضة ، فلسفياً وسياسياً ؛ ودافع بنبالة عن قضية كان من شأن أهواء الأستاذ (كونت) أن تجعلها عقيدة نحلة صغيرة .

ونلخص فيها يلي مآخذ لتريه على كونت :

١ - لتريه يأخذ على كونت أولاً ربطه بين الدين وبين العقيدة الأخلاقية لحب الانسانية . ويقرر أن كونت لم يذكر « الدين » في أي موضع من كتابه « محاضرات ... » ، فما باله بعد سنة ١٨٤٥ يربط بين الدين وبين « السلطة الروحية » التي يرى إقامتها لتحقيق حب الانسانية ؟! إن لتريه يرى في هذا خيانة للمنهج الوضعي .

٢ - ويأخذ على كونت ثانياً المنهج الذاتي الذي بدأ يشر به ، وهو منهج يتنافى تماماً مع المنهج الموضوعي الذي عرضه في « محاضرات ... » . إن المنهج الذاتي لا يجفل بالوقائع ، ومادام كذلك فلا ضابط يضبطه . إنه بهذا ينقض العقل للقلب .

٣ - ويأخذ عليه ثالثاً أنه يجعل من « الأخلاق » علماً سابعاً ، فهذا يخالف المنهج الوضعي .

كذلك هاجم لتريه بعض المفكرين المعاصرين النازعين نزعة وضعية ، لأنه يعتقد أنهم توسعوا في الوضعية فطبقوها على أهدافهم هم الخاصة ، ومن هؤلاء : رينان ، وبرتلو Berthelot واسينسر ، وخصوصاً أنصار المادية . إنه يرى أن من الخطأ الفاحش الخلط بين الوضعية والمادية ذلك أن المادية مذهب ميتافيزيقي يتجاوز حدود الملاحظة ، وذلك حين يقرر أن كل الظواهر ترجع إلى « جوهر » مادي . ويؤكد لتريه أن الوضعية « ترفض كل الفروض ، سواء منها المادية او الروحية ، وتدفعها بأنها فروض عابثة لا طائل تحتها » . ذلك

« فاعطاني السيد كونت وجهة النظر هذه . فتغيّرت حالتي العقلية تماماً ، وصارت نفسي هادئة ، ووجدت الطمأنينة » .

هكذا كتب لتريه في بحث له بعنوان : « تحليل عقلي مبرهن » لكتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٤٥) . وقد تلاه ببحث آخر بعنوان « تطبيق الفلسفة الوضعية على حكم الجماعات وعلى الأزمة الحالية » (١٨٤٩) وثلاث عليها يبحث عن « المحافظة ، والثورة ، والوضعية » (سنة ١٨٥٢) - وفي هذين البحثين الأخيرين حاول أن يطبق المذهب الوضعي على السياسة والحياة الاجتماعية ويستخلص النتائج الاجتماعية للوضعية .

لكن وقعت القطيعة بين لتريه وكونت في سنة ١٨٥٢ . ومع ذلك ظل لتريه مخلصاً للوضعية ، وكتب في سنة ١٨٦٢ كتابه الرئيسي في الفلسفة الوضعية بعنوان : « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ، وفي مقدمته يقرر أن من اخلاص التلميذ لأستاذه أن ينقده . وهو في هذا الكتاب يعرض الفلسفة الوضعية عند كونت عرضاً واضحاً جيد التقسيم ، وفي الوقت نفسه يبين حدود كونت وأخطائه : وفي سنة ١٨٦٣ كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتاب كونت : « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٦٣) وعنون هذه المقدمة بالعنوان البالغ الدلالة التالي : « مقدمة بقلم تلميذ » - أي تلميذ لكونت .

وفي سنة ١٨٦٦ كتب دفاعاً عن كونت ضد مقال كتبه جون استيورت مل بعنوان : « أوجيست كونت والوضعية » .

وفي سنة ١٨٦٧ أنشأ « مجلة الفلسفة الوضعية » وفيها كتب مقالات عن كونت ، جمعها بعد ذلك في كتابه : « العلم من وجهة النظر الفلسفية » (سنة ١٨٧٣) .

وهكذا ظل لتريه مخلصاً للفلسفة الوضعية حتى إنه صرح في آخريات حياته قائلاً : « لقد أعانني الفلسفة الوضعية منذ ثلاثين عاماً ، وزودتني بمثل أعلى وبالتعشش لما هو أفضل ، وبنظرة في التاريخ وباهتمام بالانسان . وهي بهذا صانتي عن أن أكون مجرد مفكر سلبى وكانت رفيقي المخلص إبان محنتي الأخيرة » - وهو يشير إلى الإلام التي قاساها من المرض .

لكن ماذا أخذ التلميذ (لتريه) على أستاذه (كونت) ؟ .

الكوميديات هي : « العالم الشاب »، التي مثلت في سنة ١٧٤٨ وطبعت في سنة ١٧٥٤، وتلاها بكوميديا بعنوان « الروح الحرة »، وثالثة بعنوان « اليهود »، وذلك في سنة ١٧٤٩. وظهر له في سنة ١٧٥١ مجموعة من القصائد والأهاجي بعنوان : « أشياء صغيرة » Kleinigkeiten.

وارتحل إلى برلين في نوفمبر سنة ١٧٤٨، وسافر إلى Wittenberg في عام ١٧٥١ / ١٧٥٢ للحصول على درجة الماجستير. واشتغل بالتحرير في « جريدة برلين الممتازة »، فكتب عدة مقالات نقدية أذاعت شهرته بوصفه ناقداً فنياً. وفي سنة ١٧٥٤ بدأ في نشر « المكتبة المسرحية »، وفي سنة ١٧٥٥ أتم المسرحية المأساوية : « الأنسة ساره سمسون ».

وفي المدة من ١٧٥٩ إلى ١٧٦٥ أسس، بالتعاون مع M. Mendelssohn, F. Nicolai مجلة بعنوان : « رسائل تتعلق بأدبنا »، وفيها كتب لنج عن جوتشد والمسرح الفرنسي الكلاسيكي وأشاد لأول مرة في ألمانيا، بأهمية شيكسبير كنموذج يحتذى في المسرح الألماني (راجع خصوصاً الرسالة رقم ١٧).

وعاد لنج في خريف سنة ١٧٥٥ إلى لپتسك، ورافق أحد التجار في رحلة في مايو سنة ١٧٥٦، لكنه اضطر إلى قطعها وهو في أمستردام بسبب اندلاع الحرب. فعاد إلى لپتسك، مثقلاً بالديون وفي حالة تعبة.

ثم سافر إلى برلين في مايو سنة ١٧٥٨. وفي سنة ١٧٥٩ نشر « خرافاته » (في ٣ مجلدات، تتضمن أيضاً بحثاً في نظرية الخرافة بوصفها نوعاً أدبياً).

وعين سكرتيراً عند الجنرال تاونتزين Taurentzien في برسلاو في الفترة ما بين ١٧٦٠ إلى ١٧٦٥ بمرتب جيد، مكّنه من التفرغ لنشاطه الأدبي. وكانت الثمرة الأولى لهذه الفترة مسرحية كوميديا بعنوان « مناؤون برنهم » Minna von Bar- nhelm (أنها هاسنة ١٧٦٣ وطبعها سنة ١٧٦٧). وموضوعها مستخلص من حادث وقع إبّان حرب السنوات السبع، وهي نموذج للكوميديا البورجوازية الألمانية.

وفي سنة ١٧٦٦ نشر بحثاً نقدياً بعنوان : « لاؤ وكون أو في حاوود الرسم والشعر ». وفيه ميز بين الشعر بوصفه فن التوالي الزماني وبين الفنون التشكيلية بوصفها فن المعية المكانية.

أن كلا الفريقين - المادي والروحي - يقرر تقارير عن منطقة لا يمكن أن تصل إليها المعرفة، وهذا - كما يقول - هو الخطأ المميز لكل ميتافيزيقا.

مؤلفاته الفلسفية

- De la philosophie positive, 1845.
- Conservation, révolution et positivisme, 2^e éd. 1879.
- Auguste Comte et la philosophie positive, 2^e éd. 1864.
- «Préface d'un disciple», in A. Comte: Cours de philosophie positive, t. I, 1864.
- La Science au point de vue philosophique, 1874.
- «La philosophie positive: M. Auguste Comte et M.J. Stuart Mill», in Revue des deux mondes, 1864, pp. 829-66.

مراجع

- C. A. Sainte - Beuve: «M. Littré», in Nouveaux Lundis, t. V, 1866.
- E. Scherer: «Emile Littré», in Etudes sur la littérature contemporaine, t. VII, 1882.
- E. Caro «Emile Littré» in Revue des deux mondes, 1 Avril 1882, pp. 516 sqq, et 1 Mai 1882, pp. 5 sqq.

لنـج

Gotthold Ephraim Lessing

ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني .

ولد في Kamenitz (Lausitz) في ١٢/١/١٧٢٩، وتوفي في Braunschweig في ١٥/٢/١٧٨١. وكان أبوه قسيساً. وتعلم أولاً، وخصوصاً اللغات القديمة، في مدرسة الأمراء المسماة سان أفرا St. Afra في مدينة Meissen. ودخل جامعة لپتسك لدراسة الطب في سنة ١٧٤٦، ثم في ربيع سنة ١٧٤٨ درس اللاهوت والفلسفة. وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب.

واكتسب الشهرة لأول مرة بتأليف كوميديات تأثر فيها ببلوتس Plautus وتيرانس Terence المؤلفين اللاتينيين المشهورين؛ لكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير. وأولى هذه

المخطوط على أنها شذرات وجدها في مخطوطات مكتبة فولفنبوتل لمؤلف مجهول ، وذلك في مجموعة عناوينها : « أبحاث في التاريخ والأدب » Beiträge Zur Geschichte und Literatur und فائرت الشذرة الأخيرة - وهي أهم هذه الشذرات - عاصفة من الجدل مع قسيس في هامبورج يدعى جيتسه Johann Melchior Goeze . وكان ريمارس يؤمن بالدين الطبيعي ، ويتشكك في الوحي والأديان المنزلة . وكان اعتراضه على المسيحية يقوم على أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ ؛ لكنه وجد فيه أخطاءً ؛ إذن هو ليس مقدساً ولا جديراً بالثقة الكاملة .

ويبدو أن ليينتس في جداله مع جيتسه كان يشارك ريمارس هذا الرأي . وزاد عليه بأن راح يبحث في صحة الأناجيل ، وأدلى برأيه فيها في بحث بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتباره مجرد مؤرخين بشريين » - كتبه من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٧٨ ونشر بعد وفاة لسنج ، وذلك في سنة ١٧٨٤ ضمن « مؤلفات لسنج اللاهوتية المنشورة بعد وفاته » Theologische Nachlass

ولكن دوق براونشفيج منعه من الاستمرار في المجادلات اللاهوتية ، فعبّر عن رأيه في المسرحية المشار إليها : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise (سنة ١٧٧٩) ، وفيها دافع عن عدم الاهتمام بالدين ، على أساس أن المهم ليس التسليم بعقائد ، بل الاخلاص ، والمحبة الأخوية ، والتسامح . ذلك أن لسنج كان يعتقد ، شأنه شأن أصحاب نزعة التنوير بعمامة ، أن جوهر المسيحية إنما يقوم في المحبة الاخوية وفي الاخلاق .

وفي كتابه « تربية النوع الإنساني » (برلين سنة ١٧٨٠) يقرر أن دور العقيدة الدينية في عملية التاريخ دور نسبي في طريق تقدم الانسانية إلى النضوج . الانسانية ، في نظره ، تمرّ خلال ثلاث مراحل للتربية : الأولى تتمثل في « العهد القديم » من الكتاب المقدس . فيه ترى التطور التدريجي من عبادة الوهية محلية وأبوية إلى عبادة الله الواحد ، والانتقال من الاخلاق القائمة على الثواب والعقاب في هذه الحياة الدنيا إلى عقيدة خلود الروح ، التي من أجل تعلّمها « رُحِّل » الشعب العبراني إلى بابل .. والمرحلة الثانية هي تلك التي علّم فيها المسيح مذهب الثواب الأبدي للصلاح بدلاً من الثواب المباشر ، و « العهد الجديد » هو الكتاب

وعاد إلى برلين في سنة ١٧٦٥ . لكنه ما لبث ، لسوء أحواله المالية ، أن لبي دعوة من هامبورج ليكون مستشاراً مسرحياً للمسرح الوطني الألماني الذي أنشئ حديثاً في هامبورج . وقد جمع نقده للمسرحيات المعروضة في هذا المسرح في كتاب بعنوان : « مسرح هامبورج » (في مجلدين ، سنة ١٧٦٧ - ١٧٦٩) Hamburgische Dramaturgie ، وفي هذا الكتاب عرض أيضاً آراءه في ماهية المأساة والكوميديا ، وأهمية الشاعر ؛ وتجد مسرح شكسبير في مقابل المسرح الفرنسي الكلاسيكي .

وحقق نظرياته المسرحية في مسرحية مأساوية بعنوان : « امليا جالوتي » (سنة ١٧٧٢) .

وفي أبريل سنة ١٧٧٠ شغل وظيفة أمين مكتبة في Wolfenbüttel . ونشر كتاباً بعنوان : « شذرات لمجهول » ، وهو من تأليف صديقه H. S. Reimarus فأوقعه ذلك في مشاكل دينية ، ومجادلات خصوصاً مع رئيس قساوسة هامبورج واسمه Goeze ، فكتب لسنج إحدى عشرة رسالة ضد جيتسه هذا ، ظهرت في سنة ١٧٧٨ تحت عنوان : « ضد جيتسه » Anti-Goeze

وألمعته وفاة زوجته - بعد سبع سنوات من الزواج بها - مسرحية شعرية بعنوان : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise نشرها في سنة ١٧٧٩ ، وفيها يمجّد الانسانية .

وفي سنة ١٧٨٠ نشر كتابه « تربية النوع الإنساني » ، وفيه تأثر باسبينوزا ، ويتألف من مائة قضية .

آراؤه الفلسفية

ويهمنا هنا ما يتعلق بآرائه الفلسفية والدينية .

قلنا إن لسنج عين في سنة ١٧٧٠ أمينا لمكتبة دوق براونشفيج في مدينة فولفنبوتل - Wolfenbüttel . فهياً له ذلك كنوزاً من المخطوطات ، راح على أساسها ينشر مقالات دينية وتاريخية . ومن ناحية أخرى ، تعرّف ، وهو في هامبورج ، إلى الفكر اللاهوتي ذي النزعة التأليهية هرمن صمويل ريمارس Reimarus (١٦٩٤ - ١٧٦٨) قبل وفاة هذا الأخير بعامين . وقد ترك ريمارس بعد وفاته مخطوطاً لكتاب عنوانه : « دفاع عن عباد الله العقلين » . وعن طريق ابنته علم لسنج بأمر هذه المخطوطات ، فراح لسنج في سنة ١٧٧٤ ، وسنة ١٧٧٧ وسنة ١٧٧٨ ينشر فصولاً من هذا

لكان

Jacques Lacan

عالم نفسي من دعاة التحليل النفسي البنيوي.

ولد في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١. تخرج في كلية الطب بجامعة باريس، وصار في سنة ١٩٣٢ رئيس عيادة في كلية الطب بجامعة باريس. وفي سنة ١٩٣٦ صار طبيباً في مستشفيات الأمراض النفسية. وفي سنة ١٩٤٩ قدم بحثاً في مؤتمر زيورخ عما يسمى باسم «مرحلة المرأة»، وخلاصته أن الطفل يشعر بصورته بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من عمره، وكان قد عرض مجمل رأيه هذا في المؤتمر الرابع عشر للتحليل النفسي الذي انعقد في مارينباد سنة ١٩٣٦. وعين في سنة ١٩٥٣ استاذاً في مستشفى سانت آن للأمراض العقلية في باريس. واتهم بأنه خان مبادئ فرويد، فطرد من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي. لكنه زعم أنه إنما يدعو إلى «العودة إلى فرويد»، كما يفهمه هو ويراه أنه فرويد الحقيقي! وفي سنة ١٩٦٣ كان مكلفاً بالقاء محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (القائمة في مبنى كلية الآداب - السوربون). وفي سنة ١٩٦٤ بدأ سلسلة دروس 'Seminaire في مدرسة المعلمين العليا (شارع أولم في باريس).

وكان قد أنشأ «جمعية فرويد» سنة ١٩٦٤ لكنه قوّر حلّها في ١٠ يناير سنة ١٩٨٠.

وتوفي في ٩ سبتمبر سنة ١٩٨١ في باريس نتيجة دُمل في البطن، بعد أن جاوز الثمانين بقليل.

كان لكان شخصية مثيرة للجدال، خصوصاً وأنه كان على اتصال بالسرياليين منذ سنة ١٩٣٢ (دالي الرسّام، والوار الشاعر)؛ كما أنه لمع في الستينات بوصفه أحد مؤسسي النزعة البنيوية، خصوصاً ما يتعلق منها باللغة لأنه كان يرى أن «اللاشعور يتركب مثل اللغة، مما يسمح باستعمال علم اللسانيات من أجل تحليل اللاشعور».

كان لكان يرى أن التحليل النفسي مستقل تماماً عن البيولوجيا، وأن التحليل النفسي لا يتخذ معناه الحقيقي إلا باستبعاد كل إشارة بيولوجية. ومن أجل هذا كان يرى أنه لا داعي لاشتراط الحصول على دبلوم في الطب من أجل القيام بالتحليل النفسي. وبالعكس في هذا الاتجاه إلى درجة أنه قال إن

المدرسي لهذه المرحلة - وقبل بزوغ المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق المنزلّة إلى حقائق عقلية - يقول لسنج: «سيأتي وقت الذروة حين لا يكون الإنسان في حاجة إلى أن يستمد دوافعه للسلوك من المستقبل، مهما يكن عقله مقتنعاً بمستقبل أفضل، لأنه سيعمل ما هو صحيح لأنه صحيح، لا لأن مثنويات اعتباطية مرتبطة به، لم يقصد بها إلا من أجل اجتذاب وتقوية انتباهه الشارد، وذلك من أجل أن يدرك مثنوياته الباطنة الأفضل. ولا بد أن يجيء هذا الزمان، زمان الانجيل الخالد الجديد، الذي وعدنا به من قبل في الكتب الأولية للعهد الجديد» (القضية ٨٥ وما يتلوها).

وتناول لسنج موضوع أسفار «الكتاب المقدس»، وخصوصاً أسفار «العهد الجديد»، والأنجيل منها على وجه التخصيص، وكان بذلك رائداً لحركة النقد المتعلق بالأنجيل. لقد كان لسنج أول من لفت الانتباه إلى الفارق الجوهرى بين الأنجيل الثلاثة الأولى (متى، مرقس، لوقا) وبين الانجيل الرابع (يوحنا)، وذلك في بحث له بعنوان: «فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأنجيل» (مجموع مؤلفاته ج١١).

نشرات مؤلفاته

- Sämtliche Schriften, éd. K. Lachmann, 13 Bde. Berlin, 1825- 28
- Gesammelte Werke, éd. Lachmann und Muncker, 23 Bde, Stuttgart 1886- 1923.
- Gesammelte Werke, 6 Bde, Leipzig, 1912.
- Lessingsgesammelte Werke, ed. Paul Rilla, 10 Bde, Berlin 1954- 58.

مراجع

- K. Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929.
- Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- Henry Chadwick: Lessing's Theological Writings. Palo Alto California, 1956.
- H.W.C. Schwarz: Lessing's Theologie. Halle, 1854.
- Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung, 1931.
- G. Fittbogen: Lessings Religion, 1923.
- F.J. Schneider: Lessing und die monistische Weltanschauung, 1929.

لمبرت من زيادة تعليم نفسه بنفسه . وأفاد من الأسفار التي قام بها طوال عامين في أوروبا بصحبة تلاميذه من أبناء هذه الأسرة . وفي سنة ١٧٥٩ ترك هذه الأسرة وأقام في أوجزبورج Augsburg (ألمانيا) . ثم بعد ذلك أقام في منش (ميونخ) وإرلنجن ، وخور ، وليبيتسك لغترات قصيرة . وفي سنة ١٧٦٤ سافر إلى برلين ، حيث لقي رعاية كبيرة من الامبراطور فريدرش الكبير . وفي سنة ١٧٧٤ صار رئيساً لتحرير مجلة Ephemeris التي كانت تصدر في برلين .

وقد برع في تطبيق الرياضيات على المسائل العملية . وكان أول بحث نشره سنة ١٧٥٥ عن نظرية الحرارة ؛ وتلا ذلك بنشر أبحاث في الرياضة البحتة ، ومدارات المذنبات ، وصنع الخرائط ونظرية الضوء .

وفي سنة ١٧٦٤ عين عضواً في أكاديمية برلين ، وفي سنة ١٧٦٥ مستشاراً للمساحة - Oberbaurat - واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في ٢٧ سبتمبر سنة ١٧٧٧ في برلين .

وأشهر مؤلفاته العلمية كتابان Pyrometrie (١٧٧٩) و Photometria (سنة ١٧٦٠) .

أما في الفلسفة فأهم كتبه كتاب « الأورغانون الجديد » Neues Organon في جزأين (سنة ١٧٦٤) وهو كتاب في المنطق والاحتمال ومبادئ العلم .

وبوصفه فيلسوفاً يعد أهم ممثلي المذهب العقلي في ألمانيا بعد ليبنتس وقولف وقبل كنت . وبينه وبين كنت مراسلات مهمة .

وفي كتابه « الأورغانون الجديد » يميز بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي بوضوح وتفصيل . وحاول إيضاح العلاقة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعيدة . وواصل أبحاث ليبنتس في المنطق الرمزي . وقام بأبحاث رائدة في ميدان الهندسة غير الاقليدية .

وفي علم الفلك أبدع نظرية سميت باسمه تتعلق بحساب مسارات المذنبات . ووضع فروضاً عن بناء العالم ، نشرها بعنوان : « رسائل في علم الكون تتعلق بنظام بناء العالم » (سنة ١٧٦١) .

كما أسهم في علم الخرائط اسهاماً مهماً ، وكذلك في قياس الحرارة العالية .

تكوين المحلل النفسي ينبغي أن يتم بالأحرى بواسطة العلوم المجردة التي تبحث في التبادل بين الناس : أعني علم اللغة ، وعلم المنطق . ومن هنا هاجمه خصومه بدعوى أنه جَرَّ التحليل النفسي إلى الأدب واللغة والمنطق وأبعده عن الطب والبيولوجيا ، وأنه لم يهتم بالناحية العلاجية في التحليل النفسي . وواضح أن هذا المعنى في التحليل النفسي يتعارض تماماً مع اتجاه فرويد . وذهب لكان ، وهو الولوع بالإثارة ، إلى حد القول بأن المحلل النفسي هو في المقام الأول شاعر ! .

ومؤلفات لكان قليلة ، وغالبيتها مقالات ودروس . وقد جمعت مقالاته تحت عنوان : « كتابات » Ecrits سنة ١٩٦٦ (باريس ، عند الناشر Le Seuil) ، ونشرت دروسه بالعنوانات التالية :

١ - « المعاني الأربعة الأساسية في التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٣) .

٢ - « الأنا في نظرية فرويد وصناعة التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٨)

٣ - Les Psychoses (سنة ١٩٨١) .

لمبرت

Johann Heinrich Lambert

رياضي وفزيائي وفلكي وفيلسوف ألماني وسويسري . وكان غزير الانتاج جداً .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧٢٨ في مدينة مولهاوزن (الألزاس) ، وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٧٧ .

وكان أبوه خياطاً . وقد تولى لمبرت تعليم نفسه بنفسه ، وفي وقت باكراً بدأ أبحاثاً في الهندسة والفلك بواسطة آلات ركبها هو بنفسه .

وصار كاتب حسابات في مدينة مونتيليارد Montbéliard في مصانع الحديد بها ؛ ثم صار سكرتيراً للأستاذ ايزلن J. R. Iselin الذي كان يشرف على تحرير جريدة في بازل ، وهو الذي أوصى به فيما بعد ليكون مربياً خصوصاً لأسرة الكونت فون سالس A. von Salis في خور Chur (في شرقي سويسرة) في سنة ١٧٤٨ ، وكانت تملك مكتبة عامرة مما مكن

- Logische und philosophische abhandlungen, 2 Bde, Berlin 1782.

«رسائل في المنطق والفلسفة»

«رسائل في معيار الحقيقة».

- Abhandlungen von Criterium Veritatis. Berlin, 1915.

- Ueber die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Berlin, 1918.

«في منهج وميتافيزيقا ولاهوت البرهنة الصحيحة»

مراجع

- O. Baentsch: J. H. Lambert und seine Stellung zu Kant Tübingen, 1902.

- D. Huber: J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken. Basel, 1829.

- K. Kriemelke: J.H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin, 1909.

- Johann Lipsius: J.H. Lambert. München, 1881.

- R. Zimmermann: Lambert der vorgänger Kants. Wien, 1879.

- M. Steck: Bibliographia Lambertiana, 1943.

لوثر (مارتن)

Martin Luther

مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستانتي.

ولد في إيسلين Eisleben (في نواحي هاله Halle بشمال ألمانيا) في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣، وفي نفس البلدة توفي في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦. وكان أبوه عامل مناجم. وتعلّم في مدارس مجسدبورج Magdurg وايزناخ Eisenach.

وفي سنة ١٥٠١ دخل جامعة ارفورت Erfurt وحصل على الإجازة الجامعية في سنة ١٥٠٥.

ويقول عن نفسه في «أحاديث المائدة» إن قسوة أبوه عليه حملاه على دخول الدير الأوغسطيني في ارفورت سنة ١٥٠٥.

وفي سنة ١٥٠٧ رُسم قسيساً. وفي سنة ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج Wittenberg، فتولى شرح

وأهم من هذا أبحاثه في قياس قوة الضوء، وذلك في كتابه Photometria (١٧٦٠).

أما كتابه «الأورغانون الجديد»، أو أفكار حول البحث العلمي وتحديد الحق وتمييزه من الخطأ والمظهر» (في مجلدين، لبتسك، سنة ١٧٦٤) فكان محاولة لإصلاح منطق قولف. وفيه تأثر كثيراً بمتون المنطق التي صنفها أ. ف. هوفمن وكروسيوس C.F. Crusius، وتوسع مثلها في ميدان المنطق حتى جعله يشمل مسائل في علم النفس وعلم المناهج. وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يبحث في المظاهر، ويقدم نظرية عن المعرفة التجريبية والمعرفة الاجتماعية. وساق قواعد للتمييز بين المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي)، وقال إن الأخير ينشأ من الإدراك الحسي الصحيح لعالم الظواهر.

وفي كتابه: «أساس الأرشيكتونك Architektonik أو نظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية» (في مجلدين، ريجا، سنة ١٧٧١) اقترح اصلاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين ونحو التصورات الأساسية والبدهييات في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض. وكان يهدف إلى انقاذ الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسي والشك ومدارس الإدراك العام والفلسفة الشعبية، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر. وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبدهييات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية. وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المحض. وقد اعترف كنت في مراسلاته مع لمبرت بما لكتاب «الأورغانون الجديد» من تأثير عميق في توجيه أفكاره.

أهم مؤلفاته الفلسفية

- Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Beziehung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schain 2 Bde, Leipzig, 1764.

«الأورغانون الجديد...»

- Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 2 Bde, Riga, 1771.

«أساس الأرشيكتونك...»

وتدخل البابا، ليو العاشر Leo X في النزاع فاستدعى لوتر إلى روما في سنة ١٥١٨ لاستجوابه في أمر قضايه تلك. فتدخلت الجامعة كما تدخل ناخب سكسونيا، وأخفقت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان Cajetan وملتص Miltitz.

ثم جرت مناظرة بين الك Eck ومارتن لوتر في لپتسك سنة ١٥١٩ حول سلطة البابا. وصار لوتر يهاجم البابوية ككل، أي كنظام مسيحي. ودخل حلبة الصراع كل من ارزمس والرش فون هوتن Hutten.

وفي سنة ١٥٢٠ نشر لوتر نداءه الشهير الموجه إلى «النبلاء المسيحيين في ألمانيا» وتلاه برسالة عنوانها: «في الأسر البابلي للكنيسة» وفي كليها هاجم المذهب النظري للكنيسة روما. فأصدر البابا ليو العاشر مرسوماً ضد لوتر، يحتوي على إحدى وأربعين قضية. لكن لوتر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من العلماء والطلاب والأهالي في مدينة قنبرج Wittenberg.

وامتد الهيجان إلى سائر أنحاء ألمانيا. فدعا الإمبراطور كارل الخامس (شارلكان) إلى عقد مجمع Diet في مدينة فورمس Worms في سنة ١٥٢١؛ وأصدر المجمع قراراً بتدمير كتب لوتر، وأمر لوتر بالثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الإمبراطورية الألمانية. وبعد أن عاد لوتر من فورمس ألقى القبض عليه بإيعاز من ناخب سكسونيا وأودع في قارنبورج Wartburg، وكان ذلك في الواقع لحماية. وأثناء العام الذي قضاه في هذا الحجز، ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية ترجمة رابعة ستظل خير ترجمة إلى هذه اللغة حتى الآن، وتعد من أوائل روائع النثر الألماني؛ كما قام أيضاً بتأليف عدة رسائل.

وفي سنة ١٥٢٢ لما قامت الاضطرابات الشديدة، أعيد لوتر إلى بلدته قنبرج Wittenberg، حيث أعلن سخطه على الثائرين، كما أعلن سخطه على الطغاة.

وفي نفس السنة - سنة ١٥٢٢ - كتب ردّه الحاد على هنري الثامن - ملك إنجلترا - حول الطقوس السبعة.

وفي تلك الأثناء بدأ الخلاف يدبّ بينه وبين ارزمس، حتى انفجر في سنة ١٥٢٥ لما أن أصدر أرزمس كتابه بعنوان: «في حرية الإرادة» فرد عليه لوتر بكتاب مناقض بعنوان: «في عبودية الإرادة».

كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، واستمر في ذلك عامي ١٥٠٨ - ١٥٠٩. وقد شعر بأن هذه المهمة كانت شاقة عليه! كما يبدو مما كتبه إلى صديقه يوهانس براون Johannes Braun القسيس في إيزناخ، إذ يقول: «إذا أردت أن تعلم كيف حالي، فاعلم أنني في حال طيبة بفضل الله: لكن الدراسة صعبة شاقة خصوصاً دراسة الفلسفة، وكان بودي أن أستبدل بها، منذ البداية، دراسة اللاهوت، أعني اللاهوت الذي يبحث عن بذرة الجوزة، ولباب حبة القمح ونخاع العظام». («الرسائل» ١: ١٧).

وفي هذه العبارة يعبر لوتر عن تيرمه بفلسفة أرسطو، ذلك أنه كان من أتباع مذهب أوكام Occam، وكان اللاهوتيون في عصره ينقسمون إلى توماوين، وألبرتيين (أتباع البرنس الكبير)، وأسكوتيين (أتباع دون اسكوت). ونجده ينعت أوكام بأنه أستاذه الروحي فيقول: «كان أستاذي أوكام أحسن المجادلين، لكنه لم يملك موهبة الكلام الرشيق» («أحاديث المائدة»، ج-٢، برقم ٢٥٤٤). لكنه في حواشيه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي يتجاوز مذهب الاسمين؛ وقد كتبها في عامي ١٥٠٩، ١٥١٠.

وفي سنة ١٥١١ سافر إلى روما، وهذه الرحلة هي التي غيرت مجرى حياته. ولما عاد منها بدأت سيرته مصلحاً للدين المسيحي. لقد كان البابا في أشد الحاجة إلى المال. ولم يجد سبيلاً للحصول عليه إلا عن طريق إصدار وبيع صكوك الغفران؛ أي الصكوك التي تشتري بها مغفرة الله للذنوب التي ارتكبها المذنبون والخطاة. وكان يطلب إلى الناس شراؤها ليغفر الله ذنوب أقربائهم أو من يشاؤون ممن يعذبون في المطهر بسبب ما اجترحوا في الدنيا من ذنوب. وكان يشرف على هذه «التجارة» راهب دومينيكي يدعى يوحنا تسنل Johann Tetzel (حوالي ١٤٤٥ - ١٥١٩) وذلك في سنة ١٥١٦، فراح يروج لها بدعارة ظاهرة أثارت ثائرة مارتن لوتر، فأصدر لوتر بياناً يحتوي على خمس وعشرين قضية ضد صكوك الغفران. ولصق هذا البيان على باب كنيسة قنبرج Wittenberg في يوم ٣١ أكتوبر سنة ١٥١٧. فسافر تسنل إلى فرنكفورت - على نهر الأودر، وهناك ردّ على قضايا لوتر الخمس والعشرين ببيان مضاد فند فيه بيان لوتر، وأحرق بيان لوتر علناً. فانتقم الطلاب في قنبرج بأن أحرقوا بيان تسنل.

وفي سنة ١٥١٨ انضم ملانكتون Melancton إلى لوتر.

آراؤه الفلسفية

١ - نظرتة إلى اللاهوت:

كانت تقاليد اللاهوت المسيحي منذ أنسلم هي أن اللاهوت هو «الايان الذي يشدد التعقل».

لكن لوتر وقف معارضاً لهذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى السادس عشر. وقال هو إن اللاهوت ليس تعقلاً لمصدر العقيدة الايمانية، بل هو فعل، ونشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية. وأكد أن اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني ابتغاء العمل والطاعة. ومن هنا قال زوس (T. Süss: Luther p. 29. Paris, 1969) وإن اللاهوت عند لوتر وجودي. والواقع أن لوتر - عن طريق كيركجور - هو سلف التيار الوجودي في الفلسفة الحاضرة. وفي هذا الحكم قدر كبير من المبالغة من غير شك.

وكان لوتر أوكامي النزعة، لهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقف أوكام من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ومفاده أن كليهما ينفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل. وقد زاد لوتر على هذا أن ميدان كليهما مختلف أيضاً، لأن ميدان العقل هو العالم المرئي المحسوس، هو هذه الدنيا - هو عالم الكون والفساد، الذي فيه كل شيء فاني. ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي المكان الطبيعي للفلسفة. أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسماوية، السرمدية، الروحية. وهي حقائق نحن إنما نعرفها عن طريق الوحي، عن طريق انجيل يسوع المسيح، عن طريق كلام الله، ونذكرها بواسطة الإيمان وتجارب الإيمان.

ولوتر إذن لا ينكر الفلسفة ولا مهمة العقل - كما زعم بعض المتسرعين في عرضهم لمذهب لوتر - بل إنه قال عن العقل إنه شيء حسن جداً وأنه إلهي (راجع رسالة: «جدل حول الإنسانية» تحت رقم ٩، القضية رقم ١). وفقط إساءة استعمال العقل وتجاوز حدود طاقته هو الأمر السيء. وهذا إنما يحدث حين يترك ميدانه الخاص؛ ويغوص في أمور تنتسب إلى ملكوت كلام الله. يقول لوتر: «يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادة وفي الكيفيات الأولية والثانوية، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أما عن العلل فلها لا

وفي سنة ١٥٢٥ أيضاً تزوج لوتر من كثرينا فون بورا Katharina von Bora، وكانت إحدى الراهبات التسع اللواتي تركن حياة الرهبنة. وكانت كاترينا (١٤٩٩ - ١٥٥٢) راهبة في دير الستيرسيين Cistercienne في Nimptschen (بالقرب من Grimma) وانضمت إلى دعوة لوتر في سنة ١٥٢٣.

وفي سنة ١٥٢٩ انعقد مؤتمر في ماربورج حضره لوتر ورجال الإصلاح الديني في سويسرة وعلى رأسهم اتسفنجلي Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١). واحتدم النقاش بين لوتر واتسفنجلي حول مسألة الافخارستيا (أي تحول النبيذ والخبز في القداس إلى دم المسيح وجسده) فأصر لوتر على رايه في الحضور الحقيقي للفعل لدم المسيح وجسده في الافخارستيا، بينما رأى اتسفنجلي أنه لا يوجد أي حضور محلي أو جسدي سواء عن طريق التحول الجوهرى transubstantiation أو الاختلاط الجوهري consubstantiation. وهكذا لم يفلح هذان المصلحان الدينيان الكبيران في الاتفاق على عقيدة واحدة لنصلاصح الديني، رغم اتفاقهما في كثير من الأمور الأخرى التي عرضها اتسفنجلي في القضايا السبع والستين.

وبلغت حركة الاصلاح الديني في ألمانيا التي قام بها لوتر أوجها بإصدار أمانة (أو اعتراف) أوجسبورج في سنة ١٥٣٠.

وقد أمضى السنوات الباقية من عمره في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ التي نشر الكثير منها، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الانجليزية التي انضمت إلى حركة الاصلاح الديني. وقد عقد في سنة ١٥٣٩ مع Bucer وسائر ممثلي الكنائس الألمانية المصلحة ميثاقاً يسمى ميثاق تينتسبرج. ولما أثبتت سنة ١٥٤٠ قضية تزوج فيليب فون هسه Philip von Hesse وقد تورط فيها صاحبه بوكر Bucer وملانختون، اتهم لوتر بأنه ضالع فيها، أي بالفتوى بالسماح لفيليب بالزواج من امرأتين.

ومن بين رسائله الأخيرة رسالة حول «المجامع الدينية والكنائس» (سنة ١٥٣٩)، رسالة ضد «مجددي التعميد»، ورسالة عنيفة بعنوان: «بابوية روما أسسها الشيطان».

وفي سنة ١٥٤٦ دعي لفض نزاع قام في بلده ايسليبن Eisleben وبعد أن أفلح في فض النزاع أصيب بنوبة برد ما لبث أن توفي في أثرها وذلك في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦.

لأي مبرر. إنه يهب اللطف لمن يشاء، برأ كان أو عاصياً، بريئاً كان أو مليئاً بالخطايا. وهو بهذا يخالف أساتذته الأكاديميين الذين كانوا يرون أن اللطف الإلهي مرتبط بما يسمونه الاستحقاق المناسب *mérite de Convenance* استناداً منهم إلى مبدأ العدل. فموقفهم شبيه بموقف المعتزلة، بينما كان مذهب لوتر أقرب إلى مذهب الأشعرية في الإسلام.

والحجة التي يسوقها لوتر ها هنا مقنعة. فهو يقول: أي لطف هذا الذي يكون مجرد جزاء عن عمل؟ إن اللطف هبة مجانية، والهبة تتناقض تماماً مع فكرة الجزاء، لأنها لن تكون هبة، بل ثمناً مدفوعاً عن عمل.

ثم إن العلاقة بين الله والإنسان - هكذا يتابع لوتر حجاجه - هي علاقة حرة تماماً من كل التزام من جانب الله نحو الإنسان. فالله ليس ملزماً بمجازاة أي فعل يفعله الإنسان. ولهذا يجب أن يكون فضله *grâce* حراً من كل التزام أو جزاء.

ثم إن الانجيل يدعو إلى مجازاة الشرّ بالخير. فبالأحرى والأولى أن يفعل الله ذلك، فيجازي الشرّ والخطةية والذنوب بالخير والإحسان والمغفرة. (راجع «مؤلفاته» Werke جـ ٤ ص ٢٦٩).

٥ - لا وسيط بين - الله والإنسان:

يعزو لوتر كل قوة وكل علة إلى الله، الذي هو العلة الأولى. ولهذا لا يعزو إلى العلة الثانية إلا دوراً ثانوياً تماماً. وقد استخلص النتائج اللاهوتية العملية، لهذه الفكرة. ومن أهم النتائج العملية التي استخلصها من هذا المذهب هو وجوب اسقاط كل توسط بين الإنسان وبين الله، أي إلغاء دور القسيس في التوسط بين الله والإنسان، وبالتالي إلغاء نظام البابوية الذي يقوم على رأس هؤلاء الوسطاء. وقد سار في هذا الاتجاه شوطاً طويلاً، حتى نعت بابوية روما بأنها من صنع الشيطان.

ومن نتائج هذا المبدأ أيضاً القول بأن الإيمان هبة من الله، وليس نتيجة عمل الإنسان. فالإنسان لا يقترب من المسيح أو من الله بالعقل أو بقوته. بل إنها مهمة الروح القدس وحدها أن تقترب الإنسان من المسيح وأن تقترب المسيح من الإنسان. وإذا قدر للإنسان النجاة، فهذا بفضل الروح القدس وحدها، وإذا هلك، فإنما ذلك بسبب مقاومة

تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً... فائق للفلسفة أن تتحدث عن العلة حديثاً صحيحاً، بينما الحقيقة الواقعية تفترض وجود الله والشيطان، وأولهما يسمى الخالق والثاني يسمى أمير هذه الدنيا» (أحاديث المائدة ٥: ١٧: ٣١ - بأرقام ٥٢٢٧، ٥٢٢٨، ١٥٥٠).

٢ - معرفة الله:

ويرى لوتر أننا نعرف الله بالفطرة «ذلك أن الناموس موجود في القلب بالطبع. ولو لم يكن الناموس الطبيعي منقوشاً في القلب بواسطة الله، لكان من الضروري أن نعظ طويلاً جداً قبل أن تتأثر الضمائر. ولا بد من القيام بالوعظ طوال مائة ألف سنة قبل أن يقبل الحمار أو الثور أو الفرس أو البقرة الإقرار بالناموس، على الرغم من أن لها آذاناً وعيوناً وقلوباً مثلها للإنسان. إنها تستطيع أن تسمعه، لكنه لا يقع أبداً في قلبها. لماذا؟ وماذا ينقصها؟ إن نفسها لم تصنع ولم تخلق بحيث يمكن أن تنفذ فيها هذه الأمور. أما إذا ذكر الناموس لإنسان، فإنه يقول على الفور: نعم، هذا صحيح، أنا لا أستطيع انكار هذا. وما كان يمكن اقتناعه بهذه السرعة لو لم يكن من قبل مكتوباً في قلبه». وينتهي لوتر من هذا إلى تأكيد أن الله يعرف بالفطرة، لقد جيل الإنسان بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبالأمر الإلهي. لكن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يسهم في هذا الإيقاظ. والسبب في ذلك هو أن الخطيئة الأولى (الأصلية) قد أفسدته بحيث أن كل ما يفعله بنفسه لنجاته إنما يزيده ضلالاً. ولهذا لا يوجد سبيل آخر للنجاة - في نظر لوتر - إلا بالانجيل وبالمشاركة في يسوع المسيح.

٣ - الله:

ولوتر يتصور الله كما تصوره القديس أوغسطين والنزعة الأوغسطينية بعامة طوال العصور الوسطى الأوروبية، أعني أن «الله هو الخير الذي يفيض بذاته» وهو نفس التصور الذي نجده من قبل عند أفلوطين، الذي قال إن الخير الكامل يفيض عنه الخير كما يصدر الشعاع عن الشمس.

٤ - اللطف الإلهي:

وهذا يفضي بنا إلى نقطة مهمة في مذهب لوتر هي مسألة اللطف الإلهي. وهو يؤكد في هذه المسألة مجانية اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يفيض بلطفه على من يشاء دون اعتبار

الكتاب المقدس عن النص اليوناني الذي نشره أرزمس (الطبعة الثانية).

مراجع

- Boisset (Jean): Erasme et Luther: libre ou ser farbitre? Paris, P.U.F., 1962
- Febvre (Lucien): Un destin, Martin Luther, 4^e éd. Paris, P.U.F., 1964.
- Greiner (Albert): Martin Luther, ou l'homme de la grâce. Paris, Plon, 1966.
- Hägglund (Bengt): Theologie und Philosophie bei Luther. Lund, Gleerup, 1955.
- Hunzinger (A.W.): Lutherstudien. Leipzig, 1966.
- Kuhn (Felix): Luther, sa vie et son œuvre, 3 volumes, Paris 1884.
- Link (Wilhelm): Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der philosophie, 2. Aufl. München, 1955.
- Süss (Théobald): Luther. Paris, P.U.F., 1969.
- Vignaux (Paul): Luther, Commentateur des sentences Paris, Vrin, 1934.

لوتسه

Hermann Lotze

فيلسوف مثالي ألماني

ولد في ١٨١٧/٥/٢١ في باوتسن Bautzen. ودّرس الطب والفلسفة في جامعة ليبتيك؛ وحصل على الدكتوراه في كلا العلمين: الطب، والفلسفة. وفي سنة ١٨٤١ صار مدرّساً للطب في جامعة ليبتيك، ثم مدرّساً للفلسفة بعد ذلك في نفس الجامعة. وفي أثناء عمله في ليبتيك أصدر كتاباً صغيراً عن «علم ما بعد الطبيعة» Metaphysik (سنة ١٨٤١) وكتاباً صغيراً آخر عن «المنطق» Logik (سنة ١٨٤٣).

وفي سنة ١٨٤٤ خلف يوهان فريدرش هيربرت Herbert أستاذاً للفلسفة في جامعة جيتينجن Göttingen؛ واستمر هناك حتى سنة ١٨٨١ حينما دعي أستاذاً في جامعة برلين؛ لكنه

الإنسان العنيدة لقبول فضل الله ولطفه ونعمته. وليس ثم درجات لتبرير الإنسان أمام الله، إن التبرير كامل، مهما يكن من ضعف الإيمان.

٦ - القضاء والقدر وعدم حرية الإرادة:

ويلح لوتر في توكيد القضاء السابق والقدر وفي إنكار حرية الإرادة الإنسانية، وقد رأينا كيف أنه رد على كتاب أرزمس «في حرية الإرادة» بكتاب مضاد عنوانه «في استبعاد الإرادة». وهو يرى أن القضاء السابق وانعدام حرية الإرادة عقيدة أساسية يجب أن توضع ملحقاً للعقيدة في المسيح.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفات مارتن لوتر هي المعروفة بنشرة فيمار، وقد بدأت في الظهور ابتداء من سنة ١٨٨٣ ولا تزال تظهر حتى اليوم، ومن المقرر لها أن تصدر في حوالي مائة مجلد، وعنوانها:

D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe

وتشتمل على رسائله Briefe وعلى «أحاديث المائدة» Tischreden وأولى مؤلفات لوتر هي حواشيه على «كتاب الأقوال» لبطرس اللومباردي، وعلى بعض مؤلفات القديس أوغسطين.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة فيتنبيرج Wittenberg في سنة ١٥١٢ أخذ في تفسير بعض أسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، وظل يقوم بهذا التفسير حتى آخر حياته، ونذكر منه تفسيره لرسائل القديس بولس الثلاث الآتية: الرسالة إلى أهل روما، الرسائل إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى العبرانيين. كذلك قام بتفسير بعض أسفار «العهد القديم» ونخص بالذكر تفسيره «للمزامير» ولأسفار موسى الخمسة، ولبعض أسفار الأنبياء.

كذلك يشمل نشاطه المجادلات التي خاض فيها، ثم المواعظ التي ألهاها. وتحتوي النشرة الكاملة المذكورة على قدر كبير من المجادلات (المجلد التاسع والثلاثون، الجزآن الأول والثاني)، وعلى المواعظ التي نشرها لوتر إبان حياته.

أما نشاطه مترجماً للكتاب المقدس فعظيم. وقد هدف خصوصاً إلى الترجمة بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشعب الألماني البسيطة الخالية من كل اصطلاح وتعقيد: وقد ترجم

-Medicinsiche Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852.

- Mikrokosmos. 3 Bde. Leipzig, 1856- 64

- Die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868.

- Logik- Leipzig, 1874.

- Metaphysik. Leipzig, 1879.

مراجع

- C.R. Eduard von Hartmann: Lotze, philosophie Leipzig, 1888.

- Henry Jones: A critial Account of the Philosophy of Lotze. Glasgow, 1895.

- E.E. Thomas: Lotze. Theory of Reality. London, 1921.

- Max Wentscher: H. Lotzes Leben und Werke. Bd. I, Heidelberg, 1913.

لوروا (ادوار)

Edouard Le Roy

فيلسوف ورياضي فرنسي . ولد في باريس سنة ١٨٧٠، ودرس العلوم الرياضية والفزيائية في مدرسة المعلمين العليا بباريس. وحصل على الاجريجاسيون في الرياضيات سنة ١٨٩٥، ثم حصل على الدكتوراه في الرياضيات سنة ١٨٩٨. واصبح مدرّساً للرياضيات في إحدى اللبسيهات في باريس، ولكن تحت تأثير فلسفة برجسون بدأ يعنى بفلسفة العلم. وقد خلف برجسون في الكولج دي فرانس في سنة ١٩٢١ أستاذاً للفلسفة، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٤٥.

أكبر مؤثر في فكر ادوار لوروا هو برجسون. وإلى جانب ذلك كان قويّ الايمان بالمذهب الكاثوليكي . وفي الوقت نفسه كان بحكم تخصصه رياضياً . لهذا اتجه إلى مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والايمان الديني ، فجعلها همّه الأول .

توفى بالالتهاب الرئوي بعد وصوله إلى برلين بقليل في أول يوليو سنة ١٨٨١.

سعى لوتسه إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والعلوم الدقيقة. وقد هيأت له دراسته الطب أن يعنى بالبحث العلمي الدقيق. لكنه في الوقت نفسه اهتم بالفن والأدب، مما جعله يولي الشعور العاطفي دوراً أساسياً. ولهذا رأى ضرورة الجمع بين العلم والفن والقيمة: فلكل واحد من هذه الثلاثة دوره في تكوين الإنسان وتحقيق ذاته.

وقد رأى أن الواقع العلمية يجب أن تكون الأساس في التفكير، وأما الميتافيزيقا فدورها هو التحليل والإيضاح والتنظيم لهذه الواقع. ومن ناحية أخرى ربط الميتافيزيقا بالأخلاق، وجعل من مهمة الميتافيزيقا البحث عن الخير الأسمى أو الخير النهائي.

وينبغي على كل مذهب ميتافيزيقي أن يظل مفتوحاً، غير قطعي، تماماً مثل العلوم الدقيقة.

وقد يتعارض هذا الموقف مع النزعة المثالية التي هي النزعة الأساسية في فلسفة لوتسه. لهذا نجده بطامن حدة مثاليته. فهو ينكر أن يكون الفكر هو الواقع، كما ذهب إلى هذا هيجل؛ كما يضع إلى جانب العقل المنطقي: الشعور العاطفي. وينكر على العقل معرفة كل الواقع، وإنما هو يعرف الأفكار فقط. والهوية بين الفكر والواقع لا تتحصل بالفكر وحده، بل بالتجربة. ويمجد الشعور العاطفي ودوره في إدراك القيمة، ويرى أنه الحكم الفيصل في الانسجام والجمال، والقيم بوجه عام. وعنده أن ثم ممالك ثلاثاً هي: مملكة الواقع، ومملكة القوانين الكلية، ومملكة القيم التي هي المعايير التي بها يتحدد معنى العالم.

وقد حاول لوتسه الأخذ بمذهب الأحاديات Monades عند ليبنتس، ف رأى أن تفسير التجربة يمكن أن يتم بافتراض أنها تتألف من أحاديات صفاتها شبيهة بصفات أحاديات ليبنتس.

وأسهم بدور كبير في وضع علم النفس الفسيولوجي.

مؤلفاته

-Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Leipzig, 1842.

Pensée discursive فيظل دائماً خارج الموضوع، ويكثر من وجهات النظر نحوه، وهي وجهات نظر محدودة وجزئية بالضرورة.

وعن هذا ينجم أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يكون فكراً حياً. أعني يتجاوز العلم المؤسس على الفائدة العملية. وهذا الفكر الحيّ يقطع صلته بالثنائية بين الذات والموضوع، ويضع نفسه في « المشاركة الوجدانية » Sympathie التي تحدث عنها برجسون في تعريفه للوجدان (← وجدان، عيان).

وفي كتابه عن الفلسفة الأولى (« محاولة لوضع فلسفة أولي ») يتناول الحياة الروحية التي يؤدي إليها مذهبه. يقول: « في الانسان نوعان من الحياة: حياة حيوانية، وحياة روحية. والمشكلة الأخلاقية تتعلق بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى » (الكتاب المذكور جـ ٢ ص ٧٧٨) والنوع الأول من الحياة يقوم في الرضا بما هو مكتسب، ولهذا تؤدي إلى التوقف، وإلى الهبوط، وإلى أن تحطم الحياة نفسها بنفسها. أما الحياة الروحية فعلى العكس من ذلك: إنها سعي متواصل لنشيدان « ما يتجاوز دائماً »، إنها تقدم مستمر، ولهذا فإنها وحدها المطابقة لطبيعة الواقع، الذي هو تقدم ديناميكي متواصل.

ويتناول لوروا المشكلة الدينية خصوصاً في كتابين: « العقيدة والنقد » Dogme et critique (سنة ١٩٠٧) و« مشكلة الله » Problème de Dieu (سنة ١٩٢٩) وفي هذا المجال يشارك لوروا أصحاب النزعة المحدثّة « Modernisme » التي ازدهرت في أوائل هذا القرن. والطابع المميز لاتجاهه هنا هو النزعة العملية، إذ يرى أن الحقيقة الدينية تقوم أساساً في البذرة التي يضعها الدين في نفوس المؤمنين به ويشكل بهذا تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم بين الناس. يقول لوروا: « أن تمتلك الحقيقة هو أن تحيا بها وأن تحيا هي فينا ». (« الفكر العيان » جـ ٢ ص ٢٠٩)

ولهذا ينبغي ألا ننظر إلى الله على أنه مجرد فكرة يبرهن عليها ببراہين عقلية، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه موجود عيني. « ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة عينيه؛ بل هي تدرك. إنها ليست موضوعاً لتحليل تصوّر منطقي، بل هي موضوع عيان نحياء. فإذا قصد إذن إلى البحث عن الله بطريق البرهان، فإننا لن نجده بوصفه حقيقة واقعية، بل فقط نجده بوصفه فرضاً تفسيريّاً، يتفاوت حفظه من

وكانت باكورة انتاجه في هذا المجال مقالاً في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (سنة ١٨٩٩) بعنوان: « العلم والفلسفة » وفيه أبرز الطابع التركيبي للواقعة العلمية: إن الواقعة بطبيعتها هي نتاج تشكيل للواقع المعطى الطبيعي المباشر بواسطة عقل يواجه الواقع خلال الاطارات أو القوالب التي صنعتها عادات الفكر الانساني، كما يعبر عنها في التصورات Concepts، والمبادئ، والنظريات. إذ يقوم العقل في المرحلة الأولى بتقطيع morcelage الواقع فيعزل في متصل الواقع موضوعات أو ظواهر ويردها إلى عناصرها العامة المجردة، مجردة من خصائصها الفردية العارضة. وفي المرحلة الثانية تؤخذ الوقائع، مشكلة على هذا النحو، في صياغة قوانين lois أعني صيغاً عامة ينبغي أن تعد « نتائج متوسطة مُسيرة للفعل » وكأنها خلاصات موجزة لمعطيات التجربة. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يوحّد بين القوانين وينسّق في نظريات théories، تتبدى على شكل تركيبات synthèses تمكّن من توحيد العلم، وتدبير الذاكرة وتيسير الدلالة على الوقائع. على أن هذه المراحل الثلاث تؤلف وحدة لا تقبل التوقف عند إحداها، إذ الوقائع والقوانين والنظريات متضامنة فيما بينها.

والعلم هو إذن تنظيم للواقع يقوم مقام الرؤية العيانية المباشرة لهذا الواقع.

وينتهي لوروا إلى الأخذ بالثنائية idéalisme، إذ يراها أمراً محتوماً يقتضيه العلم الحديث. يقول: « إن المثالية والفلسفة أمران مترادفان » (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة ١٩٠٤ ص ١٥٣) لأن كل معرفة هي مثالية. وفي كتابه عن « الفكر العياني » يؤكد أن هناك تطابقاً بين ما هو منطقي وما هو عقلي، بين العقل والقول. ومن هنا نراه يقيم تعارضاً بين العقل والفكر العياني، بين الفكر الصريح والفكر الخالق، بين الفكر الاستاتيكي والفكر الديناميكي. ويقرر أن « العيان intuition ليس نوعاً من النظرة الخارجة عن العقل: إنه الفعل فوق المنطقي للفكر، هو فعل الوعي العامل، الذي يناظر العمل الأعمق للذكاء » (« الفكر العياني » جـ ١ ص ١٧٥). ولهذا يؤكد أسبقية العيان على الفكر المنطقي، والسبب في ذلك هو طابع المباشرة، أي الاتصال المباشر مع الموضوع بغض النظر وفي استقلال عن كل قول. ولهذا يؤكد أن « كل عيان حق هو بالضرورة ادراك حق » (الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٧٧). أما الفكر المنطقي

- G. Maire: «La Philosophie d'Edouard Le Roy», in **Les Etudes Philosophiques** avril- juin 1972, pp. 201- 220. Paris, Pr. Un.
- F. Olgiati: Edouard Le Roy e il problema di Dio. Milano, 1929.
- L. S. Stebbing : Pragmatism and Freuch voluntarism. Cambridge, 1914.

لوسن

René Le Senne

فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية

ولد في سنة ١٨٨٢ في اليف Elbeuf (في إقليم نورماندي بشمال فرنسا). ودخل مدرسة المعلمين العليا سنة ١٩٠٣ حيث تتلمذ على روه Rauh وهاملان، وحصل سنة ١٩٠٦ من السوربون على الليسانس في الفلسفة. وفي سنة ١٩٠٦ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة. ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون في سنة ١٩٣٠، وكان عنوان الرسالة الكبرى هو: «الواجب» Le Devoir. وعمل في تدريس الفلسفة في عديد من ليسيها (المدارس الثانوية) الأقاليم، وفي ليمه لوي لوجران في باريس. وفي سنة ١٩٤٢ صار أستاذاً للأخلاق في السوربون. واختير في سنة ١٩٤٨ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وتوفي في سنة ١٩٥٤ بباريس.

ولوسن أخلاقي قبل كل شيء آخر. وهو يعرف الأخلاق بأنها مجموع مفاتو النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأند منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل - أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة» (بحث في الأخلاق العامة ص ٢٢. باريس، سنة ١٩٤٧).

ويتحدث لوسن عن الله على أنه «القيمة المطلقة»، ويقول: «إن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً، بالنسبة إلى تجربتنا، فوق القيمة الأخلاقية ومثلاً أعلى، وشرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تنكس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة، «الجنة»، أعني المكان الذي فيه سنملك، في

الاحتمال: أصل، مركز، أو قمة، وبالجملة: مبدأ لوحدة صورية. وحيث لن نصل إلى الله الحق، أعني الله الذي هو ضروري لحياتنا، الله الذي نحيه، وندعوه، والذي يغنينا ويعزينا، والذي نتصل به كما نتصل بشخص» («مشكلة الله» ص ٨١). ولهذا فإن البراهين التقليدية المعروفة في كتب اللاهوت ليست لها سوى فائدة محدودة، شكلية خالصة ونظرية محضة، وهي في ذاتها ليست قوية في الاقتناع، وليس لها أي تأثير على الضمير. «فمن من المعاصرين يحق له أن يقول، بعد فحص نزيه لضميره، انه يؤمن بالله نتيجة لتلك البراهين؟... إنه لا يتقبلها بحرارة إلا أولئك الذين ليسوا في حاجة إليها، لأنهم وصلوا إلى النتيجة قبل ذلك وبطريق آخر» («مشكلة الله» ص ٨٧). إن البرهان الوحيد المقنع هو ذلك الذي يجده المؤمن الذي يتأمل باخلاص في مقتضيات وجوده المعتاد، فيقتنع حقاً بوجود الله بوصفه الموجود الوحيد الذي يعطي معنى لكل أفعاله وتصرفاته، وبدونه تكون حياته وتصرفاته خاوية من كل معنى.

مؤلفاته

- Science et philosophie, série d'articles in **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 7, 1899, pp. 375- 425, 503- 562, 706- 731; vol. 8, 1900, pp. 37- 72.
- Dogme et critique, 1906.
- Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1912.
- L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, 1927.
- Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.
- Le Problème de Dieu. Paris, 1929.
- La Pensée intuitive, 2 vols. Paris 1929- 1930.
- Introduction à l'étude du problème religieux. Paris 1944
- Essai d'une philosophie première, 2 vols. Paris, 1956, 1958.
- La Pensée Mathématique pure. Paris, 1960.

مراجع عنه

- S. Gagnebin: La philosophie de L'intuition: Essais sur les idées d'Edouard Le Roy. Paris 1912.

مراجع

- J. Paumen: *Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne*. Paris, 1949.

- J. Pirlot: *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*. Namur, 1953.

لوغوس

Logos (gr. Λογος, L. Verbum)

وهو « الكلمة » الإلهية . لكن معانيها اختلفت :

١) فاللوغوس عند هرقلطس ، وهو أول من قال به ، هو القانون الكلي للكون . يقول هرقلطس : « كل القوانين الانسانية تتغذى من قانون إلهي واحد : لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل ويسيطر على الكل » . (الشذرة رقم ١١٤ في نشرة ديلز Diels) وبهذا الرأي أخذ الرواقيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم ، وهو الذي يشيع فيه الحياة ، وهو الذي ينظم ويرشد العنصر السلبى في العالم وهو المادة . ويحكى ذيوجانس اللائرسى مذهبهم هذا هكذا : « يقول الرواقيون إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهوى ، إنه الله ، وهو سرمدى ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة » (ذيوجانس اللائرسى ، فصل ٧ : ١٣٤) . ومن ناحية أخرى يجعلونه هو المصير (الكتاب نفسه ٧ : ١٤٩) .

٢) ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وأنه محل « الصور » والنموذج الأول لكل الأشياء (راجع كتابه opific. mund ٢٤- ٢٥ في مجموع مؤلفاته Opera نشرت Mangey في مجلدين ، لندن سنة ١٧٤٢) . وهو القوة الباطنة التي تحمي الأشياء وتربط بينها : « إنه رباط الكون ، الحافظ على كل أجزائه وبدونه تنحل » (راجع 18 de fuga, I) . وهو يتدخل في تكوين العالم ، لكنه ليس خالقاً . وهو الوسيط بين الله والناس ، وهو الذي يرشد بني الانسان ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله ، لكن دوره هو دائماً دور الوسيط . ويقينه بأنه « إلهي » θεός ويميزه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله ο θεός ، لكنها لا تضاف إلى اللوغوس . (راجع « مسائل في سفر التكوين » ٢ : ٦٢ ، وقد أورد هذا القول يوسابيوس في : « التمهيد

وقت واحد ونهائياً ، الحق الكامل ، والسرور الخالص ، والفضيلة الثامة والحب اللامتناهي » (الكتاب نفسه ص ٦٩٩ - ٧٠٠) .

ولوسن يناضل ضد الوضعية التجريبية في كل الميادين . ويقول إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إن لم يكن الوجود مقوداً بفكرة أولى تحتوي - على هيئة جرثومة - على كل التعينات التي يمكن الوجود اتخاذها ؛ وهذه الفكرة هي الواجب . « فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتيقن كليته ، فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان ، إذ لا يمكن تبرير شيء إلا به ، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا بالأفعال التي يأمر بها » (« الواجب » ص ٣٢٥ . باريس ، سنة ١٩٣٠) .

وعن المسؤولية يقول لوسن : « ينبغي ألا نتحمل مسؤولية مفرطة ، ولا مسؤولية أقل مما نستطيع ؛ بل لا بد أن نختار ، وفقاً لاستعدادنا ، الالتزامات التي سنلتزم بها . وبعضها هي من الأهمية بحيث ينبغي ألا ننأى عنها ، وبعضها الآخر فيها من الملاءمة مع خلقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأن لنا حقاً عليها . ومن الواحدة إلى الأخرى تمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم . وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها ، وفي عدم تجاوزها . وبالجملة ، فإن المسؤولية هي الحركة التي بها ينفذ الأنا في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية ، ابتغاء إصلاحها ، وفقاً لمقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله . وفي هذه الحركة تتحدد المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعين المثل الأعلى الذي عنده تتوقف . » (بحث في الأخلاق العامة ص ٥٨٥)

مؤلفاته

- Introduction à la philosophie. Paris, 1925.
- Le Devoir. Paris, 1930.
- Le Mensonge et le Caractère. Paris, 1930.
- Obstacle et valeur. Paris, 1934.
- Traité de morale générale. Paris, 1942.
- Traité de Caractérologie. Paris, 1949.
- La Destinée personnelle. Paris, 1951.
- La Découverte de Dieu. Paris, 1955.

للانجيل ٧ : ١٣) .

وفي تصوّر آباء الكنيسة للوغوس ، أكدوا أمرين : (١) التساوي الثام بين اللوغوس وبين ابن الله وبين الله الأب ؛ (٢) وثانياً مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل . يقول يوستينوس : « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوغوس الذي فيه يشارك كل الجنس البشري » (Apologia Prima, 46)

وجاء الغنوصيون فقرروا أن اللوغوس هو أدنى الايونات eons وأنه الذي يتولى تكوين العالم . فتصدى لهم القديس اريناوس St. Irénée وأكد المساواة في الماهية والمكانة بين الله وبين اللوغوس وبين الروح القدس . (Odvaeres, II, 13, 8)

لكن جاء بعد ذلك اوريجانوس في القرن الثالث فحاول التفرقة في الدرجة بين الله الأب وبين اللوغوس ، وقرر أنه يمكن أن ننعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات ، وجوهر الجواهر ، وصورة الصور ، لكننا لا نستطيع أن ننعت الله الأب بمثل هذه النعوت ، لأنه يتجاوزها جميعاً (De Princ, VI, 64) . صحيح أن اللوغوس أزلني مع أزلية الله الأب ، لكن ذلك ليس بنفس المعنى . إن الله الأب هو الحياة و « الابن » يستمد الحياة من « الأب » (In Joann., II 1-2)

بيد أن الكنيسة في مجامعها (نيقية سنة ٣٢٥ ، وأفسوس سنة ٤٣١) رفضت تفسير اوريجانوس هذا ، واعتبرته هرطقة ، وبقيت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن الذي هو الكلمة (اللوغوس) .

ومنذ ذلك التاريخ صار « اللوغوس » معنى دينياً ، أكثر منه فلسفياً نجده خصوصاً عند الصوفية ، وبخاصة عند ابن عربي بين الصوفية المسلمين .

لم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين ، اللهم إلا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات ، كما نجد ذلك عند فشته Fichte في كتابه « المدخل إلى الحياة السعيدة » (سنة ١٨٠٦) حين استشهد بمطلع انجيل يوحنا للتدليل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية ، لكنه يرى في اللوغوس أنه هو « الأنا » (راجع مؤلفاته (Werke , V, p. 475) .

مراجع

(٣) ومن بين أسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » سفر يدعى « سفر الحكمة لسليمان » ويصف فيه صاحبه « الحكمة » بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صادرة عن مجده ، وأنها تساعد الله في عملية الخلق ، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم . ويمكن أن نتصل بمن من البشر مستعدون لتلقيها ، لتقدس أرواحهم وتؤمن لها الخلود عند الله : وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم « اللوغوس » (والسفر مكتوب باليونانية ، بخلاف سائر أسفار العهد القديم إذ هي بالعبرية) ، هذا « اللوغوس » (الكلمة) الذي فيه جعل إله اسرائيل ، رب الرحمة ، كل الأشياء (اصحاح ٩ ، العبارة ٢٧١) . وبه نجي شعب اسرائيل وسينجي كل النفوس التي تتلقاه .

(٤) والانجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا يُسهل بالحدث عن « الكلمة » : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، والله هو الكلمة ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان » ، وكذلك ذكره يوحنا في خاتمة رسالته الأولى وفي « الرؤيا » Apocalypse المنسوبة إليه أيضاً (اصحاح ١٩ ، عبارة ١٣) . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - هو الذي كان قبل خلق الكون ، كان عند الله ، وهو هو الله . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - تجسد ، أي اتخذ جسداً ، وحلّ بين الناس ، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ، ممكناً لهم من أن يصيروا أبناء الله .

وهذا اللوغوس ، عند القديس يوحنا ، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثه ، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه ، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون ، إنه عنده الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلى الله ، لكنه متميز من الأب . إنه ابن الله الذي تأتس ، أي صار انساناً ، وعاش ومات من أجل بني الانسان . هي الجملة : إنه يسوع المسيح .

وفي اثر القديس يوحنا جاء آباء المسيحيون : يوستينوس ، وكليمانس السكندري ، واوريجانوس السكندري ، فوجدوا في فكرة اللوغوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة المسيحية ، بأن ادعوا أن اللوغوس هو مصدر كليتها والنبوع الوحيد لكل حقيقة .

وأثناء الاضطرابات السياسية التي وقعت في إنجلترا ما بين عام ١٦٧٥ و ١٦٧٩ أقام لوك في مونبليه (جنوبي فرنسا) وباريس ، حيث تعرّف إلى جسندي وأرنو Arnauld وسجن أشلي لمدة قصيرة في برج لندن ، ثم عادت إليه مكانته ، وعاد لوك إلى خدمته . لكن في يوليو سنة ١٦٨١ أعيد أشلي إلى السجن بتهمة الخيانة العظمى ، ثم أفرج عنه ، وفر إلى هولنده في ديسمبر سنة ١٦٨٢ (وقد توفي بعد شهر في ٢٢ يناير سنة ١٦٨٣ في أمستردام) . فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولنده لاحقاً بولي نعمته ، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Vanden Linden حيث توثقت صداقته بلاهوتين حريين هما لوكليز Le Clerc ولبورث وفي سنة ١٦٨٧ انتقل إلى روتردام ، وانضم إلى أنصار وليم أورانج الانجليزي .

ثم عاد إلى إنجلترا سنة ١٦٨٨ ، وعرض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار مندوباً للاستئناف . وأمضى سنواته الأخيرة في اوتس Oates (في إقليم Essex) في منزل سيرفرانس وليدي ماشم Masham - وهي ابنة كدورث Ralph Cudworth

وتوفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ .

فلسفته

١ - انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الانسان مزوداً بها ، في رأي من يقولون بها . وعن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون وسموها *kouai énnouai* وقرروا أنها تولد في العقل الانساني منذ الولادة ويشترك كل الناس في الإقرار بها : وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت ، حين قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية ، أي أنها تولد مع ميلادنا ولسنا في حاجة إلى تحصيلها . لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار ، قبل التجربة ، إنما توجد ضمناً وعلى هيئة امكان . ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار . ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ماهو هو) ومبدأ عدم التناقض (لا يمكن الشيء الواحد أن يكون ألا يكون في آن واحد ومن جهة واحدة) ، والضمير الأخلاقي ، وفكرة الله . وكان الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الاساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم ، نظراً لأن معطيات الحس غير مأمونة

philosophie. Oldenburg, 1872, reprog. Aalen 1961.

- A. Aall: Der logos: Geschichte seiner Ertwicklung in der griechichen philo sophie und christlichen literature, 2 vols. Leipzig 1896- 99; reprogr 1966.

- H. Leisegang, s.v. in Pauly- Wissowar, XIII, 1 (1926).

- H. Urs von Baethasar: Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.

- W. Kelber: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes Stuttgart, 1958.

- A.Orbe: Hacia la primera teologia de la Procesion del verbo, 2 vols, Roma, 1958.

لوك

Jolm Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي .

ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في رنجتون Wring-ton (في إقليم سمرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر ، ثم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد ، حيث انتخب طالباً مدى الحياة ، لكن هذا اللقب سحب منه في سنة ١٦٨٤ بأمر من الملك . وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية ، لم يتخرط في سلك رجال الدين . وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي ، حتى عرف باسم « دكتور لوك » .

وفي سنة ١٦٦٧ أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني أشلي كوبر Cooper الذي صار فيما بعد الايرل الأول لشافسبري (١٦٢١ - ١٦٨٣) ووزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة ١٦٦٠ وسنة ١٦٨٠ . وقد نجح لوك في اجراء عملية جراحية لانتوني أشلي كوبر هذا في سنة ١٦٦٨ الذي أصيب بدمل في الصدر ؛ ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لأشلي في الأمور السياسية والعلمية ، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية . F. R.S. ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة . وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية . وفي سنة ١٦٧٢ صار أشلي أول ايرل لشافسبري ووزيراً للعدل Lord Chancellor ، فعين لوك سكرتيراً لهيئة التجارة Board of Trade . وفي سنة ١٦٧٥ حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد .

ومتغيرة وغير يقينية .

صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحة وجودنا وصحة وجود الله . ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالعيان العقلي المباشر أنها واضحة متميزة ، وبالتالي صحيحة ، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة .

وبعد أن فُتد لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه « بحث يتعلق بالعقل الانساني » (١٦٩٠) ، أخذ في الكتاب الثاني منه (القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار . إن لدينا أفكاراً - والفكرة Idea أي شيء هو موضوع للتفكير حين نفكر - هذا أمر لا شك فيه . فمن أين تأتي أفكارنا ، مادامت ليست فطرية ؟ .

لنفرض ، هكذا يقول لوك ، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء Tabula rasa فمن أين يحصل إذن على أفكاره ؟ والجواب : من التجربة ، هكذا يقول لوك . والتجربة تشتمل على مصدرين للأفكار ، هما : الاحساس ، والتأمل reflection . فنحن نتلقى الكثير ، إن لم تكن الغالبية ، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية . ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حينما ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل . إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكيفيات ، مثل فكرة اللون الأصفر ، أو الحرارة ، الخ . والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة ، مباشرة ، وما أشبه ذلك . وهذان المصدران - الإحساس والتأمل - يعطينا كل ما لدينا من أفكار . فإن شك أحد في هذا ، فما عليه إلا أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأت إلا من الإحساس وإما من التأمل . ونمو الأطفال يعطينا المزيد من التأييد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الانسانية : فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الإحساس وتأمل فيها ، زادت معرفته بالتدريج .

وبعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار . إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة . والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار ؛ إنها لا تحتوي إلا على مظهر واحد أحده ، مثال ذلك : رائحة وردة . أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة ، مثل فكرة : أصفر زكي الرائحة . والأفكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ولا أن يدمرها .

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية ، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شيء . والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض) . والبداييون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق . وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر ، ما هو صواب وما هو خطأ ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب . وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام . فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته ، لكنه لم يفعل ذلك .

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلاً إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالما يجربون ويتعلمون استخدام عقولهم . إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ، ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين .

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت ، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر ، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية ، مثل هربرت أوف تشربري (١٥٨٣ - ١٦٤٨) و Herbert of Cherbury وقد ذكره لوك بالاسم . ويفسر البعض هذه الواقعة بكون أحياء بعض المتفلسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تعارض مباشر مع تجريبية لوك ، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك ، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها ، ولما كان هؤلاء المتفلسفة البريطانيون قد أحيوا من جديد مذهب الرواقية في هذا الموضوع ، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي . - ومن ناحية أخرى يمكن أن نتصور أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورها لوك . ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق العيان العقلي المباشر ، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها . وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن إثبات

ندرك الألوان والروائح الخ ، وهي أمور ليست « في » الموضوعات نفسها . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تتشابه خواص الموضوعات الموجودة خارجاً عنها ، بينما أفكارنا عن الكيفيات الثانوية ليست كذلك . إن الكيفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها ، بينما الكيفيات الثانوية - كما تدركها الاحساسات - لا توجد إلا فيمن يشاهدها . فلو لم يوجد مشاهدون ، لما وجد إلا الكيفيات الأولية وقواها . ولهذا فإن عالم التجربة الغني الحافل بالألوان والذوق والضجة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي تتأثر بها نحن من جانب الأشياء ، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجودة بالفعل .

وهذا التمييز بين كيفيات أولية وكيفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، بينما لاتعطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه .

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance ، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum محل فيه الأفكار . فإذا تساؤلنا ؛ وما هو هذا الموضوع ، لم نستطع أن نحير جواباً . مثلاً : إذا تساؤلنا : اللون والوزن يتسبان إلى ماذا ؟ وكان الجواب : إلى الأجزاء الممتدة الصلبة - فعلياً أن نتساءل : وإلى أي شيء تنسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ وهنا لا نحير جواباً ، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله فيل كبير . فلما سئل : ومن يحمل الفيل ؟ أجاب تحمله سلحفاة . فلما سئل : ومن يحمل السلحفاة ؟ سلم بعجزه عن الجواب وقال : لا أدري . ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله عن طبيعة الجوهر substance : إنه شيء لا نعلمه ، لكننا نفترض أنه الحامل للكيفيات التي ندركها أو نتأثر بها .

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكيفيات نحن نفترض أنها تنسب إلى جوهر معين ، نسميه : فرس ، ذهب ، إنسان ، شجرة ، الخ . إننا لا نمثل فكرة واضحة عن الجوهر ، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية . لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكيفيات الفيزيائية أو العقلية التي ندركها في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تنسب إلى شيء ما . وهكذا ، فإنه على الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجوهر ، فأننا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح تحمل الكيفيات التي تنشأ أفكارنا . لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجوهر تمنعنا دائماً

لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض . ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة . والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بها تبنى كل أفكارنا المركبة ، وبها تُفسر .

وكثير من الأفكار البسيطة يحملها حس واحد ، مثل أفكار : الألوان ، الأصوات ، الأذواق ، الروائح والملموسات . ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حس اللمس . وفكرة الصلابة ليست فكرة المكان الذي تشغله الأجسام ، ولا هي التجربة الذاتية للخشونة التي نحس بها حين نشعر بالأشياء . وإنما الصلابة solidity شبيهة بفكرة الكتلة mass فيزياء نيوتن ، وهي التي تصنع الأجسام . وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فما عليه إلا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً ، وليكن كرة ، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه . فهذه التجربة تعطي الإنسان معرفة تامة وملائمة بالصلابة .

وبعض أفكارنا ينقلها حسان أو أكثر . ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان أو الامتداد ، الشكل ، السكون ، الحركة - إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة البصر واللمس . وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection . وثم أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما . ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار : اللذة والألم ، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا على تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا .

أما كيفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين : كيفيات أولية ، وكيفيات ثانوية . فالكيفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام . وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، التحرك ، والعدد . أما الكيفيات الثانوية « فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي القوى التي تنتج مختلف الاحساسات فيتا بواسطة كيفياتها الأولية » ، مثال ذلك : قوة الشيء ، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة ، على إحداث الأصوات ، والأذواق والروائح . فينا حين تتأثر بها .

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات (الأشياء) لها كيفيات أولية ، وهي العناصر الأساسية فيزياء نيوتن ، ولها أيضاً كيفيات ثانوية هي قوى الكيفيات الأولية التي تجعلنا

الماهية الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً العلل النهائية التي تفسّر حدوث (وجود) هذه الخواص. ومن هنا نظل معرفتنا دائماً قاصرة لأننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواص التي لها.

وفي الكتاب (الباب) الرابع والأخير من «بحث...» يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومداه، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل. إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة. وما يكون المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين. والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنحاء:

- ١ - إذ يمكن أن تكون هي هي، أو متباينة؛
- ٢ - ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحو معين؛
- ٣ - ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجوهر؛

٤ - ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل.

وكل معارفنا تندرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة. فنحن نعرف: إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض؛ وإما أنها توجد معاً دائماً؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا.

وإحدى وسائل المعرفة العيان intuition أعني الإدراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين. فالعقل «يرى» أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن المثلث ليس هو الدائرة. وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الانساني. وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدراً وضمناً.

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstration. والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر، وذلك بربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى. وهذه العملية هي سلسلة من العيانات، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية. لكن لما كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل - فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسينا الخطوات السابقة، أو افترضنا أن

من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء.

وبالحيلة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء. وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة، لأنها ناتج أشياء وأحداث حقيقية. لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة امثالات مكافئة لما يوجد بالفعل. وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً. أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنا إلا جزئياً: إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات مناظرة لتلك التي ندركها. وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجتمعة معاً في جوهر واحد، ولسنا متأكدين لماذا هي متجمعة هكذا. ومن هنا فإن بعض أفكارنا تخبرنا ما هو موجود فعلاً خارجاً عنا، بينما هناك أفكار أخرى، ناتجة عما هو خارج عنا، أو عن تأملنا في أفكارنا، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً لموضوعات «حقيقية» real.

وفي الكتاب (الباب) الرابع من «بحث متعلق بالعقل الانساني» يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الألفاظ واللغة، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر. ومن أهم ما تعرض له لوك في هذا البحث معنى الحدود الكلية أو الكليات مثل «إنسان»، «مثلث»، الخ. يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، ونفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكون أفكاراً عامة. وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية.

ومن بين الحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه - اللفظ: «جوهر» substance. وحين حلل معناه ميّز بين ما سماه «الماهية الاسمية» nominal essence وبين «الماهية الواقعية» real essence للجوهر. أما الماهية الاسمية فهي الفكرة العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الأساسية من السمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً. وفي مقابل ذلك نجد أن الماهية الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تفسّر كونه يملك الصفات التي يملكها. إن الماهية الاسمية تصف الخواص التي للجوهر، بينما الماهية الواقعية تفسّر لماذا هو يملك هذه الخواص. ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة

والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح ، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبيعتها محدودة جداً . لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين .

فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في « الرسائل عن الحكومة » اللتين نشرهما في سنة ١٦٩٠ ، وإن كان قد كتبها إبان ما يسمى بأزمة الاستبعاد في ١٦٧٩ - ١٦٨١ ، أي الفترة التي حاول فيها - دون جدوى - شيفتسبري أن يستبعد دوق يورك من ولاية عرش انجلترا لأنه كان كاثوليكياً . وأهم هاتين الرسائل : الرسالة الثانية ، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة ، ولارتباطها بالحوادث المعاصرة لها ، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة ١٦٨٩ بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات .

ويبدو أن لوك قد كتبها إبان أزمة استبعاد دوق يورك عن وراثة العرش ، من أجل تبرير إمكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حاميه شيفتسبري . وكان هدفه هو الحد من سلطان الملك المطلق . ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله ، دون أي وسيط سياسي . فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله ، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب وتجاه بعضهم لبعض . وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية ، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت « حرية » الإنسان فوضى . ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك « قانوناً عقلياً » law of reason ، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق ، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية . وفي البداية ، أعني في حالة الطبيعة ، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد ، وبعد ذلك - إما فجأة أو تدريجياً - اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي . وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية ، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (السياسي) ، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية ، أدت بدورها إلى نظريته في العمل . وقد بدأ لوك من المصادرة

خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل . والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة اليقينية .

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية . وهذا النوع من المعرفة يذهب إلى أبعد من مجرد الاحتمال ، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح . وهذه المعرفة تسمى « المعرفة الحسية » ، وهي ما نجده عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب . ولا يحق لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام . فالمعرفة الحسية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا .

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحديدات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نحدد المدى الذي تذهب إليه المعرفة الانسانية وأن نقوم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي . لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض ، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما نمتد إليه أفكارنا . وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدد يقيناً ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض . لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلا إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً وسيطة كافية . وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان . أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي . فما دمنا لن نستطيع معرفة ماهية الحقيقية لجوهرها ، فإننا لن نعرف أبداً هل توجد فكرتان معاً بالضرورة . ونحن ندرك أن بعض الأفكار تجتمع مرات ومرات ، لكننا لا نستطيع أن نعرف السبب في اجتماعها هذا بعضها مع بعض . ولن نكتشف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معين لكيفيات أولية . وفيما يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون ، بالعيان ، بأننا موجودون ، وبالبرهان أن الله موجود . لكننا لا نعرف إلا حسياً أن أشياء غير ذاتنا وغير الله موجودة . ويقيننا في هذه الحالة محدود باللمحة التي فيها نحس بهذه الأشياء في التجربة . فإذا مضت التجربة ، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود .

الانجليز في سنة ١٦٤٠ وما حولها، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي . كذلك لم يقل مثل الجرنون سدي Algermon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية . وإنما طالب لوك بثورة معتدلة واعية ضابطة لنفسها ، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي .

وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم ، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً ، أو جماعات ، أو مغتصبين يطالبون بالسلطة المطلقة . ففي مثل هذه الأحوال ، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين ، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة . لكن حق الثورة هذا ينبغي ألا يمارس إلا في الظروف القصوى جداً ، أي حين تحقّق كل الوسائل الأخرى غمماً . ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة ، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات ، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة .

والناس، بنقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام ، لا يتنازلون عن الاهتداء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر ، ما هو عدل أو ظلم ، ما هو صواب أو خطأ . صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية . لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي ، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم ، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه . ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطتين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما .

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع ، إذ الغرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة ، وليس العودة إلى حالة الطبيعة (الفوضى) . وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة ، أبرزها : حين تحل الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير محل القانون ؛ وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً ؛ وحين يحدث تزييف في الانتخابات ، وحين تقوم حكومة اجنبية باخضاع الشعب ، وحين تهمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو

القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته ، واستنتج من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته ، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية (قانونية) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي فيه كان الامتلاك الخاص لا يضرّ أحداً آخر ولا يجرّده مما يملك .

وهكذا كان للإنسان الحق في حياته ، وفي عمله . ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما « مزج عمله به » ، أي فيما يملك .

وكلازمة لهذه صاغ لوك نظرية في القيمة ، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها ، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في إيجاد السلعة .

وتم نوعان من العلاقات بين الناس : الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي ، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس ؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك (الحقوق في الملكية) .

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم . ويلزم عن هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية ، ومن لا ملكية لهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية .

وهكذا نجد لوك يؤكد المصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصة ، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض .

وإذن فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته ؛ ويكونه ذا حقوق سياسية يصير ملتزماً تجاه الحكومة التي تمثله . وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تمسّ ملكيته (بما في ذلك فرض الضرائب) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة . وينتج عن هذا مذهب لوك في مقاومة الحكومة أو الثورة عليها ، كما عرضه في الفصل الأخير من « الرسالة الثانية في الحكومة » ، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة ١٦٨٨ ، ولرضاها بعد ثورة سنة ١٦٨٨ . ولوك ، في نظريته في الثورة على الحكومة ، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهوروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير . كذلك لم يذهب إلى ما ذهب إليه البرلمانيون

الفردية وقدراته وميوله ، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالعصا .

٢ - يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول ، ويتلوهما التحصيل العقلي .

٣ - كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللامع الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلما كان ذلك ممكناً . إذ التعليم الاجباري مرهق ؛ لكن حين يكون في التعليم لعب ، فيكون فيه بهجة وسرور !

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة ، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب . وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين ، وعلى الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب ، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة . ويجب أن يكون الأطفال في صحة أبويهم أوقاتاً طويلة ، وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استعدادات أطفالهم وأن يستثمروا ميول أولادهم للحرية واللعب ، حتى يجعلوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح . وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال ، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة . ويجب التخلي عن معاملتهم بشدة كلما كان ذلك ممكناً .

وكلما نما الطفل ، يجب أن ينمو الاستثناس بينه وبين أبويه ، بحيث يجد الوالد في ولده الناشئ مؤسراً له وصديقاً . وكان من رأي لوك أن الحنان والصدقة وسائل وغايات في آن معاً للتربية الحسنة .

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للغة الخاصة وذلك عن طريق المثل والتمرين ، لا بواسطة علم النحو . وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلم النحو إلى أن يتعلم الإنسان أن يتكلم اللغة جيداً . ومن رايه وجوب تعلم لغة أجنبية حديثة في سن مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى اتفاق وقت طويل في تعلم اليونانية ، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق - وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه ؛ أما اللاتينية فكان كرهاً - لا يمانع في تعليمها لأبناء الطبقة الراقية . وبدلاً من ذلك كان يرى اتفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب والفلك والهندسة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني . ومن الأمور اللافتة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدرية

تتركها . ففي جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع ، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه ، أو أن يضع نظاماً جديداً ، أو أن يضع السيادة في أيدي جديدة تحت نفس النظام - حسبما يرى الشعب أنه الأحسن .

ولكن « السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى ، طالما ظل المجتمع باقياً » (الرسالة الثانية ، ف ١٩)

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلاً وفقاً لحكم الأغلبية ، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية ، ذلك لأن الإجماع مستحيل . والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده .

وآراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي ، أو حكم القلة oligarchy ، أو الحكم الديمقراطي ، طالما كان مقراً أن السيادة هي في النهاية للشعب . لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية ، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك ، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب .

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية ، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عنقها ، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها . على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عنقها ، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث ؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحل الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلها . ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تنتخب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة ، وهكذا بانتظام .

آراؤه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه « أفكار في التربية » (سنة ١٦٩٣) . وثم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي :

١ - ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استعداداته

واحدة على الأقل .

آراؤه في الدين .

كتب لوك كثيراً في أمور الدين ، وقبيل وفاته كان مشغولاً بكتابة شروح مسهية على رسائل القديس بولس ، وعلى تحرير مسودة رسالة رابعة عن « التسامح » ، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسامح . وفي سنة ١٦٩٥ نشر كتاباً بعنوان : « معقولة المسيحية » ، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي ١٦٩٥ و ١٦٩٧ .

رأى لوك أن التسامح هو العلاقة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة ، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله . والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى ؛ والدين الحالي من المحبة والاحسان هو دين زائف . والذين يضطهدون الآخرين باسم المسيح يتكبرون لتعاليم المسيح ، ولا ينشدون إلا المظهر الخارجي ، لا السلام ولا القداسة . ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسعى المتعصب إلى نجاة روح ضحيته ؟! ثم إن الإيمان لا يمكن أن يُفرض بالقوة القاهرة ، كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقد به نفسه . وكل المحاولات لفرض الإيمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر النفاق والاستخفاف بالله . إن الإقناع بالحسن هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحرك العقل .

يفصل لوك بين الكنيسة والدولة فصلاً حاداً ، لأن الكنيسة « جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفاقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه ، ومن أجل نجاة أرواحهم » . أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله ، وكل شأنها هو الصالح العام ، والمحافظة على حياة المواطنين وحريةهم وممتلكاتهم ؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح . « وما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرماً ومنوعاً » .

ومن المشكوك فيه - هكذا يقول لوك - أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة . والناس المخلصون الأمانة يختلفون في أمور العقائد الدينية ؛ ولهذا فإن التسامح وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس . والنصارى ، والمسلمون واليهود والوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم ، ولهذا لا بد من التسامح الشامل ، مادام

هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً .

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان ، ولا يجدها أبداً إلا الاضطرار بالآخرين . لكنه مع ذلك رفض التسامح مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والإيمان لن تلزمهم ، كما رفض التسامح مع أمة كنيسة يكون تكوينها من شأنه « أن يجعل كل من ينتسبون إليها يُسلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وخدمة أمير (حاكم) آخر » .

وكان لوك مسيحياً مخلصاً في إيمانه ، مع ذلك ، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتاب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية العنيفة التي كانت قائمة في عصره . وكان يعتقد أن « الكتاب المقدس » Bible موحى به . لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل .

مؤلفاته

- Essays on the Law of Nature.
- Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689.
- An Essay Concerning Human Understanding. London, 1690.
- Two Treatises of Government. London, 1690.
- Some Thoughts Concerning Education. London, 1693.
- The Reasonableness of Christianity. London, 1695.
- A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians (etc.) . London, 1705.
- Posthumous Works of Mr. John Locke, 6 vols. London, 1706.
- The Remains of John Locke, E. Curl ed. London, 1714.
- Works of John Locke, 3 vols. London, 1714; 10th ed., 10 vols. London, 1801.

مراجع

- H.R. Fox Bourne: Life of John Locke, 2 vols. London, 1876.
- R. I. Aaron: John Locke. Oxford, 1937, rev. éd. Oxford, 1955.
- S.W. Adamson: The Educational Writings of John Locke. Cambridge, 1922.
- C. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur

تلك التي قام بها C. Bailey في ٣ أجزاء ، سنة ١٩٤٧ . وقد زوّدها بشرح ومقدمة جيدة ، وجهاز نقديّ شامل .

مراجع

- G. D. Hadzeits: Lucretius and his Influence, 1934.
- E. E. Sikes: Lucretius, 1936.

لول (رامون)

Ramon- Lull

مفكر مسيحي أسباني.

ولد في پلمادي ميورقة (بجزيرة ميورقة) إما في نهاية سنة ١٢٣٢ أو بداية سنة ١٢٣٣ . وكان الابن الوحيد لأسرة نبيلة . واشترك أبوه في غزو ميورقة الذي قام به دون خومه الأول Don Jaume I وحصل من ذلك على ممتلكات وتشريفات ، الأمر الذي جعله يستقر في هذه الجزيرة . وصار ابنه غلاماً Paje عند الملك دون خومه الأول ، وهو في الرابعة عشرة من عمره . كذلك عُيّن ، وهو شاب صغير ، مربيّاً لابن الملك الذي صار منذ سنة ١٢٥٦ وليّاً للعهد وحاكماً على ميورقة . ولما بلغ رامون لول العشرين منح لقب رئيس القصر وجنرالاً لدى وليّ العهد هذا . وفي سنة ١٢٥٧ تزوج من بلانكا بيكاني ، فأنمر زواجهما ولدا وبنتا . على كل حال عاش رامون لول عيشة الترف والفخفة وانتهاج اللذات .

لكنه بعد أن بلغ الثلاثين حدث له « تحول » ديني حاسم ، بعد أن تحلّى له يسوع المسيح مصلوباً خمس مرات ، مما دعاه إلى ترك حياة الترف والشهوات ، والانصراف إلى الزهد ، والصلوات . وانتهى به الأمر إلى العزم على إمضاء بقية حياته في تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وخصوصاً المسلمين . وفي سبيل ذلك عزم على تأليف كتب يرّد فيها على الإسلام توطئة للتبشير بالمسيحية بين المسلمين . ثم باع جزءاً من ممتلكاته وقام بالحج إلى روما مادور وستياجودي كمبوستيلا (شنت يعقوب في كتب الجغرافيا العربية) .

وبعد عودته من الحج بدأ دراساته الفلسفية واللغوية واللاهوتية ، في المدة من سنة ١٢٦٥ إلى ١٢٧٤ .

ولما بلغ الأربعين من عمره اعتزل في جبل رندا (على

influence en Anglettre. Paris, 1906.

- Gilbert Ryle: Locke on the Human Understanding. Oxford, 1933.

لوكرتيوس

Titus Lucretius Carus

شاعر فيلسوف لاتيني من أتباع أبيقور .

ولد حوالي سنة ٩٩ ق. م . وتوفي سنة ٥٥ ق. م . وعلى الرغم من عدم وجود معلومات عن حياته لدى المؤرخين ، فإنه من الممكن أن نستنتج من شعره أنه كان رومانياً من أسرة كريمة ، ونشأ تنشئة حسنة ؛ وكان صديقاً للسياسي جايّس ميموس Gaius Memmius . وتنقل في أنحاء إيطاليا ، وزار صقلية . لكنه انصرف عن المنازعات السياسية في عصره ، وعاش في عزلة عن الشؤون العامة .

وانتاجه ينحصر في قصيدة طويلة بعنوان : « في طبيعة الأشياء » ، وتتألف من حوالي ٧٤٠٠ بيت من الشعر في البحر السداسي ، وتنقسم إلى ستة كتب (أو أقسام) . ويغلب على الظن أنه لم يتّمها . وقد وجهها إلى C. Memmius Gemellus الذي كان پريتوراً في سنة ٥٨ ق. م .

والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الناس من الخرافات ، وتعويدهم على قبول فكرة أن الموت فناء تام للإنسان ، وتحليلهم من فكرة تدخل الألهة في شؤون الناس . والألهة موجودون ، لكنهم مجرد كائنات أسمى من الناس ، لكنهم يلقون الموت والفساد . والألهة لا يحفلون أبداً بأمور الإنسان : والذرات هي وحدها السرمدية ، ولا يطرأ عليها فساد .

ولوكرتيوس إنما يعرض فيها مذهب أبيقور الذي ينعتة بأنه « والده » ، بل يقول عنه إنه « إله » ، ومذهبه هو الحكمة التامة . ويوجه إليه الخطاب قائلاً : « إني أتبعك أنت ، يانجم الجنس اليوناني اللامع ، وفي آثارك العميقة أغرس خطواتي ، لا من أجل المنافسة لك ، بل لرغبتني في أن أحاكيك » .

النشرة النقدية

النشرة النقدية المعتمدة لكتاب De rerum Natura هي

وأزمة مادية أيضاً وهو في جنوة .

سافر إلى تونس فأخفقت مهمته هناك إخفاقاً ذريعاً .
لقد تجادل مع الفقهاء المسلمين هناك ، ورفعوا أمره إلى
السلطة ، فحوكم وقضي عليه بالطرد من تونس . وأراد هو
البقاء ، لكن أمام الموقف العدائي الذي وقفه منه الشعب
التونسي ، قرر الرحيل ، فأبحر إلى نابلي ، حيث قام ببعض
التدريس . لكنه عاد إلى مشروعاته القديمة فعرضها من جديد
على البابا شلستينو الخامس وبونيفاشيو الثامن ، فرداه خائباً
كما فعل به أسلافها من قبل . فانتابته محنة روحية عنيفة
أثمرت واحداً من أجل مؤلفاته الأدبية ، وعنوانه « الضيق » ،
Desconhort .

ودخل في الطريقة الثالثة لطريقة القديس فرنسيسكو ،
ربما في سنة ١٢٩٥ .

وفي سنة ١٢٩٨ عاد رامون لول إلى باريس ، وخاض
في النزاع القائم ضد ابن رشد والرشدية اللاتينية . ثم ترك
التعليم والجدل ، ليفرغ لكتابة مؤلفه : « شجرة فلسفة
الحب »- وهو تنممة لـ « شجرة العلم »- فأنجزه في سنة
١٢٩٨ .

وابتداء من سنة ١٢٩٩ عاد إلى الأسفار ، فرحل إلى
برشلونة ، وميورقة ، وقبرص ، وأرمينية ورودس ومالطة ،
واستمرت هذه الاسفار حتى سنة ١٣٠٢ حين عاد إلى
ميورقة ؛ وما لبث أن مضى إلى ليون (فرنسا) ليعاود مساعيه
لدى البابا ، وذلك في سنة ١٣٠٥ .

وأقام في باريس للمرة الثالثة في سنة ١٣٠٦ حيث قام
بالتدريس لمدة فصل دراسي ، ومن هناك عاد إلى ميورقة ،
ومن هذه أبحر إلى أفريقية ، ونزل في بجاية (الجزائر) ،
مبشراً بالمسيحية مما أفضى به إلى السجن . وفي السجن شرع
في كتابة مؤلفه : « مناظرة ريموندو مع Hamar (عمر؟
عمار؟) المسلم » Disputatio Raimundi Cum Hamar
Saraceno وبعد ستة أشهر من السجن طرد من بجاية ،
وأبحر منها متوجهاً إلى جنوة ، لكن سفينته غرقت بالقرب من
بيزا Pisa ، فأقام في بيزا عامين في أثناءهما تفرغ لإعداد حملة
صلبية إلى بيت المقدس . وكتب مؤلفاً بعنوان : « كتاب فتح الأرض
المقدسة » في سنة ١٣٠٩ . وفي هذه السنة قام برحلته الرابعة
والأخيرة إلى باريس حيث قام فيها بالتدريس من سنة ١٣٠٩
إلى سنة ١٣١١ . وفي هذه الفترة كان جداله العنيف ضد ابن

مسافة ٣٠ كم من بلمادي ميورقة) ، وانصرف إلى حياة
التأمل . ومن هناك رحل إلى دير يُدعى Monastério de la
Real ، وفيه كتب ، من بين كتبه الأخرى ، « كتاب التأمل
في الله » Libre de Contemplacic en Deu

ودعاه ولي العهد للحضور إلى مدينة مونبلييه (جنوبي
فرنسا) ، وهناك ألف كتابه : « فن البرهان » Art demostra-
tiva . وحصل من ولي العهد Don Jaume هذا ، على قرار
بتأسيس كلية ميرامار Colegio de Miramar في ميورقة ،
ليقيم فيها ثلاثة عشر راهباً فرنسيسكانياً ليتعلموا اللغة العربية
ابتغاء التمكن من السفر إلى البلاد الإسلامية والقيام بالتبشير
بالمسيحية بين المسلمين . وصدق على تأسيسها في سنة ١٢٧٦
البابا يوحنا الحادي والعشرون (يدرو هسانو - Pedro Hispa)
no ومنحت الحبوس ريعاً سنوياً مقداره خمسمائة فلورين
ذهباً . وفي سنة ١٢٧٧ سافر إلى روما ، ليحصل من البابا
على تأسيس كليات أخرى عديدة لتكوين المبشرين ، على
غرار كلية ميرامار . ثم قام فيما بين سنة ١٢٧٧ وسنة ١٢٨٢
برحلات طويلة جعلته ، على حد تعبيره ، يعرف المعلوم من
العالم آنذاك تقريباً ، من البرتغال حتى بلاد التتار ، ومن
بولنده حتى بلاد الحبشة .

وفي سنة ١٢٨٢ عاد إلى برينيان (على الحدود بين
فرنسا وأسبانيا) لزيارة حاميه الذي صار ملكاً ، باسم دون
خوَّمه الثاني . وفي سنة ١٢٨٥ عاد إلى روما ، حيث عرض
مشروعاته على البابا هونوريوس الرابع .

وسافر إلى باريس لأول مرة في سنة ١٢٨٦ ، حيث حصل
على لقب magister . وقام بالتدريس في مدرسة برنودي سان دني
Berthauld de Saint Denys ويقول لول إن مهمته في فرنسا
كانت أن يلتصق من ملك فرنسا ومن جامعة باريس أن ينشئوا
هناك (في فرنسا وباريس بخاصة) أديرة تتعلم فيها لغات غير
المسيحيين . لكنه يبدو أن الدومينيكان في باريس لم يعيروا
مشروعاته أي اهتمام ، شأنهم شأن الفرنسيسكان في
مونبلييه .

وكان عليه هو أن يقوم بترجمة كتابه : « فن ابتكار
الحقيقة » Art inventiva de veritat إلى اللغة العربية ، ومن
المحتمل أن يكون ذلك قد تم إبان إقامته في جنوة سنة
١٢٨٩ . كما كان عليه أيضاً أن يقوم ، على نفقته الخاصة ،
بالإبحار إلى شمالي أفريقية ، بعد أن مرَّ بأزمة روحية شديدة

رشد ، ولقي نجاحاً لدى بعض الأساتذة في باريس ، وأوصى الملك فيليب الجميل بكتبه . فدفعه هذا النجاح إلى الذهاب إلى مجمع فينا ، وقدم له التماساً فيه عشرة اقتراحات ، أقر المجمع بعضها ، وبما أقره منها : إنشاء كليات (مدارس) للغات الشرقية في باريس ، وروما ، وطيطة ؛ ادماج كل الطرق الدينية العسكرية في طريقة واحدة ؛ تخصيص عُشر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة (فلسطين) ؛ منع أنصار ابن رشد من التدريس ؛ التبشير الإلزامي بين اليهود والمسلمين المقيمين في الممالك المسيحية ، وبخاصة في أيام السبت (بالنسبة إلى اليهود) والجمعة (بالنسبة إلى المسلمين) . ونتيجة لذلك أنشئت كراسي أو كليات لتدريس اللغة العربية ، والكلدانية (السريانية) والعبرية في كل من : بولونيا (إيطاليا) ، واكسفورد ، وباريس ، وروما ، وشلمنقة (أسبانيا) .

وقام بآخر رحلة تبشيرية له في أفريقية في سنة ١٣١٤ ، فأقام في تونس قرابة عامين ، واعطاً ومبشراً ومجادلاً ، وكان الملك دون خومه الثاني قد حمّله رسائل توصية موجهة إلى حاكم تونس .

أما عن موته فتزعم النقول الدينية أنه توفي شهيداً في ٢٩ يونيو سنة ١٣١٥ ، وكانت وفاته إما أثناء رحلة عودته إلى ميورقة ، أو بعد وصوله إلى ميورقة ، وأن السبب في موته هو أنه رجم بالحجارة في بجاية . لكن التحقيق التاريخي يدعو إلى تأخير تاريخ وفاته إلى بداية سنة ١٣١٦ ، استناداً إلى رسالتين بتاريخ ٥ أغسطس ٢٩ أكتوبر سنة ١٣١٥ كتبها إليه الملك دون خومه الثاني ، وإلى كون لول قد ألف كتابين وهو في تونس في ديسمبر سنة ١٣١٥ .

آراؤه

لم يكن لول مفكراً ذا نزعة عقلية ، بل كان أقرب إلى الايمان الخالص والتصوف . ولهذا كان يرى أن السبب في كفر «الكفار» (ويقصد بهم كل من ليسوا مسيحيين) ليس افتقارهم إلى العقل ، بل افتقارهم إلى النور الذي يلقيه الايمان على العقل كيما يستنير ، ونحن في حاجة إلى الايمان ليس فقط من أجل النجاة في الآخرة ، بل وأيضاً من أجل التعقل والفهم . وهكذا نجده يسير في الطريق الذي بدأه القديس أنسلم وكان شعاره : «أومن لأتعقل» . وهو لهذا أيضاً يسير في التقاليد الأوغسطينية المتأثرة بالأفلاطونية - القديمة

والمحدثة على السواء - ، ولا يكاد يتأثر بأرسطو . ومن هنا فإن لول لا يرى عملاً لوجود مشكلة الصلة بين العقل والايمان . لإيضاح موقفه نقول إنه يرى أن الله هو الموضوع الأسمى ، ولهذا هو يملك الخير الأسمى والعظمة العليا . ومادام الله هو الموضوع الأسمى ، فإن العقل في مرتبة أدنى من مرتبة الله ، ولهذا لا يستطيع العقل أن يحيط بالله احاطة «كاملة» . لكن الله يريد للإنسان أن يعرفه ، ولهذا فإنه جعل الإيمان يَمَكِّن الطبيعة الانسانية من الطفو على المعرفة «كما يطفو الزيت على الماء» ؛ وذلك بأن يلقي الايمان الضوء على العقل ، فيؤمن ويعرف الله . وهذا الايمان ، الناشئ عن الاشراف ، أسمى من الايمان المستمد من البرهان العقلي ، لأنه يكتسب بدون مجهود ، وما يكتسب بدون مجهود أسمى مما يكتسب بمجهود . ثم إن الإيمان المستنير بالاشراق الإلهي أبقي ، لأنه مستمد من المصدر الأسمى : أعني الله .

إن الايمان هو الأداة للسمو بالعقل . وهذه الأداة كانت الوسيط الذي وضعه الله بينه وبين العقل الانساني ، حتى «يستريح الانسان بنفسه في موضوعه الأول» ، أي الله .

ولول يبدأ من الله ، من أجل تفسير الانسان والعالم ، وينتهي إلى الله أيضاً . وإله لول هو إله المسيحيين مؤولاً على مذهب الأفلاطونية المحدثة . إن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد ، وما عداه فإنما يستمد وجوده منه . لكن لول لا يقول بفكرة الصدور أو الفيض الموجودة عند أفلوطين وعنه (كما يظهر في كتاب «أثولوجيا») أخذه الفارابي وابن سينا وبعض الفلاسفة المسلمين . بل يقول بالمشاركة Participa-cion : أعني أن المخلوق يشارك ، على نحو ما ، في وجود الخالق . لكن فكرة المشاركة تصطدم بعقيدتين على الأقل ، هما : مادية جزء كبير من المخلوقات ، ثم التعدد . وللتغلب على هاتين الصعوبتين اللتين تؤدي أولاهما إلى انتهاك الروحية الإلهية ، وتؤدي ثانيتهما إلى انتهاك وحدانية الله ، كان لا بد من القول بالصور Ideas ، التي هي بمثابة معقولات أولى في العقل (النوس) الإلهي . وهذه الصور قد اتخذت في الإسلام السني شكل «أسماء الله الحسنى» . والأسماء الحسنى هي «حضرات» الله (جمع : حضرة) أي أوصاف ، لا تدل على كثرة وتعدد ، لأنها محكومة بوحداية الله ، ويتحول بعضها إلى بعض : فهي بالنسبة إلى الله واحدة ، وبالنسبة إلى المخلوقات تستخدم لكي تنال المخلوقات ما يهبها الله . ويأخذ لول عن المتكلمين المسلمين هذا الرأي ، ويقول إن مخلوقات الله هي

وتوالي المراتب الثلاث هو التوالد الحقيقي الذي يقوم في التفرد الهولاني والصوري .

وفوق العالم الذي تحت فلك القمر يوجد العالم السماوي ، ويتألف جوهرياً من الجوهر الخامس ويتميز بأنه لا يوجد فيه تضاد بين مبادئه ، ولا كون ولا فساد . وهذا العالم السماوي تحييه صورته التي هي نفسه المحركة له حركة دورية ، وهذه الحركة الدورية هي علة كل الحركات الحادثة في العالم الذي تحت فلك القمر وما فيه من أفراد .

وفي العالم السماوي يظهر النور . لكن ليس النور صفة ذاتية لهذا العالم السماوي ، بل مشاركة في النور الأزلي ، إن الله نور وينبوع لساير الأنوار : أنوار السموات ، وأنوار سماء السعداء ، والأنوار التي تلقيتها الكواكب على العالم الذي تحت فلك القمر . والنور جوهر مضيء ، وبفعله في سائر الجواهر يبذل الظلمات . ومن وجود النور يمكن استخلاص الصفات العامة التي تحمل على كل الموجودات : خير ، عظيم ، باق ، قوي ، فعال ، الخ .

أما في اللاهوت فإن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت عنده هي فكرة « الصفات » Dignidades . « والصفات » هي عنده المبادئ العامة الكلية ، لكنها بالنسبة إلى الله هي التي تؤلف حقيقته الجوهرية . وهذه « الصفات » هي : الخير ، العظمة ، السرمدية ، القدرة ، العلم ، الإرادة ، الفضيلة ، الحقيقة ، المجد ، تميز الأنايم ، الاتفاق في الجوهر الشخصي Consubat ancialidad personal المبدأ ، الوسط ، النهاية ، المساواة ، « الصفات » أسباب لأحوال حقيقية في الوجود . فمثلاً : الخير هو علة كل ما هو خير يتم بفعل الإحسان ؛ القدرة هي علة كون الإنسان (أو غيره) قادراً . فلنشرح بإيجاز بعض هذه الصفات .

١ - الخير : الله خير بجوهره . والخير الإلهي هو العلة الوحيدة التي بها يحدث الله ما هو خير بالضرورة . ولأنه خير ، فهو مصدر كل خير في الوجود .

٢ - العظمة : الله عظيم ، وعظمته لا تنتهي . وعظمته هي السبب الذي من أجله كان خيره عظيماً وسرمديته عظيمة . وإذا كان الله لم يخلق المخلوق عظيماً ، ولم يخلق لا متناهياً ، فالسبب في ذلك هو أن المخلوق عاجز عن قبول العظمة اللانهائية .

٣ - السرمدية : الله هو سرمدية ، وهذا معنى قولنا إن

بمناية أوعية تنال حظها المتفاوت من التشابه بالله وفقاً لشكل وعائها .

ووفقاً لدرجة التشابه بين المخلوق وخالقه يترتب عالم المخلوقات ، إلى درجات : أدناها هو التشابه العنصري ، الموجود في العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) ؛ وفوقه التشابه النباتي الموجود في النباتات ؛ وفوقه التشابه الحيواني الموجود في الحيوان المزود بالحس فقط ، وفوقه التشابه الحيواني التخيلي ، الموجود في الحيوان وهو الحس والخيال ؛ وفوقه - وهي المرتبة العليا والخامسة ، التشابه الانساني المزود بالعقل . ولهذا فإن في الموجودات في العالم خمس مراتب : عنصرية ، نباتية ، حساسة ، تخيلية ، عقلية . ووفقاً لهذه المراتب تكون درجة المعرفة . فالحيوان الحساس فقط ، الحساس المتخيل لا يعرف إلا بالحس وحده أو بالحس والمخيلة . أما الانسان فيعرف بالعقل . وعلى الرغم من أن معرفة العقل هي بالتشابه جزئية ، فإن في وسعه أن يعقل أن الله هو الطبيعة الوحيدة والالاهائية ، وله كل الكمالات اللامتناهية .

والمخلوقات ، بدون الله ستكون مظلمة ، وخالية من المعنى ، وأعداداً . والمخلوقات رموز ، والحكيم هو الذي يستطيع فك هذه الرموز .

والله بوصفه الموجود الخالق الوحيد أحدث ، بفضل إشعاعه ، الماهيات الأربع الأولى الكونية : النارية ، الهوائية ، المائية ، الترابية ، وهذه تكون الهول ، ويسمى الفوضى (أو العياء) Chaos . وكل واحد من العناصر الأربعة مؤلف من هول وصوره . والهول انفعال محض ، والصورة فعل ، وهو يتحرك فيها . ولا بد أن يوجد مقارن لهول الفوضى ، هو الصورة الكلية (الكونية) ويتحرك في هذه الهولي . وعن هذه الفوضى المحركة بالصورة الكلية تنشأ كل الموجودات خلال ثلاث درجات : الأولى تتألف من وجود مركب من الماهيات الأربع المذكورة ، وفيها توجد المبادئ المولدة للكميات الطبيعية الخاصة بالموجودات الطبيعية : الكميات (الأجناس ، الأنواع ، الفصول النوعية ، الخواص ، والأعراض العامة) ، والصورة الكلية والهول الأولى . والمرتبة الثانية تنشأ عن تحويل كل المرتبة الأولى إلى قوة محض ، يحدث فيها فعل الصورة الموجودات الأولى لكل نوع من الأنواع ، بما في ذلك جسم الانسان . والمرتبة الثالثة تقوم في توالي تولدات كل نوع من الأنواع .

على الحقيقة «؛ ونمّا ثانياً وأكمّله وطبقه في كتاب : « الفن البرهاني »، و « الفن الابتكاري » و « اللوحة العامة ». وطبقه ثالثاً في كل العلوم ، وذلك في كتابه « شجرة العلم ». ثم جمع خلاصته في كتاب « المنطق الجديد »، ثم خصوصاً في « الفن العام النهائي ».

في كتاب « فن المختصر في العثور على الحقيقة » (ويعرف عادة بعنوانه اللاتيني : « الفن الكبير والأكبر » Ars Magna et maior) عرض لول ثلاثة « فنون » مستقلة بعضها عن بعض هي :

١ - « فن » للعثور على الحقيقة ، من نوع منطقي منهجي ، هو من شأن « الفيلسوف » الذي هو باحث عن الحقيقة ، وعن علم كلي .

٢ - « فن » للنجاة في الآخرة ، هدفه معرفة الله وتأمّله حتى حدود العلم الإلهي السابق أو القدر . وهذا الفن خاص بالصوفي .

٣ - « فن » لتحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وهو من شأن الرسول التبشّر المجادل ، والذي مهمته هي الجدل الدفاعي والتبشيري . وهذا الفن هو الأهم في نظر لول .

ويقوم هذا « الفن » بعامّة في استخدام أشكال هندسية ، عدتها عند لول أربعة هي : القطاع المستقيم ، المثلث ، المخمس ، الدائرة . وهذه الأشكال تتكون من مجموعات من الحروف الأبجدية ، ولكل حرف منها دلالة رمزية . ففي مسألة القضاء والقدر مثلاً يستخدم لول شكل الدائرة ، لأنها ترمز إلى الكون بحسب نظرية بطليموس الفلكية . والأرض في مركز الدائرة ؛ والجزء الأعلى هو السطح الأرضي المائي ؛ والجزء السفلي هو السطح تحت الأرض المائي . ويستعمل لول عشرين حرفاً من الأبجدية اللاتينية ، وكل واحد منها رمز خاص ، ليتقل بها عن طريق التمثيل (قياس النظر) من المعرفة الطبيعية إلى معنى القضاء والقدر ، وذلك كما يظهر من الشكل التالي .

الحدود الأولية	الصفات	الحدود النهائية	المقولات
A = الله الرب	F = القدرة	M = قوى النفس	P = الامكان
B = معنى A	G = العلم	N = السطح الأرضي المائي	Q = عدم الامكان
C = القضاء والقدر	H = الإرادة	O = السطح تحت الأرضي المائي	R = الموضع الأعلى
D = معنى C	I = العدل		S = الموضع الأسفل
E = الصلاة	K = الرحمة		T = الحركة
	L = الكمال		X = الثقل

الله سرمدي eterno . والله يعرف ذاته أنه سرمدي .

٤ - القدرة : الله قادر على كل شيء . وقدرته هي وجوده ، لأنه بدون وجوده لن تتحقق قدرته اللامتناهية بالفعل .

٥ - العلم Sabiduria : والله هو العلم . وعلمه ليس شيئاً آخر غير السبب الذي من أجله هو يعرف ذاته أنه عالم . وعلمه لا يتناهى . وفي العلم الإلهي تتلاقى سائر الصفات : فمما يعلمه يكون ، على نحو لا متناه ، خيراً ، وعظيماً ، وسرمدياً ، الخ .

٦ - الإرادة : والله هو إرادته ذاتها ، وإرادته ليست متميزة مما يعلمه . والله يفعل بحسب ما يعلم .

٧ - الفضيلة : والله فضيلة ذاته . وهو يعلم ويريد الفضيلة اللانهائية ، وتجتمع في هذا سائر الصفات .

٨ - الحقيقة : والله حقيقة ذاته ، وهذه الحقيقة حقيقة محضة . إن الله يعلم ذاته ، ومحج ذاته ، وبهذا يعلم الحقيقة المحضة .

٩ - المجد : الله ماجد ، وهو مجد ذاته . وبنفس الفعل الذي به يعقل ذاته ومحج ذاته فإنه يعلم ذاته أنه المجد مجدلاً لا نهائياً .

ويتساءل لول : ما دام الله هو الخير ، فلماذا لم يخلق كل الخير الذي يستطيع خلقه ؟ ويجيب قائلاً : إنه لا يمكن أن ننكر على الله قدرته على خلق خير أكثر وأفضل مما خلق . لكن إذا كان لم يخلق إلا هذا القدر من الخير ، فذلك لأن مشيئته أرادت ذلك .

الفن الكبير

لكن لول اشتهر خصوصاً بما يسمى « الفن الكبير » Ars magna ، الذي عرضه أولاً في « موجز منطق الغزالي » ، وفي كتاب « التأمل في الله » ، وفي كتاب « فن مختصر في العثور

ويكفيها هذا نموذجاً «لفن» لول هذا . وقد رأى فيه البعض إرهاباً بالمنطق الرياضي المعاصر ! وقد كان هذا « الفن » هدفاً لسخرية الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين ، ومنهم ديكرات ، وقالوا إنه عبث صبياني. والوحيد الذي أشاد به هوليبس .

مؤلفاته

نظراً لكثرة عددها ، نحيل إلى التبت الذي وضعه ميغيل كروت هرنندت ملحقاً لكتابه :

El Pensamiento de Ranon LLull. Foondacion Juan March, E ditorial Castalia, Madrid, 1976.

مراجع

- Miguel Cruz Hernandez · El Pensamiento de Ramon LLull . Madrid, 1976.
- M. André: LeBienheureuxRaymondLulle. Paris, 1900
- A. Gottron : R. Llulls Kreuzzugsideen. Berlin, 1912
- A. Clausen: Lullus Muhammedaners Apostol. Copenhagen, 1955
- K. Haebler: R. Lullus und seine Schule. Leipzig, 1921
- E. W. Platyeck: R. Lullus . Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens, 2 Vols. Düsseldorf, 1964.
- J. Stöhr: Die Theologie des seligen R. Lull nach seiner spätschriften. Freiburg — in — Breisgau, 1956.

ليبرت

Arthur Liebert

فيلسوف ألماني من أتباع الكنتية الجديدة .

ولد في برلين سنة ١٨٧٨ باسم Arthur Levi تعلم في جامعة برلين ، ومنها حصل على الدكتوراه في سنة ١٩٠٨ . وقام بالتدريس في مدرسة التجارة العليا ببرلين ، ثم في جامعة برلين ؛ وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٥ . واضطر إلى ترك ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حين جاءت النازية إلى الحكم . وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة بلجم اد (يوغسلافيا) ، حيث أنشأ

ويقول لول في شرحه لهذا الشكل : « كما أن M تعقل N ، فإنها تعقل أيضاً P . ومعنى هذا أن X في T ستتحرك من R إلى S ومن N إلى O . وكما أن N تعقل O وتنسى N ، فإن R تحل في S و S تحل في R . وهكذا ينعكس كل الشكل في M ؛ Q تتحول إلى P و P تتحول إلى Q . ولهذا فإن M يعقل أن X تحرك من O إلى N . وهكذا ، بينما M على هذا النحو قد عكست وقابلت الشكل وحولت حروفاً إلى حروف أخرى ، فإن M في نفس الوقت تتذكر وتعقل نفسها بوصفها متحولة ومقلوبة ، دون أن تحول الأرض ، ولا N ولا O أو تتغير في الواقع . وبفس الطريقة ، من حيث إن N تتذكر وتعقل هذه الكيفية ، فإن B تبرهن على A ، و D تبرهن على C ولهذا فإن M تعقل أنه كما أنها تأخذ طبيعة للتعقل والتذكر ، فإنها تتذكر من N نحو مركز الشكل ، وتتخذ طبيعة أخرى تنتقل حين تتذكر من مركز الأرض إلى O ، وكذلك تتخذ ضرباً خاصاً من التعقل حين تبرهن B على A ، مع L و K و J و H و G و F وتتخذ طبيعة أخرى خاصة ، من أجل أن تعقل ما تعرفه C عن D ، مبرهنأ بواسطة G . ومن هنا تنتج أنه إذا عقلت M نفسها ، على النحو الذي عرضناه ، فإنها في نفس الوقت تعقل وتفهم أنه ما دامت M تتغير وتنتقل من تعقل إلى تعقل آخر ، فعلى هذا النحو نفسه فإن C ليست لها قدرة على الانتقال من A إلى L و K و J و H و G و F ، إن تغير S و R و Q و P لا يغير O و N و T و X » .

ولو ترجمنا هذه اللغة الرمزية إلى اللغة العادية لكانت كما يلي : العقل الانساني يتعقل العالم المحسوس وإمكان التغير . وهذا يدل على أن الثقل ، بواسطة الحركة ، يمكن أن ينقل ما في مستوى ما إلى مستوى آخر . ولما كان العالم المحسوس المدرك المعتاد يفهم ما كان قبل ذلك غير مشاهد ، وينسى المشاهد السابق ، ناقلاً ما كان في مكان إلى مكان آخر . وهكذا يتحول الفهم إلى عقل ، وما كان من قبل غير ممكن صار ممكناً ، والعكس بالعكس . ولهذا فإن العقل يمكن أن يفهم أن الثقل في الحركة يتحرك من غير المشاهد إلى المشاهد . وفي هذا قد قام العقل بعمليتين : فهم التغير الحادث ، ومعرفة ما جرى فيه هو من تغير . ومع ذلك فإن العالم المحسوس ، والمشاهد وغير المشاهد لا تتغير . ولو طبقنا هذا على العلم الإلهي السابق ، وجدنا أن العقل الانساني يفهم المعنى العقلي لتصور الله ، وهذا يبرهن على الله ، والمعنى العقلي لتصور القضاء والقدر يبرهن على العلم الإلهي

السابق .

مؤلفاته

- Das Problem der Geltung. Berlin, 1906
- DerGeltungswert der Metaphysik. Berlin, 1915
- Wie ist Kritische Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
- Die geistige Krise der Gegenwart. Berlin, 1923.
- Grundlegung der Dialektik. Berlin, 1929.
- Vonder Pflicht derPhilosophie inunserer Zeit , Zürich, 1946.

ليبتس

Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم .

ولد في أول يولييه سنة ١٦٤٦ في مدينة ليبتسك Leipzig وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٧١٦ في مدينة هانوفر Hanover.

كان أبوه من رجال القانون ، وكان يلقي محاضرات في جامعة ليبتسك في علم الأخلاق . ويقتني مكتبة حافلة أفاد منها ابنه أكثر مما أفاد من دراسته في المدارس التي تعلّم فيها . وفي سن صغيرة أتقن ليبتس اللاتينية واليونانية ، وراح يقرأ مؤلفات أفلاطون وأرسطوطاليس في نصوصها اليونانية ، وأشعار فرجيل في نصّها اللاتيني . وسيكون شعاره هو : أن ينشد في أقاويل النفوس العظيمة : الوضوح ، وفي الأشياء : الاستعمال . ثم درس الفلسفة واللاهوت الاسكلايين ، ووجد «الذهب مخفياً في التراب الاسكلامي المتبربر» .

وفي سنة ١٦٦١ دخل جامعة ليبتسك ، حيث اختار دراسة الفلسفة ، وتلمذ على يعقوب توماسيوس Thomasius وبدأ قراءة مؤلفات المفكرين والعلماء المحدثين : مثل فرانسيس بيكون ، وديكار ، وكبلر Kepler ، وجليليو ، وهوبز ، وجسّدي ، فوجد لديهم فلسفة وعلماً أفضل من فلسفة أرسطو وعلمه . ويقول في ذكرياته إنه كان يجادل نفسه وهو في نزّهاته الخلوية أي مذهب يتبع : مذهب أرسطو في الشكول الجوهورية والعلل الغائية ، أو مذهب هؤلاء القائل بالآلية (الميكانيكية) والذي بدأ يسود الفكر في منتصف القرن السابع عشر .

وفي سنة ١٦٦٣ قدّم رسالة للحصول على

هناك مجلة بعنوان : الفلسفة : الصوت العالمي لفلاسفة عصرنا . لكنها لم تصدر بانتظام ، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ . ولما غزت ألمانيا دول البلقان ، لجأ إلى انجلترا ونظم هناك مع بعض اللاجئين الألمان اليهود « الرابطة الثقافية الألمانية الحرة » في بريطانيا . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عاد إلى جامعة برلين حيث استعاد كرسي الأستاذية ، لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل في سنة ١٩٤٦ .

وقد اشترك مع باول منتسر Paul Menzer في اصدار مجلة « دراسات كنتية » Kantstudien الشهيرة ، وذلك في المدة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣ .

وقد تأثر ليبيرت بفلهلم دلتاي ، وفريدرش باولزن وألويس ريل . وقد حاول هو أن يعثر على حركة ديبالكنتيكية للمقولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ . وكان في عزمه أن يؤلف كتاباً ضخماً بعنوان : « روح الديالكنتيك وعالمه » ، لكنه لم يتمّ منه إلا المجلد الأول بعنوان : « أساس الديالكنتيك » (برلين سنة ١٩٢٩) .

رأى ليبيرت أن على الفلسفة ، كي تتميز من العلم ، أن تتخذ « القيمة » Geltung موضوعاً لها وألا تقتصر على البحث في « الوجود » Sein ، لأن الوجود ليس مجرد وضع ، بل هو قيمة أيضاً . وعلى عكس الكتئين الجدد في بادن ، رفض ليبيرت أن يجعل « الواجب » Sollen أساساً للقيمة .

ودعا إلى ميتافيزيقا هي ديبالكنتيك ، وإلى أن تكون مقولاتها متضمنة أفكاراً فلسفية ومعاني اجتماعية وحضارية في نفس الوقت . يقول : « إن فكرة الديالكنتيك هي في نفس الوقت الشرط القبلي والقوة الحاسمة في بناء الميتافيزيقا ، وهي الوسيلة المميّزة للنفوذ في طبيعة الميتافيزيقا ، ودراستها وفهمها » . ويجب أن يشتمل هذا الديالكنتيك ، في داخل مجال حركته النقدية والديناميكية أربعة مقاصد : عقلية ، وأخلاقية ، وجمالية ، ودينية .

وحارب « فلسفة الحياة » على أساس انها نسبية ، لا معقولة ، وتضحّي بالحرية الفلسفية . ودعا أهل الفلسفة إلى توجيه اهتمامهم إلى الميتافيزيقا والأخلاق ليسترشدوا ويستظفروا بها ضد قوى اللامعقول والانحلال الحضاري .

وعرض ليبتس مشروعه هذا في مذكرة طويلة جداً ،
حافلة بالوثائق . وفيها بين الأسباب الموجبة لغزو مصر وما
هي الشروط التي ينبغي توافرها لنجاح هذه الحملة .

ورفض لويس الرابع عشر القيام بهذه المغامرة ، وعاد
ليبتس إلى ألمانيا صفر اليدين من الناحية السياسية ، لكنه أفاد
كثيراً من إقامته بباريس من الناحية العلمية . فقد تعرّف إلى
أرنو ، كبير رهبان يورروبال ، وجرت بينها محادثات فلسفية
ولاهوتية أفاد منها ليبتس كثيراً . وتعرّف إلى هويجنس
Huyghens الفيزيائي الهولندي الكبير ، وأجرى أبحاثاً معه ،
وقرأ مؤلفات يسكال . كما انه اتقن اللغة الفرنسية اتقاناً جعله
يكتب الكثير من مؤلفاته - وأكثرها رواجاً بين الناس - باللغة
الفرنسية . وقد استمرت إقامته في باريس ثلاث سنوات
(١٦٧٢ - ١٦٧٥) .

وفي السنة التالية لعودته من باريس - أعني في سنة
١٧٧٦ - قام باكتشاف رياضي عظيم جعله من أعظم
الرياضيين قاطبة ، وهو اكتشافه لحساب التفاضل وقد انطلق
ليبتس من فكرة ميثافيزيقية هي فكرة الكميات اللامتناهية في
الصّغر . وكان نيوتن قد بدأ في سنة ١٦٦٥ في اكتشاف مماثل
لاكتشاف ليبتس هذا . ومن هنا قامت مجادلات طويلة
حول من هو صاحب الفضل الأول في اكتشاف هذا العلم .
والراجح هو أن كليهما قام باكتشافه مستقلاً تماماً عن الآخر ،
ودون علم بما يفعله الآخر . (راجع في هذا : I. T. More :
Isaac Newton , P. 565 et sq. New-York , 1934) ، وآية
ذلك اختلاف طريقتي كليهما في وضع مسائل هذا العلم .
ولا يوضح الفارق بين طريقتيهما نقول إن ادخال فكرة السرعات
المختلفة قد احتاج إلى طريقة للتعامل مع نسب تغير الكميات
المتغيرة . فإذا كانت السرعة مطردة (ثابتة) فإنها تقاس في
المكان (م) الموجود في الزمن (ز) ، وستظل الكمية z/m هي
هي مهما صغرت أو كبرت z . لكن إذا كانت السرعة
متغيرة ، فإن القيمة في أية لحظة لا يمكن أن تستخلص إلا
باتخاذ زمن يكون من الصغر بحيث لا تتغير السرعة بشكل
محسوس ، وبقياس المكان الموصوف في z في زمن قصير .
وحينما تقلل m z بدون حدّ فيصيحان لانهائين فإن خارج
القسمة يعطي السرعة في اللحظة - وقد دون هذا ليبتس
هكذا $\frac{dz}{dt}$ (حيث t هي التفاضل) وهو ما
يسمى المعامل التفاضلي لـ « م » بالنسبة إلى « ز » . أما نيوتن
فإنه في طريقته المسماة بطريقة fluxions فإنه دون

البكالوريوس موضوعها هو : « مبدأ الفردانية » .

وعقب ذلك ترك ليبتسك وانتقل إلى جامعة جينا Jena
في سنة ١٦٦٣ ليدرس على يدي ارهرد فايجل Erhard Weigel
الرياضيات . وأفكر آنذاك في أن يوجد للتفكير الفلسفي فناً
تركيبياً art combinatoire مثل ذلك المستعمل في الرياضيات .
وكانت ثمرة هذا التفكير رسالته التي قدمها في سنة ١٦٦٦
بعنوان de arte combinatoria التي تعد ارهاصاً بالمنطق
الرياضي .

وارتحل بعد ذلك إلى التدورف Altdorf (بالقرب من
نورمبرج) حيث حصل على اجازة الدكتوراه في القانون سنة
١٦٦٧ ، لأنه لم يستطع الحصول عليها من جامعة جينا
لأسباب غير معروفة لنا .

وفي ذلك الوقت انضم في نورمبرج إلى جمعية سرّية
ثيوصوفية سحرية لها في الوقت نفسه مطامح سياسية ، وتدعى
جمعية « الوردة - الصليب » Rosen kreuz (راجع ماقلناه عنها
في كتابنا : « امانويل كنت » ج١) . وتأثير هذه الجمعية
أولع بالكيمياء الصنوعية alchimie وبالكيمياء بوجه عام ، كما
أولع بالتدبيرات السياسية .

وفي نورمبرج أيضاً تعرّف إلى البارون فون بوينبرج
Boinburg وهو مستشار خاص سابق لناخب ماينتس وسياسي
واسع التأثير ؛ وسرعان ما جمعت بينهما صداقة حميمة ، وهو
الذي لقرّ ليبتس أساليب السياسة وبث فيه روح الاهتمام
بالأحداث السياسية الجارية ، فبدأ يكتب رسائل عن الأمن
الداخلي والخارجي لألمانيا .

ولهذا عيّن مستشاراً في الديوان العالي لناخبة ماينتس
في سنة ١٦٧٠ وكان قد رفض منصباً تعليمياً في جامعة
التدورف عُرض عليه في سنة ١٦٦٧ غداة حصوله على
الدكتوراه في القانون .

وبوصفه مستشاراً في ديوان ناخبة ماينتس كُلف القيام
بمهمة لدى لويس الرابع عشر ملك فرنسا ، فسافر إلى باريس
في ١٦٧٢ ، وأراد أن يقنع ملك فرنسا ، لويس الرابع عشر ،
بالقيام بغزو مصر ، والقضاء على الدولة العثمانية (تركيا)
ابتغاء حماية أوروبا من غزوات الأتراك - لكنه كان يرمي من
وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر ، هو صرف لويس الرابع
عشر الطامع في غزو ألمانيا عن محاولة غزو ألمانيا .

وكانت ترعاه حتى ذلك الحين الأميرة صوفيا في بلاط هانوفر. لكنها توفيت في سنة ١٧١٤ كذلك صار الأمير الناخب جورج، أمير هانوفر، ملكاً على إنجلترا في سنة ١٧١٤، وسافر إلى لندن لتولي العرش مبتدئاً ملكية بيت هانوفر على إنجلترا، التي لا تزال مستمرة حتى اليوم. وأراد لينتس مرافقته لكن الوزير Bernstorf رفض الإذن له بذلك. وكانت ثالثة الأثافي أن بلاط هانوفر وبعض الأعيان أيدوا دعوى ادعائها كاهن بروتستنتي زعم فيها أن لينتس «كافر»! فتوالى على لينتس المحن.

ومن ناحية أخرى كان داء النقرس قد استفحل في جسم لينتس، حتى امتد إلى الكتفين، وصار غير قادر على الحركة وهو جالس على كرسيه. وفي أزمة حادة، توفي لينتس في الرابع عشر من شهر نوفمبر سنة ١٧١٦ (الـ وسبعمئة وست عشرة)؛ ودفن دون احتفال كأنه واحد من عامة الناس، هذا العالم الرياضي العظيم والفيلسوف الكبير وصاحب الفضل العميم في إيجاد الوحدة الروحية لألمانيا في العصر الحديث! فها أشد سقالة الناس، في كل زمان ومكان! وحتى أكاديمية برلين التي أنشئت بفضل مساعيه لم تحفل بموته، ولم تقم بتأبينه، وإنما فعلت ذلك الأكاديمية الفرنسية في باريس، حيث ألقى كلمة تأبينية فيها سكرتيرها الدائم فونتنل Fontnelle! فيا للعار على «علماء» أكاديمية برلين!!

فلسفته

١ - فن التركيب :

الفكرة السائدة في تفكير لينتس هي : الانسجام الكلي في الكون. فالكون كله يؤلف انسجاماً، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً، ولهذا سادت لدى لينتس فكرة التناسق والتفاضل. والطبيعة هي «ساعة الله» Horlogium Dei (مؤلفات لينتس الفلسفية - ج ١ ص ٢٥، نشرة Gerhardt).

وفي رسالة عن «فن التركيب» de arte combinatoria نَمَى لينتس فكرة اقتراحها ريمون لول - Raimondo Lull وقال بها رياضيون محدثون، وهي فكرة تحليل المعاني أو الحدود. فهو يريد أولاً أن يحلل الحدود إلى العناصر المؤلفة منها. «ويجري التحليل كما يلي : دع أي حدّ معلوم ينحلّ إلى أجزائه الصورية، أي : ضِع له تعريفاً. ثم حلّل هذه الأجزاء، أو ضِع تعريفات لحدود التعريف الأول، حتى

نفس الكمية هكذا S وهو تدوين ما لبث أن اطّرحه الرياضيون وأخذوا بتدوين لينتس الذي لا يزال مستعملاً حتى اليوم.

وتوفي البارون فون بوينبورج وكذلك توفي ناخب ماينتس وهو يوحنا فيليب، وذلك في عام سنة ١٦٧٥. فشعر لينتس بأنه صار حراً تجاه ناخبة ماينتس، فقبل عرضاً جاءه من دوق براونشفيج في هانوفر بتولي منصب محافظ مكتبته في هانوفر. لكنه قبل أن يعود إلى ألمانيا، ارتحل من باريس قاصداً إنجلترا، فوصل إلى لندن وتعرّف إلى عالم الهندسة كولنز Collins الذي كان صديقاً لنيوتن؛ وعاد إلى ألمانيا ماراً بأستردام حيث التقى باسبينوزا وجرت بينها مطارحات عديدة في الميتافيزيقا.

وكلفه دوق براونشفيج - لونيورج بكتابة تاريخ أسرة هذا الدوق. فتجول لينتس في أنحاء ألمانيا وإيطاليا للاطلاع على الوثائق والمحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة. لكنه لم يبدأ في نشر هذه الوثائق إلا في سنة ١٧٠١ واستمر في نشرها حتى سنة ١٧١١. وشرع في كتابة تاريخ الأسرة على أساس هذه الوثائق، لكنه توفي في سنة ١٧١٦ قبل أن ينجز هذا العمل.

وفي سنة ١٧١١ سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها بطرس الكبير خطة لتنظيم روسيا مدنياً ومعنوياً. ولم ينشر ما كتبه لينتس عن تاريخ أسرة هانوفر إلا في عام ١٨٤٣ - ٤٥.

وبعد ذلك سافر إلى فيينا تلبية لدعوة من امبراطور النمسا، وفي بلاد هذا الامبراطور التقى بالأمير يوجين Eugen أمير سافويا الذي كتب لينتس من أجله كتاب «المونادولوجيا» Monadologie.

وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من عمره كرّس جهوده للفلسفة خصوصاً، وفي هذه الفترة أيضاً ألف مؤلفاته الرئيسية في الفلسفة.

كذلك كان له دور في رفع دوقية هانوفر إلى ناخبة (أي أن يكون دوقها من بين من ينتخبون الامبراطور في ألمانيا). وهو صاحب الفضل في إصدار فريدرش الأول، ملك بروسيا، قراراً بإنشاء أكاديمية العلوم في برلين.

وعمل بكل جهوده في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا.

مركبات ، فهنا بسائط . لأنه لو كانت المركبات مؤلفات من مركبات مهما مضينا في التحليل ، لما أمكن تفسير أي مركب . فلا بد إذن من وجود عناصر أولية بسيطة منها تتألف المركبات . وهذه البسائط ليست مؤلفة من أجزاء ، بل هي جواهر فردة . وهذا ما أدركه الذريون اليونانيون القدماء : ديمقريطس ، وليوقس ، وأبيقور . وهذا هو الجانب الصحيح في مذهبهم .

لكنهم أخطأوا حين ظنوا أن هذه الذرات ممتدة ، لأن كل ممتد قابلٌ بالضرورة للتقسيم . فالقول بذرات ممتدة - أي مادية - متناقض في ذاته ، لأن الذرة لا تقبل القسمة ، ولكن أي امتداد يقبل القسمة .

ومن هنا انتهى ليبتس إلى القول بأن الذرات لا بد أن تكون لا مادية . لكن هل توجد ، وكيف توجد ، ذرات غير مادية ؟ .

وجد ليبتس الشاهد على هذا النوع من الذرات اللامادية في النفس الانسانية فهي بسيطة وغير قابلة للقسمة وغير مادية . إن الأنا الذي يفكر ويشعر ويريد هو جوهر بسيط لا ينقسم ، وهو روحي .

وبعد أن قدّم ليبتس هذا الشاهد ، عمّمه على كل الكون ، فقال إن الكون كله مؤلف من جواهر فردة روحية ، سمّاها « الأحاديات » Monades (من الكلمة اليونانية monas = وحدة) .

فإذا فحصنا عن هذا « الأحاد » الذي هو نفسنا الانسانية ، وجدنا فيه خاصيتين بارزتين هما : الادراك ، والاشتهاء . Perception et Appétition .

فالأحاد إدراك ، إنه يدرك نفسه ويدرك الكون كله . إن الكل في ترابط بعض مع بعض ولهذا فإن كل شيء يمثل هو في ارتباط مع سائر الأشياء في الكون ؛ إما مباشرة أو على نحو غير مباشر ، الحاضرة منها والماضية . ولهذا فإن الأحاد « نظرة إلى العالم » وهو عالم أصغر microcosme ينطوي على العالم الأكبر macrocosme وبالجملة فإن الأحاد « إله صغير » . ومن ناحية أخرى فإن الأحاد اشتهاه appétition أعني أن في الأحاد نزوعاً إلى الانتقال من الادراكات التي حصلها إلى الادراكات التي لم يحصلها بعد . وهذا النزوع يسود كل الحساسة . ووجود هذا الاشتهاه هو الذي يفسّر اللذات والآلام ، والشهوات والوجدانات . وهذا أيضاً المحرك الأول للإرادة ،

تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف ، « (فن التركيب » ٦٤ ، نشرة جيهرت ج ٤ ص ٦٤ - ٦٥) . وهذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الانسانية . فكما أن الكلمات والجمل في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية ، فكذلك الفكر الانساني مؤلف من حدود بسيطة غير قابلة للتعريف .

والخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود البسيطة برموز رياضية . فلو استطاع الانسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز ، فإنه سيظهر حينئذٍ منطق استنباطي للاكتشاف ، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها ، بل وايضاً لاكتشاف حقائق جديدة .

لكن ليبتس لم يتصور أن كل الحقائق يمكن اكتشافها بالاستنباط القبلي a priori ، لأن ثمّ صنفاً من الحقائق يؤخذ من واقع حوادث التاريخ ، ولا يستنبط قبلياً ، مثل كون اوغسطس كان امبراطوراً رومانياً ، أو كون المسيح ولد في بيت لحم . كذلك توجد قضايا كلية لا يعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء .

وهكذا طمح ليبتس إلى إيجاد علم كلي ، من فروعه المنطق والرياضيات . وما النظام الاستنباطي في المنطق والرياضيات إلا شاهد على الانسجام الكلي في الكون ، إذ هو الذي يسمح بالقيام بهذا الاستنباط المتحقق في المنطق وفي الرياضيات .

ونظرتة إلى تاريخ الفلسفة متأثرة بفكرة الانسجام الكلي . إذ هو يرى أن المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة تؤلف وحدة منسجمة ، كل ما هنالك أن بعضها منها يؤكد جانباً دون سائر الجوانب . لكن كل المذاهب الفلسفية تحتوي على جانب من الحقيقة . لهذا كان يعتقد أن المذاهب الفلسفية على صواب في غالبية ما تؤكد ، وعلى خطأ في معظم ما تنفيه . ويضرب شاهداً على ذلك مذهب الميكانيكيين : فإنهم مصيبون في قولهم بوجود علل فاعلية ميكانيكية ، لكنهم مخطئون في إنكارهم لكون هذه العلل الميكانيكية تخدم أغراضاً ومقاصد معلومة ، أي غايات . فثم حقيقة إذن في المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على السواء .

٢ - الأحاديات أو الذرات اللامادية :
تدل التجربة على أن هاهنا مركبات . وما دام هاهنا

وأعلى منها الأحداث الخاصة بالنبات . وأعلى من هذه تلك الخاصة بالحيوان . وفي أحداث الحيوان تبدأ الإدراكات في الوعي بذاتها ؛ ومعها الذاكرة . والذاكرة تمكن من استنتاج شبيه باستنتاج العقل ، مثال ذلك : حين نلوح للكلب بعضاً فإنه ينبع ويهرب ، وليس ذلك لأن لديه عقلاً ، وإنما لأن منظر العصا ذكره بالضربات التي تلقاها من قبل . وليبنتس يقول عن أحداث الحيوان إنها « نفوس » *âmes* .

وفوق هذه النفوس توجد الأرواح *Esprits* . وفي الروح يوجد : ادراك لا واع ، وشعور واع ، وذكرة . كذلك يوجد في كل روح - على هيئة كمون - عقل . والعقل فينا هو في البداية استعداد لا شعوري للتفكير كما لو كنا نقرّ بمبدأ (عدم) التناقض وبمبدأ العلة الكافية وكما لو كانا كليين وضروريين .

٣ - نظرية المعرفة :

وهنا نصل إلى نظرية المعرفة عند ليبنتس . يرى ليبنتس أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بصفيتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم ، محكم الترابط ، برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . لكن التجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بحقائق كلية وضرورية ، لأنها لا تقدم إلينا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوال مفردة جزئية . والاستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا غير التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ثم إن مبادئ المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة على سبيل الإمكان . *virtuel* لا بالفعل .

ولقد فرّق ليبنتس بوضوح بين الإمكان *Möglichkeit* وبين الواقع *wirklichkeit* . فالممكن هو التصور الخيالي من التناقض ، وله مكانة - بوصفه ماهية *essentia* - في روح الله . والعلاقات بين التصورات الممكنة تتحدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبر عنها في أحكام ضرورية ضرورية مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبنتس باسم « حقائق العقل » *vérités de raison* والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأولها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرة بالعيان دون برهان . وإليها تردّ كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

لأن الإرادة هي الشهوة مستضيئة بالعقل .

على أن الاشتهاء مشمول في الادراك ، ذلك لأن الاشتهاء ما هو إلا الجهد الذي تبذله الادراكات الغامضة المختلطة كيما تصير واضحة متميزة . إنه المجهود الذي يبذله « الإله الصغير » (= الذرة) كيما يقترب من « الإله الكبير » .

تلك هي نظرية ليبنتس المشهورة في الأحداث *mon-ades* . لكن ما تلبث الاعتراضات أن تثور ضدها .

وأولها هو : إذا أمكن تصور أن الانسان أحاد مزود بالادراك والاشتهاء ، فكيف يمكن تصور ذلك بالنسبة إلى الحيوان والنبات والمعادن؟! وهل يمكن أن نتصور الحجر مؤلفاً من أحداث تدرك وتنتهي؟!

وللجواب عن هذا الاعتراض يسوق ليبنتس الشواهد التالية : إذا شاهدنا غابة في بداية الربيع فلننا نجدتها جرداء تماماً ، لكننا لو شاهدناها بعد شهر وجدناها خضراء تماماً ، مع أنه لا بد أن يكون هناك بضع ورقات قد نبتت في أوائل الربيع لكننا لم نشاهدها ، فلما نبتت كل الأوراق بعد شهر استطعنا مشاهدة الغابة خضراء . - ومثل آخر : الأمواج حين ترتطم بالشاطئ تحدث ضوضاء ، لكننا لا ندرك صوت قطرتين من الماء لتلتقيان ، مع أنها لا بد قد نجم عن اصطدامهما صوت مهما يكن خفياً فهو صوت على كل حال . ومعنى هذين المثلين أن كل جزء في علة كبيرة يشارك في إحداث المعلول . وهذا يفضي بليبنتس إلى تقرير وجود « إدراكات صغيرة » إلى جانب « الادراكات الكبيرة » وتبعاً لذلك يضع ليبنتس ترتيباً تصاعدياً في الأحداث : من أدناها إلى أعلاها ، أعني أن للأحداث درجات متصاعدة من أدناها إلى أعلاها .

والاحداث الدنيا مزودة بإدراك واشتهاء مثلما نحن مزودون بهما . لكن إدراكاتها واشتهاؤها هي « إدراكات صغيرة » و « اشتهائات صغيرة » . إن حال هذه الأحداث الدنيا شبيهة بحال انسان نائم نوماً عميقاً ، أو حال انسان دائع بسبب دورانه حول نفسه لمدة طويلة وبشدة . إن هذه الأحداث الدنيا هي مجرد « نقط قوى » *Points de force* ، وقوى نشطة متجهة ؛ وكلها تنفذ وتموت ، ولكن على نحو غامض . ويسميتها ليبنتس : « انطلاشيات » (= كمالات) أولية « *entéléchies premières* » وهي تناظر ما نسميه باسم المواد اللاعضوية .

التصورات والماهيات *essentiae* لا بالموجودات *existentiae* على أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعيتها وكما لها . والله يختار من بين عددٍ من العوالم الممكنة أحسنها ، ويرز إلى الوجود - من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة - تلك التي تكون ممكنة في خير عالم . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن *principe de meilleur* أو مبدأ الملاءمة - *principe de Convenance*

إنها ممتدة ، ويحد بعضها بعضاً وتتغير أماكنها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فنصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلا في الموضع الذي تشغله والذي يسمح لها بالثقل . حيث نحصّل على فكرة نظام مجرد . وهذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض لكن هذا المكان المحض ليس معطى في أية تجربة وإنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته . . . وبعد صنع هذه الفكرة نحدّد خصائصه . والعالم الممتد ، على نحو ما ندركه ، يختلف تماماً عن هذا المكان الهندسي المجرد .

والشيء نفسه يقال عن الزمان ، فإنه « ترتيب الظواهر المتوالية » . ونحن لا ندرك أبداً زماناً خالياً خلواً تاماً ، وتواليًا للتحولات متجانسة وإنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع . ولا يمكننا أن نتصور زماناً محضاً إلا استبعادنا - بالتجريد - ما فيها من عينية ، قاصرين النظر على مجرد تواليها .

وحركة المتحرك الهندسي في المكان والزمان ليست أكثر حقيقة من المكان المجرد أو الزمان المحض ، ذلك أن ما يعطى لنا في التجربة هو فقط الموضوع العيني الكائن بين موضوعات أخرى في مدة محدودة وعينية .

أما إدراكنا للعالم الخارجي فليس إلّا حلماً محكم الترابط ، راسخ الأساس . وخصائية الحلم هي أنه مجموع من الصور الذاتية التي لا توجد إلا في عقلنا وبواسطة عقلنا ومن أجل عقلنا . لكن صور الأحلام يعوزها القوام ، فهي مهلهلة مشتتة ممزقة غير مترابطة . بيد أن إدراكنا للعالم الخارجي لا يتألف من مادة تختلف عن مادة الأحلام ، إنه مؤلف من احساسات وصور نخطئ ففظنها حقائق . وإنما ما يميز إدراك العالم الخارجي عن الحلم هو أن صور إدراك العالم الخارجي مترابطة بعضها مع بعض .

وهي ليست مترابطة فقط ، بل ومؤسسة أيضاً ، بمعنى أن لها مناهراً حقيقياً بالفعل .

وإدراكاتنا تربنا عالماً مادياً ممتداً ، مكسوّاً بكميات متعددة : من ألوان ، وروائح ، الخ . ، وهو عالم قائم في مكان وجارٍ في زمان . لكننا قلنا إنه لا يوجد غير أحداث لا مادية لا توجد في مكان ولا في زمان فكيف نوفق بين هذين التصويرين ؟ .

يقول ليبنتس إنه يوجد توافق تام بين هذين العالمين :

وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية *principium rationis sufficientis* وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفس الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن ، إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قليلاً على الوقائع . وهذه الأحكام لا تنصف بصفة الضرورة المطلقة . وافترض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أي تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها ليبنتس باسم « حقائق الواقع » *verités de fait* ، أو حقائق فزيائية ، أو - لأنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة - حقائق ممكنة .

ولم يميز ليبنتس بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . فالسؤال عن العلة الكافية لحادث ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيز الممكن إلى حيز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي ، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصورة هي الأخرى بحسب « مبدأ الأحسن » ومستنبطة منه .

٤ - المكان والزمان والعالم المادي :

الكون إذن - في نظر ليبنتس - مؤلف من أحداث لا مادية . فكيف نتصور إذن المكان والزمان والمادة والحركات فيه ؟ .

أما المكان فيقول عنه ليبنتس إنه « ترتيب الظواهر الموجودة معاً » فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحسّ

في الجسم ومن الجسم في النفس ، ومن الروح في النفس ، الخ .

فكيف يفسّر ليبتس هذه الظاهرة ؟ .

٥ - الانسجام الأزلي :

إنه يفسّرها بما يسمّيه باسم « الانسجام الأزلي » . وهي نظرية كان فخوراً بها إلى درجة أنه كان يوقع على مؤلفاته هكذا « مؤلف الانسجام الأزلي » .

إن الله ليس ساعاتياً رديئاً ، كما تخيل ذلك مالبرانش ، بل هو ساعاتي حصيف ماهر . وثمّ طريقة لصنع ساعتين يدلّان على الزمن في وقت واحد معاً . وتلك الطريقة هي إجابة صنعها ، وإطلاقها في نفس الآن ، وترك جهازهما يعملان وحدهما بعد ذلك . وتلك الطريقة هي التي اتبعها الله - هذا الفنان المنقطع النظر - ابتغاء مجده :

فمنذ اللحظة الأولى للخلق وضع في كل أحاد - على سبيل الإمكان - كل الادراكات التي سيقوم بها كل أحاد . لكنه خلق كل أحاد بحيث يكون غمّ كل أحاد - على الرغم من أنه يتم مستقلاً عن غمّ غيره - مناظراً تماماً لنمو الآخر في كل لحظة . فإدراكنا لا تأتي إذن من خارج ، بل تتبثق كالنبوع الحيّ الدافق ، من باطننا ، لكن كلّ حالة : أ ، ب ، ج ، د ، الخ خاصة بأبي أحاد قد هيئت وقدّرت لتمثل الأحوال : أ ، ب ، ج ، د ، الخ الخاصة بسائر الأحداث كلها . ومن هنا جاء الانسجام الكامل بين كل الادراكات . فعلاً هذه منضدة أمامي أراها كما تراها أنت تماماً . لكن اتفاق رؤية كليتنا لم يجرى - في نظر ليبتس - من كوننا نشاهد نفس المنضدة ، وإنما : (١) أولاً لأنني منذ بداية الكون قد هيئت كيما أرى هذه المنضدة في هذه اللحظة على هذا الشكل الذي أراها عليه الآن ؛ (٢) وثانياً لأنك كنت قد هيئت منذ بداية الكون أن ترى نفس المنضدة في نفس اللحظة على هذا الشكل نفسه . ومن هنا جاء الاتفاق بين رؤية كل واحد منا .

وهذا هو الذي يفسّر ما يبدو لنا من أن الأحداث يفعل بعضها في بعض . وإن كانت في الواقع لا تستطيع ذلك . وهذا أيضاً هو ما يفسّر ما يبدو من تأثير النفس في الجسم أو للجسم في النفس . إن تفسير ذلك هو :

(١) أن ها هنا انسجاماً أزلياً بين الأحداث التي تؤلف الجسم - وهي أحداث من الدرجة الدنيا - وبين الأحداث

العالم المادي الممتد ، وعالم الأحداث اللامادية ؛ وما أولها إلا رمز للثاني وظلّ له .

وتم مشكلة أخرى هي : كيف يحدث اتصال بين الجواهر الفردة هذه بعضها وبعض ؟

نحن هنا بإزاء مشكلة قديمة قدم الفلسفة المثنوية ، أي القائلة بجوهر مادي وآخر روحي . وقد زادها حدة موقف ديكارت حين ردّ الجوهر المادي إلى مجرد الامتداد ، ونعت الجوهر الروحي بأنه لا مادي محض . لكنه لاحظ أن الجسم يفعل في النفس عند الاحساس ، والنفس تفعل في الجسم عند الفعل الإرادي . ولتفسير هذا جعل مركز النفس هو في الغدّة الصنوبرية التي كانت معلقة في وسط المخ ، وحركاتها تترجم في النفس إلى إدراكات ، وتترجم في الجسم إلى انقباضات عضلية . لكن بقي على ديكارت أن يفسّر كيف أن حركة الغدّة الصنوبرية تظهر في الشعور إدراكات ، وكيف أن قرار الإرادة يستثير حركات الغدّة الصنوبرية ، وما يتلو ذلك من أفعال . لكن ديكارت لم يفلح في ذلك .

فجاء مالبرانش وفسّر ذلك بما سماه العلل الافتراضية (انظر مادة : مالبرانش) .

واتخذ اسپينوز موقفاً جذرياً بأن ألغى المثنوية ، وقال بجوهر واحد له صفتان : الامتداد والفكر .

ولم يرض ليبتس عن كلا التفسيرين . ونظر إلى الأمر نظرة مختلفة تماماً : إن كل أحاد وحدة بسيطة كل البساطة ، ولا توجد فيه أية أجزاء . فمن المستحيل إذن أن تفعل الأحداث من الخارج بعضها في بعض ، لأن الفعل من خارج لا يمكن أن يقوم إلا في الجمع ، أو الطرح أو الانتقال بين أجزاء ، لكن لا توجد - كما قلنا - في الأحداث أية أجزاء . إذن لا يمكن أي أحاد أن يفعل من خارج في أحاد آخر . « إن الأحداث ليس لها نوافذ يمكن منها أن يدخل أي شيء أو أن يخرج » .

ومع ذلك يبدو أن الأحداث يفعل بعضها في البعض الآخر ، كما يشاهد مثلاً في ظاهرة الإدراك . فكل أحاد يبدو أنه يدرك ليس فقط بعض الأحداث الأخرى ، بل يدرك كل الأحداث ، بل يدرك الكون كله ، كما قلنا من قبل . وفي جسم الحيوان وفي جسم الإنسان توجد أحداث دنيا تؤلف الجسم ، وأحداث عليا تؤلف النفس ، وأحداث أعلى من كليهما تؤلف الروح . ومن الواضح أن ثمّ تأثيراً من النفس

التي تؤلف النفس ، وهي أحداث من درجة أعلى .

٢) ولأن هذا الانسجام يرمز إليه بالتحويلات التي تحدث في كل لحظة في المظهر الذي يتجلى عليه جسمي في الإدراك .

وعلى هذا النحو تصور ليبتس أنه حل ، على نحو رائع ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة امكان الاتصال بين النفس والجسم ، ومشكلته هو في كيفية الاتصال بين الأحداث وهي عنده تؤلف عوالم مستقلة تماماً بعضها عن بعض .

٦ - الحرية والشر في الكون :

لكن ألا تؤدي نظرية الانسجام الأزلي هذه إلى إنكار الحرية ، وبالتالي المسؤولية؟ وكيف نفسر وجود الشر في العالم؟ السنا مضطرين إلى نسبته إلى الله؟ .

إن عقل الله يتصور منذ الأزل عدداً من الأشياء : أولاً كل أنماط الأشياء الممكنة التي تتحقق أو يمكن أن تتحقق ، تلك الأنماط التي سماها أفلاطون باسم « الصور »؛ وثانياً كل الأفراد التي يمكن أن تخلق دون أن ينجم عن هذا تناقض ؛ وثالثاً كل مجموعات الأفراد التي هي عوالم ممكنة ، ورابعاً وأخيراً سلسلة الحقائق السردية ، والحقائق النظرية والعلمية والعملية . فهذه كلها هي موضوع تصور العقل الإلهي منذ الأزل .

وإرادة الله تمر بحالتين لا يمكن تمييزهما إلا بالتجريد ، وهما : (١) الإرادة السابقة ، (٢) الإرادة التالية . وإرادة الله السابقة متجهة نحو الخير المطلق وهذا الخير كان الله سيحققه لو لم يكن قد تحقق بمجرد كون الله موجوداً . لكن لما كان الله لا يمكن أن يريد أن يوجد نفسه من جديد لأنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ، فإن قراراً واحداً هو الذي يليق بالله ألا وهو : أن يختار ، من بين العوالم الممكنة التي يتصورها عقله ، أحسنها .

وهذا هو ما يفعله الله بإرادته التالية . إن كل الممكنات تطمح إلى الوجود نظراً لما فيها من كمال . إن الله يسمح لأحسن هذه العوالم الممكنة بالانتقال من الامكان إلى الوجود ، كما يسمح الهويس للهاء بالجران . وفي هذا يقوم مبدأ التفاؤل عند ليبتس .

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن ، فكيف

نفسر إذن وجود الشر وهو سائد فيه ؟ .

ويجب ليبتس عن هذا السؤال العويص الذي طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه : الشر الميتافيزيقي ، والشر الفزيائي ، والشر الأخلاقي .

أما الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق . إنه شر لم يكن في وسع الله أن يتلافاه ، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله ، وإلا لانتفى التمييز والفارق بين المخلوق والخالق . إن خاصية المخلوق هي أنه ليس الله فكيف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله !! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص .

أما الشر الفزيائي فهو الألم بكل أشكاله . ويفسر ليبتس وجوده بأن الله لم يرد ، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات . فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحقق البعض الآخر . ومن هنا كان من الضروري ، في بعض الأحوال ، من أجل إيجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر . فمثلاً : كيف نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم تحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لا بد لله من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة . ثم إن الله عادل ، والعدل يقتضي عقاب الأشرار . ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب عن الخطايا والذنوب .

بقي الشر الأخلاقي ، وهو الخطيئة بكل درجاتها . ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها ، لأن الله حرم ارتكاب الخطايا . كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها ، ذلك لأنه يجعل من الواجب علينا أن نتجنبها . فلم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا نجد أنفسنا في بعض الأحوال مقسورين على الاختيار بين خطيئتين : مثال ذلك : طيب يجد نفسه مرغماً إما على الكذب على المريض إنقاذاً لحياته ، أو أن يصدق القول فيكشف له عن خطورة مرضه مما قد يؤدي إلى موته . في مثل هذا الموقف لا يوجد غير قاعدة واحدة : اختر أهون الشرين . فلنقل أيضاً إن الله كان بين شرين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية

إنسان فيه ما يفعله كما يفعله وفقاً لخلقهِ وبدافع من تأملاته . لكن هذه الضرورة ليست رياضية ولا ميتافيزيقية ، بل أخلاقية فقط . وفقط بالقدر الذي هو به خير فإن العالم هو ما هو عليه . والله ، باختياره لعالم يرى فيه الخاطئ حراً في ارتكاب الخطيئة ، فإنه لا يغير حرية فعله . ولهذا يبقى الخاطئ خاطئاً أمام الله .

لكن هذا الحل الذي قدّمه ليبتس لمشكلة حرية الإرادة الإنسانية لا تقنع أحداً . ذلك أنه حدّ الحرية حدّاً يجعلها تتكافأ تقريباً مع التعيّن ، مع أن المعنى الصحيح للحرية هو ذلك الذي وضعه ديكرت وهو أنها « القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء » . لكن ليبتس لو كان قد عزّب الحرية ، هذا التعريف ، لنناقض نظريته الأساسية ، أعني الانسجام الأزلي ، وقد كان ، كما رأينا ، معترّاً بها كل الاعتزاز . ولهذا ينبغي عليه برترند رسل هذا الموقف ويهتمه بترضي رجال الدين . لكن هذه التهمة ظالمة ، والأحرى أن نقول إنه لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك ، وإلا لنناقض نظريته هذه الأساسية .

٧ - آراؤه في السياسة :

عاش ليبتس في عصر مليء بالحروب في أوروبا ، وقد شاهد عن قرب ما أدت إليه هذه الحروب من خراب وشقاء للفائحين والمفتوحين على السواء . ولهذا نادى بوقف الحروب بين الدول ، خصوصاً دول أوروبا المسيحية فقال : « إن الحروب بين المسيحيين (أي في أوروبا) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى اقتطاع أجزاء ضئيلة جداً من الأرض . . . إذ التجربة تدل على أن كل زيادة في القدرة تزيد فوراً في الخارج عدم الثقة والمؤامرات . ويلزم عن هذا أن كل ملك يطمح إلى عظام الأمور ينبغي عليه أن يتجنب قدر الامكان نوعاً من زيادة قوته لأن التقدم على هذا النحو معناه أن يضع على نفسه حدوداً » . ويقرر في موضع آخر : « إن الرغبة في أن يخضع المرء - بقوة السلاح - أمماً متحضرة وفي الوقت نفسه محاربة ومولعة بالحرية كما هو شأن معظم الأمم الأوروبية - هذا الأمر هو ليس فقط كفرة بل وأيضاً جنونا » .

ويوجه أنظار الحكام في أوروبا إلى أن الحروب البرية صارت عقيمة ، ويدعوهم إلى الالتفات إلى الحروب البحرية ، وهو يقصد الحروب فيها وراء البحار طمعاً في الاستيلاء على مستعمرات خارج أوروبا ! فهو إذن لا يدين

بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم يمكن . ولقد اختار الله أهون الشرين : وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة .

لكن ها هنا مشكلة أخرى هي نتيجة ضرورية لهذا التفسير الذي أدلى به ليبتس . إنه بهذا يعزو حدوث الخطيئة إلى الله نفسه . فكيف يعاقب الإنسان إذن عليها ، وفاعلها هو الباري ؟ .

هنا وينبغي أن يلاحظ أن ليبتس يرفض أن ينسب إلى الإنسان وإلى الله صفة الحرية ، أي « القدرة على توكيد أو نفي شيء معين على السواء » . لأن الاقرار بمثل هذه القدرة يؤدي إلى انكار المبدأين الرئيسيين للعقل وهما : مبدأ (عدم) التناقض ، ومبدأ العلة الكافية . فهذا المبدأ الثاني يقرر أنه لا يوجد شيء بدون علة وجود فاعلة وغائية . ولهذا لا يمكن أي فعل إنساني أو إلهي أن يكون معيناً بعلة . وفيما يتعلق بالإنسان بخاصة فإن أفعاله ، في بعض الظروف المعينة ، تتعين بخلقهِ ، والله قد وهبه هذا الخلق من أجل غاية معلومة . ولهذا فإن حرية الإرادة وهم .

لكن ليس معنى هذا أن نذهب إلى ما ذهب إليه اسپينوزا الذي أكد وجود ضرورة رياضية في كل ما يحدث في الكون .

أما موقف ليبتس فيتلخص في هذه العبارة : « في الفعل الارادي الدوافع تُحِيل دون ضرورة » .

أما قوله إن « الدوافع تحيل » فمعناه أنه بقدر ما يعين العقل في الفعل - الإنساني أو الإلهي على السواء - ويتأمل في امكان تنفيذه والوسائل المؤدية إلى تنفيذه والنتائج القريبة والبعيدة الناجمة عنه : أقول : بهذا القدر فإن الإرادة تتجه إلى تنفيذه أو إلى الامتناع منه . فتميل إلى ما يجلب الخير أو المنفعة ، وتتجنب ما يؤدي إلى الشر أو الضرر .

لكن إذا كانت الدوافع تُحِيل الإرادة ، فإنها لا تفسرها بالضرورة على اتجاه بعينه . إنها لا تفسرها إلا في حالة واحدة وهي حينها يكون من المستحيل منطقياً أن تتخذ قراراً مختلفاً عن قرارها . وهذا لا يحدث إلا إذا كان وجود عالم مختلف عن العالم الموجود يتضمن تناقضاً . ولكن هذه القضية - ذات الطابع الاسبينوزي - لا يمكن قبولها . صحيح أن ثَمَّ نوعاً من الضرورة في أن يكون هذا العالم كما هو عليه وأن يفعل كل

بالمعاهدات كما يلعب الأطفال بالجوز ، وكيف أن كل سلام هش ، وما هو إلا فترة استراحة قصيرة يتفق عليها المصارعون للراحة قليلاً ابتغاء استئناف الصراع على نحو أشد وحشية .

ثبت مؤلفاته بحسب الترتيب التاريخي

- 1684: Meditationes de Cognitione, veritate et ideis.
 1686 - 90: De vera methodo philosophiae et theologiae.
 - 1691: Si l'essence des corps consiste das l'étendue.
 1693: De notionibus juris et iustitiae
 1694: De Primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.
 1696: Système nouveau de la nature et de la communication des substances.
 1696: Von Nutzen der Vernunftkunst oder Logik.- von der Glückseligkeit.
 1698: Historia et Commendatio linguae Charactericae.
 - De ipsa natura sive de vi insita actionibus que creaturarum
 1704: Nouveaux Essais sur l'entendement humain.
 1705: Considérations sur le principe de vie.
 1706- 16: Lettres au P. des Bosses.
 1710: Commentatio de anima brutarum
 1710: De libertate.- De la Sagesse.- Essais de Théodicée.
 1714: La Monadologie- Principes de la nature et de la grâce.
 1716: Correspondance avec Clarke

نشرات مؤلفاته

- Raspe: Oeuvres Philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz, 1763.
 - Dutens: G.W. Leibnizii opera omnia, 1767.
 - E. Erdmann: G.W. Leibnizii opera omnia, 1840.
 - C.I. Gerhardt Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, 7 Bände, Berlin, 1875- 90.
 لا تزال حتى اليوم أكمل طبعة.
 - Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, 1857.
 - O. Klopp: Die Werke von Leibniz, 1866.
 - P. Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz, 1900.

ومنذ سنة ١٩٢٣ تقوم الأكاديمية البروسية للعلوم في برلين بإصدار نشرة نقدية لكل مؤلفات ليبتس بإشراف Reichel ويتوقع أن تتم في أربعين مجلداً. ظهر المجلد الأول

الحرب بما هي حرب للغزو والتوسع ، بل الحرب بين المسيحيين في أوروبا فقط ! ومن هنا رأيته يقدم إلى لويس الرابع عشر مشروعاً لغزو مصر والقضاء على الامبراطورية العثمانية، وهو يرمي بهذا إلى صرف الحرب عن أوروبا ، ووقف الحرب بين المسيحيين ، وتوجههم إلى محاربة غير المسيحيين .

لكن كان وراء هذا الموقف دافع قومي أيضاً ربما كان هو الأقوى ، وذلك هو صرف لويس الرابع عشر عن الطمع في الأراضي الألمانية. وقد أوضح موقفه هذا في رسالة حررها في سنة ١٧٨٤ بعنوان : «استشارة تتعلق بالحرب أو التفاهم مع فرنسا». وهو في هذه الاستشارة يميل إلى الحرب ، وذلك « لأننا كلما تنازلنا وتساهلنا مع فرنسا ، ازدادت مطالبها منا ؛ إن طمعها لا يشبعه شيء ، ووقاحتها تزداد كلما ظفرت بنجاحات. وإذا نجحت هذه المرة ، فلنأبى لن تبقى على شيء ، ولن تشعر بأي اعتبار تجاه أي شيء ؛ ولن يكون أحد في أمان ، وبمناسبة أتفه الأمور سنثير ضجة لا تحتمل ومتاعب شديدة لجاراتها ، وستستولي على كل ما تشتهي».

وإذن كان ليبتس وطنياً متحمساً لبلاده ألمانيا ، وسياسياً واقعياً. ولهذا نراه يسخر سخرية مرة من الفرنسيين الذين يدعون- في الظاهر والقول- إلى السلام ، فيقول : « حينها يعظ الفرنسيون بالسلام ، فإن موعظتهم تشبه موعظة الثعلب في جمع من الدجاج وهو في طريقه إلى الحج إلى شانت يعقوب وقد أعلن عفواً عاماً بين كل الحيوان . وليتكلموا ما طاب لهم الكلام عن السلام الدائم وهم الذين لا يفهمون منه غير الاستعباد العام على طريقة الأتراك ».

وتظهر نزعة السياسية الواقعية على نحو أوضح في المشروع الذي قام به في سنة ١٦٩٢ لنشر « قانون دولي عام دبلوماسي » Codex Juris gentium diplomaticus وهو مجموعة ضخمة تحتوي على نصوص أهم المعاهدات التي عقدت خلال القرون الخمسة السابقة ، وعلى كثير من الوثائق الدولية : موافيق تتعلق بالحدود بين الدول أو المقاطعات ، موافيق تجارية ، عقود زواج بين الملوك والأمراء ، وصايا ، الخ . وكل هذه النصوص والاتفاقات والمعقودات والبروتوكولات تكشف عن « التاريخ الصغير » إلى جانب « التاريخ الكبير » ، ويقصد « بالتاريخ الصغير » أخبار المطامع غير المعلنة ، والرشاوى التي دفعت للقائمين بالمفاوضات بين الدول ، ودور النساء في عقد الموائيق أو الاتفاقات ، الخ . وفيها شاهد الملوك والأمراء وهم يلعبون

The Hague, 1953.

- Huber, K. Leibniz. Munich, 1951.
- Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.
-
- Jalabert, J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947.
- Joseph, H.W.B. Lectures on the Philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.
- Kabitz, W. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.
- Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.
- Mackie, J.M. Life of Godfrey William Von Leibniz. Boston, 1845.
- Matzat, H. L. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.
- Merz, J. T. Leibniz. Edinburg and London, 1884; reprinted New York, 1948.
- Meyer, R.W. Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution, translated by J.P. Stern. Cambridge, 1952.
- Moureau, J. L'univers leibnizien. Paris, 1956.
- Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.
- Piat, C. Leibniz, Paris, 1915.
- Politella, J. Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.
- Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. (2nd edition).
- Russell, L.J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in Philosophy, 1936).
- Saw, R.L. Leibniz. Penguin Books, 1954.
- Schmalenbach, H. Leibniz. Munich, 1921.
- Stammler, G. Leibniz. Munich, 1930.
- Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.
- There are several collections of essays on Leibniz; for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1946). Leibniz Zu Seinem 300. Geburtstags 1646- 1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and Beiträge zur Leibnizforschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

منها سنة ١٩٢٣ وتوالى صدورها حتى الآن.

- L. Couturat: Opusculs et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903.
- G. Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits 2 Vols., Paris, 1948.
- P. Schrecker: G. W. Leibniz, Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669- 1704), Paris, 1935.

مراجع

Studies

- Barber, W.H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670- 1760. Oxford, 1955.
- Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux textes inédits. Paris, 1909.
- Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.
- Boehm, A. Le «Vinculum Substantiale» chez Leibniz. Ses origines historiques. Paris, 1938.
- Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris, 1951.
- Carr, H.W. Leibniz. London, 1929.
- Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
- Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.
- Davillé, L. Leibniz historien. Paris, 1909.
- Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz: Heidelberg, 1920 (5 th edition).
- Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4 th edition).
- Funke, G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.
- Getberg, B. Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz, Paris, 1937.
- Grua, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.
- Gueroult, M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
- Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leibniz. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).
- Guitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.
- Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade.

لغيفي بريل

Lucien Lévy - Bruhl

علم اجتماع ومؤرخ للفلسفة .

ولد في باريس في ١٠ أبريل سنة ١٨٥٧ من أسرة يهودية أصلها من مدينة متهيس Metz في الألزاس . وتعلم في ليسيه شارلمان حيث برّز في الدراسة ونال جوائز في مسابقات المدارس الثانوية في فرنسا . وتردد في اختيار مهنة المستقبل : بين أن يكون من رجال الفلسفة ، أو رئيساً لأوركستر ، وقد ظل طوال حياته يهتم بالموسيقى . لكنه اختار الفلسفة ودخل في مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٦ . وبعد الحصول على الليسانس في الفلسفة ، حصل على اجازة التدريس (الاجريجاسيون) في الفلسفة في سنة ١٨٧٩ ، وتلمذ على جول لاشلييه أثناء مقامه في مدرسة المعلمين العليا .

وعين مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية في پواتييه (١٨٧٩ - ١٨٨٢) ، ثم في اينان (٨٨٢ - ١٨٨٣) . وفي سنة ١٨٨٤ حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون . وكانت رسالته الرئيسية عن فكرة المسؤولية ، ورسالته الصغرى (اللاتينية) بعنوان : « رأي سنكا Seneca في الله » . وعين مدرساً في ليسيه لوي لوجران (١٨٨٣ - ١٨٩٥) . ثم عين في سلك التدريس العالي : فصار مدرساً بديلاً في مدرسة المعلمين العليا . وفي سنة ١٨٩٦ عين مدرساً في قسم الفلسفة بالسوربون وتدرج في هيئة التدريس فيها حتى صار أستاذاً ذاكرسي لتاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤ . وفي الوقت نفسه ظل يلقي محاضرات في المدرسة الحرة للعلوم السياسية وكان مؤسسها ، بوغمي Bout-my قد كلفه منذ سنة ١٨٨٦ بالقاء دروس في تاريخ الأفكار السياسية والروح العامة في ألمانيا منذ سنة ١٨١٥ .

لكنه وهو في السوربون لم يكن يسجل محاضراته كتابة ، بل كان يلقي دروسه بدون شيء مكتوب ، ومن هنا ضاعت هذه المحاضرات كلاماً شفويّاً . ولم يبق لنا شيء من محاضراته عن هيوم وشوبنهاور ؛ ودروسه عن ديكارت لم يبق منها إلا ذكرى أهاب بها تلميذه اتين ميسون (في « المجلة الفلسفية » عدد اكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٥٧ ص ٤٣٢ - ٤٥١) . لكنه استخرج مما أعدّه لمحاضراته في السوربون كتابين أحدهما في فلسفة ياكوبي Jacobi والثاني في فلسفة اوجيست كونت . ومن دروسه في المدرسة الحرة للعلوم السياسية استخرج كتاباً

بعنوان : « ألمانيا منذ ليبنتس » .

لكنه في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، وتحت تأثير صداقته مع دوركهيم ، اهتم لغيفي بريل بالأخلاق وعلم الاجتماع . وقام بأبحاث شخصية في هذا المجال ، كانت ثمارها كتابين أحدثا دويّاً لدى ظهورهما ، وهما : « الأخلاق وعلم الآيين » ، ثم « الوظائف العقلية في الجماعات الدنيا » .

وكان كثير الاهتمام بالسياسة ، النظرية والعملية على السواء . فشارك في الدفاع عن الضابط دريفوس ، وكان دريفوس متزوجاً من إحدى قريبات لغيفي بريل . وكان أيضاً وثيق العلاقة مع جان جورس ولوسيان هر Herr الاشتراكيين ، ولم ينحرف انتباهه إلى الاشتراكية .

وفي سنة ١٩١٧ تولى رئاسة تحرير « المجلة الفلسفية » التي أنشأها ريبو Ribot . وفي نفس السنة صار عضواً في معهد فرنسا إذ اختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشأ « معهد الانثولوجيا » (علم الاجناس) واستعان في ادارته ببول ريفيه Paul Rivet ومارسل موس Marcel Mauss .

ولما بلغ السبعين في سنة ١٩٢٧ تقاعد بوصفه أستاذاً لتاريخ الفلسفة الحديثة في السوربون .

وفي سنة ١٩٣٢ تولى رئاسة لجان الامتحانات في مصر وفلسطين وسوريا .

وتوفي لغيفي بريل في ١٣ مارس سنة ١٩٣٩ .

آراؤه الفلسفية

أهم آراء لغيفي بريل الفلسفية تتناول الأخلاق والعقلية البدائية .

أ) أما في الأخلاق فقد أصدر في سنة ١٩٠٣ كتاباً صغيراً بعنوان : « الأخلاق وعلم الآيين » حاول فيه بيان استحالة وعدم جدوى كل الأخلاق النظرية ، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعاً علمياً (مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا ، وتلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع) ، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور . فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه

٣ - « النفس البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٧)

وفي هذه الكتب انتهى ليفى بريل إلى النتائج التالية :

١ - على عكس فريزر وتيلر Taylor وأمثالها ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتمددين ، والفارق هو في استعمال البدائي لها على نحو خاطئ نتيجة لقصور معارفه - يرى ليفى بريل أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية المتمددين ، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي ، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة . فالوظائف العقلية عند البدائي غيرها تماماً عند المتمددين ، ولا ترجع إلى غلط واحد . إن البدائي لا يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتمددين . والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعية خاصة . وفي سبيل إيضاح هذا الرأي درس ليفى بريل الجماعات الأبعد عنا في طرائق البرهنة والتفكير ، أعني تلك التي تتميز بالافتقار إلى التجريد والتصورات العقلية ، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة . وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأجناس ، وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديار هذه المجتمعات . وقد أخذ عليه اجتماعيون ، مثل Evans Pritchard الذي درس خصوصاً قبائل النوير والبنجة في السودان - أن الرحالة والمبشرين إنما سجلوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريباً ، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة ، وبهذا بالغوا في إبراز الفارق بينهم وبيننا . لكن ليفى بريل ردّ على هذا الاعتراض قائلاً إنه غير مهم ، لأن ما يهمه ليس هو أن يقدم لوحة كاملة عن أحوال المجتمعات البدائية ، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن .

٢ - ويخصي بعد ذلك إلى بيان هذه الفروق :

وأولها الامتثال الجماعي عند أبناء هذه المجتمعات الدنيا : ويعتبه ليفى بريل بأنه امتثال « صوفي » mystique ، ويقصد بذلك أن امتثالهم تقوم على أساس الاعتقاد في قوى ، وتأثيرات ، وأفعال غير مدركة بالحواس ولكنها مع ذلك واقعية . ولا فارق عند البدائي بين ما هو طبيعي وما هو خارق على الطبيعة ، بل كلاهما واحد .

وثانيها اختلاف الكيفية التي بها يربط البدائي بين امتثالاته عن الكيفية التي نربط نحن بها امتثالاتنا . إذ يرى

يريد أن يكون نظرياً ومعياريّاً في آن واحد ، فيقدم علماً ويفرض واجبات معاً ، وهذا الأمران لا يجتمعان معاً في علم واحد . ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن ، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون . والدليل - في نظره - على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها - رغم اختلاف أساسها - متفقة في تعاليمها العملية : فمذهب المنفعة عند جون استورت بل Mill يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الانجيل .

ومن ناحية أخرى تقوم هذه الأنواع من الأخلاق النظرية على مصدرتين خاطئتين : (١) فهي تفترض أن الطبيعة الانسانية هي هي عنها في كل زمان ومكان ، مع أن الواقع هو أنها تختلف بحسب الحضارات . (٢) وهي تفكّر كما لو كان الضمير الأخلاقي كلاً منسجماً ، بينما هو في الحقيقة ينطوي على تناقضات ، وهو يمزج بين تعاليم صادرة عن مصادر مختلفة .

وبدلاً من هذه الأخلاق النظرية ، يريد ليفى بريل أن يضع أساس علم وضعي يقوم على الآيين ، أي على الأعراف والعادات والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع مجتمع . ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفزياء ، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحثية ، وأن يبحث عن قوانينها بدلاً من أن يسعى لتأويلها . وهذا العلم - ويسميه « علم الآيين » la science des moeurs بدلاً من « علم الأخلاق » - لا يدعي تأسيس الأخلاق ، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي . وعليه أن يحسب حساباً للعواطف والامتثالات ، بوصفها معطيات واقعية .

ويمكن بالاستناد إلى علم الآيين تأسيس من عقلي للسلوك الأخلاقي ، شأنه شأن كل تكنيك فإنه يفترض معرفة سابقة . والقواعد المستخرجة عن هذا الطريق لا تصلح إلا بالنسبة إلى مجتمع محدد . إن الأخلاق نسبية إلى المجتمعات التي تمارسها .

ب) وأما فيما يتعلق بالعقلية البدائية ، فقد كرّس ليفى بريل لدراستها عدة مؤلفات ودراسات ، أهمها :

١ - « الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا » (ألكان ، سنة ١٩١٠)

٢ - « العقالية البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٢)

ينسب إليه ، وفيما يتصل بالإنسان فإنها لا تصور الشخص خارج الجماعة التي ينتمي إليها .

كذلك لا تميز بين الجسم والنفس ، وتصور الشخص واحداً أو اثنين أو أكثر . وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت واحد ، أو ازدواج الشخص في الأحلام . والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت : فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها ، والميت يذهب إلى عالم الموت مع بقائه متحداً بالجنة .

مؤلفاته الرئيسية

- L'Idee de responsabilité, Hachette, 1885.
- L'Allemagne depuis Leibniz, Hachette, 1889.
- La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.
- La philosophie d'Auguste Comte. alcan, 1900.
- La Morale et la science des mœurs. Alcan, 1903.
- Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Alcan, 1910.
- La Mentalité Primitive. Alcan, 1922.
- L'âme Primitive. alcan, 1927.
- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.. Alcan, 1931
- La Mythologie primitive. Alcan, 1935.

مراجع

- Georges Davy: Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. 1re éd. 1931; 2^e, 1950.
- عدد خاص بمناسبة ذكرى ميلاده المئوية
- Revue philosophique. oct. - décembre, 1957
- J. Caseneuve: Lucien Levy - Bruhl, sa vie, son œuvre. Paris, P. U. F., 1963.

لينين (فلاديمير)

Wladimir Iljtsch Uljanow Lenin

مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا .

ليني بريل أن البدائي في تفكيره لا يخضع لقوانين منطقنا وحدها ، ومن هنا ينعت عقلية البدائي بأنها « سابقة على المنطق » Prélogique . لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أو ضد المنطق ، كما زعم خصومه . كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي . يقول ليني بريل : « حينما أنعت (عقلية البدائي) بأنها سابقة على المنطق فانا بهذا أقصد فقط أنها لا تلتزم قبل كل شيء ، كما يلتزم فكرونا ، بالامتناع عن التناقض . ذلك أن هذه العقلية لا تكثر بالتناقض ، ويستوي لديها التناقض وعدم التناقض في التفكير . وهذا هو ما يسميه ليني بريل بـ « المشاركة » Participation . وتبعاً لمبدأ المشاركة ، فإن الأشياء يمكن ، في وقت واحد معاً ، أن تكون وأن لا تكون هي عينها ، ويمكن أن ترتبط بعلاقات لا شأن لمنطقنا بها . فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى mana.

ولما كانت العمليات المنطقية والعمليات السابقة على المنطق مختلطة في ذهن البدائي ، فإنه أقل استعداداً منا للتجريد والتعميم .

والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية . وهذا يتجلى خصوصاً في طريقته في العدّ : فالأعداد ذوات خصائص كمية أكثر منها كمية . ولهذا أثره أيضاً في لغة البدائي . فإن ألفاظهم وفيرة جداً ، شتى ، لأنها قليلة التجريد . وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة .

٣ - والبدائي في تصوره للعالم يختلف عنا بسبب تصوره للعلية . ذلك أن أن العقلية البدائية تهمل الأسباب الثانوية لصالح الأسباب الصوفية (الروحانية) . فما نراه نحن علّة ، لا يرى فيه البدائي غير فرصة (ومناسبة) لتدخل القوى الصوفية (الروحانية) . إن البدائي يسعى إلى معرفة القوى الخفية والمستورة التي تؤثر في الأشياء ؛ أما الأسباب المدركة بالحس فلا يقيم لها كبير وزن . والعلّة الصوفية (الروحانية) خارجة عن المكان وعن الزمان . ولهذا فإن تصور البدائي للزمان والمكان يختلف تماماً عن تصورتنا نحن لها إذ نراها كتما متجانساً .

٤ - والعقلية البدائية لا تفصل الفرد عن النوع الذي

وفي سنة ١٩٠١ اتخذ اسم « لينين » الذي اشتهر به فيما بعد ، (وكان قد اتخذ قبل ذلك اسم Iljin واسم Tulin). وفي أثناء نفيه في شرقي سيبيريا ، كانت حركة « رابطات الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » قد صارت لها اليد العليا في سان بطرسبرج وغيرها من المدن الروسية الكبيرة ، وهذه الحركة كانت بمثابة الصورة الروسية لحركة التنقيح الأوروبية الغربية . فألف لينين رسالة بعنوان : « احتجاج الماركسيين المغنيين ضد عقيدة الاقتصاديين » (وهو اسم تلك الحركة) ونشرها في مجلة عنوانها Eskra (أي « الشراة ») وهي مجلة أسستها جماعة لينين وصارت لسان حال حزب ثوري اشتراكي .

وبعد انتهاء مدة نفيه في سيبيريا ، قام لينين في مستهل سنة ١٩٠٠ برحلات عديدة من أجل ضم شمل الجماعات الثورية في روسيا ، ثم سافر إلى الخارج حيث اشترك مع بلاخنوف وسائر أعضاء جماعته في إصدار مجلة « الشراة » . وبإنشاء « حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي » إبان المؤتمر الثاني الذي عقد في لندن سنة ١٩٠٣ (وكان المؤتمر الأول قد عقد في مينسك في سنة ١٨٩٨ لكن لم يحضره إلا عدد قليل ، لهذا كان قليل الأهمية والأثر) - بلغت مجلة « الشراة » أوج نشاطها وازدهارها . وبعد ذلك مباشرة حدث نزاع بين أعضاء هذا الحزب حول : هل ينبغي أن يكون هذا الحزب الجديد منظمة لطلبة واعية بأهدافها ، أو ملتقى لكل المتعاطفين في الآراء الثورية ؟ - وانتهى هذا النزاع بتصدع كيان الحزب الجديد إلى جماعتين : جماعة الأغلبية بزعامة لينين (البلشفيك - من الصفة بلشوي = كبير) ، وجماعة الأقلية (المنشفيك - من الصفة منشفوي أي صغير) التي انضم إليها بلاخنوف . ولما بلغت الثورة الروسية أوجها في سنة ١٩١٧ اتفقت الجماعتان على الانضمام الواحدة إلى الأخرى من جديد ، لكن لم تستطعا إعادة الوحدة الأولى من جديد .

وفي سنة ١٩١٢ أثناء مؤتمر براج أعلن لينين رسمياً أن فريق البلشفيك هو التنظيم المركزي لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي . ومنذ انشاء مجلة « الشراة » حتى وفاته ، كان لينين هو زعيم الاشتراكيين اليساريين الروس .

ومنذ تأسيسه لحزبه في سنة ١٩١٢ حتى قيام الحرب العالمية الأولى عاش لينين قرب الحدود النمساوية الروسية . ولم يستطع العودة إلى روسيا - منذ نفيه عنها في نهاية سنة ١٩٠٧ - إلا في مارس سنة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٢ أيضاً

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٨٧٠ في سميرسك Simbirsk على نهر الفولجا (وتسمى اليون Uljanocsk) ، وكان أبوه مفتشاً للمدارس العليا ، نال درجة النبالة المناسبة لدرجة وظيفته . وكان جو الأسرة جو الانتلجسيا التقدمية في ذلك العصر : وكل الأبناء (باستثناء أخت توفيت في سن صغيرة) كانوا ثوريين . وكان الابن الأكبر عضواً في منظمة ارهابية تدعى Narodnaya Wolya وحكم عليه بالاعدام فأعدم شنقاً في سنة ١٨٨٧ ، فكان لهذا الحادث أثر بالغ في نفس فلاديمير (لينين) .

وفي سنة ١٨٨٧ دخل لينين كلية الحقوق في جامعة قازان ، لكنه طرد منها في ديسمبر من نفس السنة لاشتراكه في اضطرابات الطلاب ونفي إلى قرية صغيرة . لكنه عاد إلى قازان في سنة ١٨٨٨ ، لكن لم يسمح له بدخول الجامعة . وشارك في دائرة الطلاب غير المشروعة المسماة N. J. Fedos-sejews وفيها تحول الشاب الثوري من الشعبية إلى الماركسية . ولما انتقلت الأسرة إلى سمارا في سنة ١٨٨٩ انضم لينين إلى الدوائر الثورية فيها بعد أن صار ماركسياً متحمساً .

والتحق بكلية الحقوق في جامعة سان بطرسبرج طالباً من الخارج ، فحصل على اجازة الحقوق ، وعمل محامياً تحت التميرين في سمارا . وفي سنة ١٨٩٣ انتقل إلى مدينة سان بطرسبورج . وفي دائرة « الكبار » (وهو تنظيم من تلك التنظيمات التي تحول فيها قسم من الانتلجسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي ما بين سنة ١٨٨٩ و ١٨٩٠ ، من الاتجاه الشعبي إلى الاتجاه الماركسي) وخلال العامين التاليين عمل على تحويل هذه الدائرة المؤلفة من الانتلجسيا إلى تنظيم يضم العمال ، أي تحويلها إلى حركة عمالية .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست « رابطة الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » ، لكن معظم زعماء « الكبار » ومنهم لينين ، أودعوا السجن . وكان لينين في ربيع سنة ١٨٩٥ قد قام برحلة إلى غربي أوروبا ، لتوسيع حركة الكفاح ، واتصل بأعضاء « جماعة تحرير العمل » من أجل التشاور معهم ، وكان من مؤسسي هذه الجماعة W. Plechanow ، وتوثقت صلة لينين به ، وتعاونوا معاً خلال السنوات العشر الأولى من نشاط لينين العلني . وكان فريدرش انجلز على فراش الموت حين قام لينين برحلته الأولى إلى الخارج هذه .

الطبقة العاملة ، إذا ما تركت إلى مجهوداتها التلقائية ، لن تصبح أبداً اشتراكية . وإغنا فقط بواسطة المجهود الواعي «للممثلين المثقفين للطبقات المالكة»-أي الماركسيين- يمكن تحويل الحركة العمالية ، بكفاحها التلقائي الذي تقوم به النقابات ، تحويله من الانضواء تحت جناح البورجوازية إلى الانضواء تحت جناح الديمقراطية الاشتراكية الثورية . وأدرجت وجهة النظر هذه في برنامج المؤتمر الثاني ، الذي من أجل الإعداد له نشر لينين رسالته تلك : « ما الذي يجب عمله ؟ » . وهذه الفكرة من أهم أفكار لينين ، وتُميّز مذهبه الخاص عن الماركسية بوجه عام .

وفي كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » ، الذي يعد في روسيا « أعظم اسهام في كنز الماركسية الخلاقة » ودليل - في نظرهم - على مكانة لينين بوصفه - فيها زعموا - « عالماً عبقرياً ، وباحثاً موضوعياً ، وأكبر مناضل في سبيل الثورة » - يتبنّا لينين بأن الامبريالية (الاستعمار التوسعي) يؤذن بانتهاء الرأسمالية ، وتمثل عيشة الثورة الاشتراكية لأنها تخلق الظروف الموضوعية للثورة العالمية .

وبعد اخفاق تمرد يوليو سنة ١٩١٧ أُلّف لينين رسالة أخرى مشهورة عنوانها : « الدولة والثورة » (سنة ١٩١٧) بين فيها أن النظام القائم في ذلك الوقت (أي نتيجة ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧) يدعي الديمقراطية نفاقاً ، وما هو في نظره إلا « دكتاتورية بورجوازية » ، ويجب أن يوضع مكانه « دكتاتورية البروليتاريا » ، وهو يعني دائماً بهذه العبارة : دكتاتورية البلشفيك . وحرص على التمييز بين مرحلتين : مرحلة الاشتراكية ، وقاعدتها : « من كلٍّ بحسب قدراته ، ولكلٍّ بحسب عمله » - ومرحلة الشيوعية ، وقاعدتها : « من كلٍّ بحسب قدراته ، ولكلٍّ بحسب حاجاته » ، وهو تمييز عمل ستالين على النص عليه في دستور سنة ١٩٣٦ . وكان لينين يعتقد أنه على الرغم من أن الفوارق الاجتماعية ستبقى في ظل الاشتراكية ، فإن من المستحيل الوصول إلى الشيوعية بدون المرور بفترة طويلة غير محدودة من الاشتراكية .

ونظر لينين إلى الحزب (الشيوعي) على أنه حامي الثورة ، وقال إن هذه ضرورة لا تملّحها الاعتبارات الوقتية (حينما كان الحزب حركة سرّية) بل يملّحها النظام الاشتراكي نفسه ، يملّحها التمييز الأساسي بين مصالح الظروف الوقتية للحركة العمالية وبين الحركة الاشتراكية الثورية . وقد فصل لينين رأيه هذا في رسالته : « مهمتنا التالية » ، ونظمه في

استطاع انصار لينين الحصول من الحكومة القيصريّة على ترخيص بإصدار جريدة تسمى « البرافدا » (= الحقيقة) .

وفي ١٥ مارس سنة ١٩١٧ قامت الثورة في روسيا ، وسقط الحكم القيصري ، وقامت « حكومة مؤقتة » . وعلم لينين بهذه الأنباء من الصحف السويسرية ، وكان آنذاك في سويسرة . وخاف أن تنضم كل العناصر إلى الحكم الجديد . فأحس بضرورة العودة إلى روسيا لمنع ذلك ، لأنه سيؤدي إلى إذابة البلشفيك في النظام الجديد . كذلك رأت الحكومة الألمانية أن وجود لينين في روسيا ضرورة تنفيذ مصلحتها . فتم الاتفاق ، بواسطة وسطاء سويسريين ، على تمكين لينين ، ونفر من المنفيين الروس المقيمين في سويسرة ، من السفر خلال الأراضي الألمانية في « قطار مختم » . وعن طريق السويد وفنلندة ، وصل لينين وصحبه إلى بطرسبرج في مساء ١٦ أبريل سنة ١٩١٧ . وهناك في روسيا استطاع الاستيلاء على السلطة في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ . ومنذ ذلك التاريخ ، وعلى الرغم مما لقيه من مقاومات من جانب رفاقه في الكفاح ضد الحكم القيصري ، صار هو الحاكم المسيطر على روسيا كلها ، إلى أن أصيب بشلل في مايو سنة ١٩٢٢ ، بيد أنه شفي منه وعاد إلى استئناف حكمه ، لكن ضربة شلل أخرى أصابته فأقعدهته مشلولاً طوال عام تقريباً ، من ١٥/١٢/١٩٢٢ حتى وفاته في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ في ضيعة جوركي بالقرب من موسكو .

آراؤه السياسية الفلسفية

رأى لينين - بخلاف الماركسيين الشرعيين ، والشعبيين - أن من الخطأ القول بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة ، وأن التطور إنما يتم بواسطة تقسيم الفلاحين إلى قسمين : رأسمالي ، وأجير (بروليتاري) . وفي رسالة « نحو الرأسمالية في روسيا » (سنة ١٨٩٩) حاول أن يبين فساد فكرة الناردونيك narodnik عن دور الفلاحين في روسيا ، فبين أن الفلاحين لم يعدوا كتلة من نوع واحد ، بل قد انشعقوا إلى قطاعين : رأسمالي وبروليتاري . ومن رأيه أنه ينبغي تشجيع هذا التطور وذلك بإلغاء طبقة كبار الملاك الزراعيين ، لأنها تبطئ من نحو (تطور) العلاقات الرأسمالية في القرية . وبهذا يمكن تقوية طبقة الأجراء (البروليتاريا) المقيمين في المدن بانضمام الأجراء الزراعيين .

وفي رسالته : « ما الذي يجب عمله ؟ » يقرر لينين أن

الأشياء . وأكد لينين إمكان الحقائق الموضوعية ، وقرر أن معيارها هو الممارسة العملية .

ورأى لينين أن الديالكتيك هو غصَب الماركسية ؛ وقد تناوله تفصيلاً في كتابه : « مذكرات فلسفية » ، وهو عبارة عن مذكرات وشذرات نشرت بعد وفاته ، سجلها في الغالب بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩١٦ وتتضمن في الوقت نفسه اقتباسات من كتب فلسفية وتعليقات على بعضها ، وخصوصاً من كتاب « علم المنطق » لهيجل . ويزعم لينين أن ديالكتيك هيجل يتفق مع المادية ، وأن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد . وفي تصوره للديالكتيك انحرف لينين عن انجلز ، وذلك بتوكيده القوي لا على الانتقال من الكم إلى الكيف كما فعل انجلز ، بل على الصراع بين القوى المتناقضة في داخل كل شيء وكل عملية ، ورأى أن هذا الصراع هو الأساس في كل تغير ، وهو بالتالي غصَب الديالكتيك . وعند لينين أن الديالكتيك « هو دراسة التناقض في ماهية الأشياء » .

وتناول لينين المادية التاريخية في معظم كتبه الرئيسية ، خصوصاً حين يتكلم عن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الشيوعية : ففي كتاب « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » (بطرسبرج سنة ١٩١٦) يقرر أن الرأسمالية وصلت إلى مرحلتها الاحتكارية النهائية وصارت ناضجة للقضاء عليها ، لكن بسبب عدم تساوي تطور الرأسمالية في الدول المختلفة ، فإن الاشتراكية لن تنتصر في كل أو معظم الدول في وقت واحد كما توقع ماركس .

نشرات مؤلفات لينين

أحدث نشرة لمؤلفات لينين في اللغة الروسية تقع في ٤٩ مجلداً . (بدأ نشرها في موسكو سنة ١٩٥٨) . ولها ترجمات إلى لغات أخرى طبعت في روسيا أيضاً .

مراجع عن أفكار لينين السياسية والفلسفية

- A. M. Deborin: Lenin as a Thinker, 3rd ed. Moscow and Leningrad, 1929 (بالروسية)

- M. A. Dynnik and Others, editors: Istoriya Filosofii vol. 5, Moscow 1961

« تاريخ الفلسفة » جـ (بالروسية)

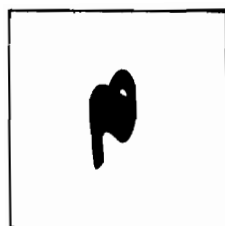
- Gustav A. Wetter: Il materialismo dialettico sovietico. Torino, 1948

- Henri Lefebvre: La Pensée de Lénine. Paris, Bordas.

رسالة : « ماذا يجب أن نعمل ؟ » . وعند أخريات حياته لخص لينين نظريته في الحزب في كتابه : « الراديكالية » : مرض الطفولة في الشيوعية » .

وفي مواجهة رأي بعض الاشتراكيين الذين كانوا يرون أن الحرب هي نتيجة أخطاء شخصية أو انتهاك لحقوق الغير ، ويمكن بالتالي إلغاء الحروب بمجرد النضال في سبيل السلام دون تحطيم للرأسمالية ، جاء لينين في كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » فقرر أن من الواجب أن نبحث عن أسباب الحروب وعدم إمكان تجنبها من أجل توزيع الأرض توزيعاً جديداً - يقول إنه ينبغي البحث عن ذلك في تحليل للرأسمالية الاحتكارية . وفي هذا الرأي يختلف لينين عن موقف انجلز في أخريات حياته من مسألة الحرب . لقد استنبط لينين ، من تحليله للامبريالية أن على الاشتراكيين الثوريين أن يدركوا أن الحرب العالمية ينبغي أن يجاب عنها بالاعداد المنظم للاستيلاء على السلطة ، وذلك بتحويل الحرب الامبريالية إلى حروب أهلية

ولكن هذه الرسائل والكتب أوغلت في السياسة . أما كتابه الأقرب إلى الفلسفة فهو « المادية والنقدية التجريبية » (موسكو ، سنة ١٩٠٩) وفيه يهاجم بعض الكتاب الروس من أمثال بازاروف ، ويجدانوف ، ولوناتشارسكي ، الذين حاولوا أن يكملوا الماركسية بالوضعية الظاهرية التي دعا إليها ارنست ماخ وإفانريوس . وقد وصف لينين موقفهم بأنه شكل من أشكال المثالية الذاتية ، وبالتالي مضاد للماركسية . ودافع عن المادية الديالكتيكية ، وخصوصاً عن رأيها في المادة وفي طبيعة المعرفة . فعارض الرأي القائل بأن المادة من تركيب الاحساسات ، وأكد أن المادة موجودة وجوداً موضوعياً أصيلاً وأنها توجد مستقلة عن الشعور . كذلك أكد أن الزمان والمكان ليسا أحوالاً ذاتية لتنظيم التجربة ، بل هما شكلان موضوعيان لوجود المادة . وعارض قول القائلين بأن الاكتشافات الجديدة في العلم تثير الشك حول « مادية » المادة ، وذلك بأن ميّز هو بين التصور العلمي لتركيب المادة - وقال إنه مؤقت ونسبي ، لأنه لا يمكن القول بأنه توجد عناصر لا تقبل الرد ، - وبين التصور الفلسفي الذي يرى أن المادة هي « الحقيقة الواقعية الموضوعية المعطاة لنا في الإحساس » . وفي ميدان نظرية المعرفة عارض لينين نظرية بلخانوف Pleckhanov الذي كان يرى أن الاحساسات هي علامات على حقيقة واقعية خارجية ؛ وقال لينين إن الاحساسات تصوّر العالم الخارجي كالمرآة حين تنعكس عليها



المادية

أ - المادية العلمية ، ويمثلها فوجت Vogt ومولشت Moleschott وبوشز في ألمانيا ، وكابانيس في فرنسا ، وقد بلغت أوجها عند ارنست هكل Haekel في مذهبه الواحدي Monismus .

ب - المادية التاريخية وهي التي قعد قواعدها كارل ماركس وفريدرش انجلز . ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة ، بل تسعى الى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع . وموقفها يقوم في ارجاع الدولة الى «المجتمع المدني» ، وأورجاع أشكال الشعور الى البنية الأساسية الاجتماعية - infrastructural sociale ، كما أرجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر الى المادة . والمادة التاريخية تقوم اذن ، في المرحلة الأولى ، على قلب روابط السببية ، واستنادا الى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها ؛ وهي ترجع أساساً الى عوامل اقتصادية . إن المادية التاريخية تطبق مبادئ المادية على التاريخ ، وعلى المجتمع .

وماركس وانجلز في تصورهما للتاريخ والمجتمع ينظران إليهما على أنها مسارح لعمليات Prozessen تجري وفقاً لمنهج الديالكتيك ، أي التحول من الموضوع الى نقيض هذه الموضوع ليتألف منها في مرحلة ثالثة مركب موضوع synthèse . إن التاريخ عملية حركة وتغير من النقيض الى النقيض ثم الى المركب من النقيضين . يقول ماركس وانجلز (١٩ : ١٨٧) « إن التصور المادي للتاريخ وتطبيقه الخاص على صراع الطبقات في العصر الحديث بين البروليتاريا والبورجوازية ليسا ممكنين إلا بفضل الديالكتيك » .

وتزعم المادية التاريخية أنها هي وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التأملات النظرية

matérialisme (F.), materialism (E)

تقال «المادية» في مقابل «المثالية» idéalisme . وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة ، لا الروح أو العقل أو الشعور ، ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب العصور على النحو التالي :

١ - المادية في العصر اليوناني والروماني : نجد ديمقريطس وأبيقور ولوكريتيوس يقررون أن الموجود ينحل إلى أجزاء لا تنجزاً هي الذرات ، والذرات تنتقل في الخلاء . كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية ، والانسان يندرج في هذا الوضع .

ويهدف هذا المذهب إلى الصراع ضد الخرافات وضد الخوف من الموت .

٢ - وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد المادية تتخذ اتجاهاً ملحداً واضحاً . وتقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكر . وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة الى الحواس وحدها . ومن أبرز ممثليها في فرنسا في القرن الثامن عشر لامتري ، وهولباك وهلفميوس . وهي تتصور الكون على أنه كل مؤلف من أجسام مادية ، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية . والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة . وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للانسان .

٣ - وفي القرن التاسع عشر نما نوعان من المادية :

وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، واحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عين في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبريل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طوالاً أحسن إليها ، قد بدت لي خيراً ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي » . (« الوجودية المسيحية » ص ٣٠٣ ، باريس سنة ١٩٤٧) .

على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى في أوروبا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهلم ، حراً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع عوالمهم الغربية . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جذب الحياة في الليسيه . وكان أهله يمضونها في الجبال ، وفي أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يحن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يهمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسمع ، وبالجملة ما لا يحياه المرء . واعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان » . (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالته للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولدرج وعلاقتها بفلسفة شلنج » . ثم غير مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢ ، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨ ، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢ ، ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي . وهذا هيأ له أن

والتقوى ذاتية ، بل الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الانسانية . وترتكز على أهمية عملية الانتاج والتوالد الماديين وتطورهما .

كذلك يزعمون أن المادية التاريخية تحيل إلى الأهمية الاجتماعية للنشاط العملي النقدي والنشاط الشوري الانساني ، وتوجه كل عمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمال وتحويل المجتمع في اتجاه شيوعي .

وعند المادية التاريخية ليس المجتمع هو مجموع الأفراد الذين منهم يتألف المجتمع ، بل هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الانتاج كما تحررت عبيتاً وتاريخياً . ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أمني الناس ورغباتهم ، بل هو مرتبط بأحوال الانتاج كل الارتباط ، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج .

مارسل (جبريل)

Gabriel Marcel

ولد جبريل مارسل في جو من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيها وراءها ، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستسر منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلا بالفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبنسر وربنان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع ، بل كانت حياته تنسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحمراً من العقائد الجامدة ؛ وكانت تؤثر الشعراء المشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي فيني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان سيطر على نفسها . وكانت تعشق الحب والاستقامة الخلقية .

ولد جبريل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ؛ وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلت في عدة مناصب دبلوماسية ،

جاليمار)، وبعنوان «يوميات ميتافيزيقية» Journal Métaphysique ؛ والثاني بعنوان «الوجود والملك» سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر، وتاملات في الايمان والتقوى عند بيتر فوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ :

- ١ - «من الإباء إلى النداء» (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص)
- ٢ - «الإنسان المسافر» (عند الناشر أوبييه، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)
- ٣ - «ميتافيزيقا رويس» (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» سنة ١٩١٧ - ١٩١٨ .
- ٤ - «وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي»، بحث نشره ملحقاً بمسرحية «العالم المكسور» (عند الناشر دكلية دي براوفر، باريس سنة ١٩٣٣).
- ٥ - «سر الوجود» في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠):
- (أ) التأمل والسر. (ب) الإيمان والواقع .

٦ - «الناس ضد ماهو إنساني» (في ٢٠٨ صفحة، عند الناشر فييه كولومبييه سنة ١٩٥١).

٧ - «الانسان المشكل» (عند أوبييه ١٩٥٥).

٨ - «الكرامة الانسانية» (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة).

ومعلوم طبعاً أن جبريل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا؛ ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره. ولكنها لا تعنيا هنا كثيراً.

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من «اليوميات الميتافيزيقية» ينقسم بدوره إلى قسمين: يبدأ أولها بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤

يعاني الحرب من زاويتها الوجودية، لا السياسية، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان. واستقر في باريس نهائياً ابتداءً من سنة ١٩٢٢، وأشرف على بعض السلاسل الأدبية، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوروبية، التي كان يصدرها الناشر بلون تحت عنوان: «التيان المتقاطعة». واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً «الفرنسية الجديدة» التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و«الأنباء الأدبية»، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية Nouvelles Littéraires

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٢ - ١٩٣٩)، فتأثر مارسل بنزعت الكاثوليكية. ويمتد رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسو موريك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة برييه Brioux الأدبية، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياسية، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨. ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي.

فلسفته :

وجبريل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة، ولهذا اتخذ تأملاته صورة اليوميات Journal. ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات. ولهذا يصعب على المرء، بل يستحيل عليه، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً يحكم الأجزاء معماري البناء، شأن الفلاسفة، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تالياً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ. أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة، وفي تقدم مستمر لا ينقطع، ولا تكتمل أساريه. ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تفريرات وكمناطر جانبية، من مجموعها تتألف صورة.

وقد نشر مارسل «يومياته» في مجلدين حتى الآن: المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر

والظواهر، بين الخالد والزمني في كل منسجم، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها. ويقرر أنه يبدو من المستحيل الافلات من محرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ونظام تغييره لن يكون إلا الظاهر). وإذن فما هو المخرج الثاني؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع («يوميات ميتافيزيقية» ص ١٠، باريس سنة ١٩٣٥).

ولهذا يدعو مارسل إلى أن يستبدل بالمقولات العديدة للكثرة والوحدة، مقولات الملاء والنقص. يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤: «لازلت أعتقد أنه لا يوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً؛ فمثلاً كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية، إن النقدية الجديدة الواحدة صحيحة. وأشعر باتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية». (ص ٩٣).

وينتهي مارسل من هذا إلى فكرة الذاتية، بمعنى الذات المشخصة الوجودية. والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان؛ والايمان يتحدد بالمشراكة، وفكرة المشراكة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل. ويقصد بها أولاً مفهومها في الأفلاطونية المحدثة بخاصة، بمعنى أننا نشارك في الكون، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون. وفي هذا يقول: «الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية».

ولهذا ينتهي مارسل إلى دفع المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظواهر التي تريد إدراجها؛ ومن ناحية الذات، لأنها تقضي على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة. (اليقين الوارد عن الايمان).

وميزة الإيمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً، وليس العالم مجرداً محضاً؛ بل يجمع الموضوع والذات في فعل الإيمان، كما يجمع العلو والبطون (المحايطة).

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في «أن يستعيد - بواسطة الفكر ووراء الفكر - (اليقين التام) عصمة

وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣؛ والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥، وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣. ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني.

ومارسل يصرح في مقدمة «اليوميات الميتافيزيقية» بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقي فيه يعرض الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره، مترابطة قدر المستطاع. لكنه كلما تقدم في «اليوميات» تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقي، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي افتراضي. لهذا تحلل عن فكرة العرض المذهبي الدوجماتيقي، وآثر هذه الطريقة: أعني الخواطر والشذرات، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري. ورأى في ذلك ما يثير القارئ إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات.

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني. فالأول موجه ضد الديالكتيك، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي. أما القسم الثاني فمختلف تماماً؛ إذ هو يعني بالأمور التي يغفلها المذهب العقلي، بدعوى أنها تغفلت من قبضة العقل، مثل الاحساس، اتحاد النفس بالبدن، وقائع النفس فوق السوية.

وجبريل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ. فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب «ظواهرات الروح»، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه. لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز، وخصوصاً برادلي وبوزنكيت، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم.

ذلك أن مارسل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر، ويوحد بين المباشر والمطلق، ويصل إلى نوع من التجريبية، لكنها تجريبية صوفية باطنة، تنبع من التجربة الحية المباشرة، وتستمد قوتها من المعاناة. ومن هنا يؤكد أولية الوجود، ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للموجود.

يبدأ مارسل فينفذ التفاضل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق

بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به أولاً ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إني لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولاً أن أستخدم جسمي » (ص ٢٣٦) .

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإباء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وإن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت - والهوية والتميز عمليات متضاربة السواحدة لـلاخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات » (ص ٣١) .

الملك

ومن المعاني التي يرددها جبريل مارسل كثيراً التقابل بين « الوجود والملك » ، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » (ص ٧ - ص ٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٣ ، ويتلوهما « مخطط لظاهريات الملك » والقسم الثاني يضم : (١) محاضرة عن « الإلحاد المعاصر » (٢) وأخرى عن « الإيمان » ؛ و (٣) بحثاً عن « التقوى في نظر بيتر فوست » .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات الميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للإنسان وما عليه الإنسان : ملكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الإنسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث المبدأ ما يملكه الإنسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه بالأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلاً عني إلى حد ما . وبعبارة أخرى ، مالي ينضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا ، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنتسب إلى الشيء الذي أملكه . إني لا أملك

جديدة ومباشراً جديداً » (ص ١٣١) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقدته بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحررة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص ٤٥) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نغلك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة ذات معنى واحد . ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العلم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولي : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث أنه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث أني موجود حاس ؛ ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إني جسمي

الأنا والانت :

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي ليتين هل ينتهي إلى الموحدية أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولاً ما فيه من غموض : « فحين أفكر فاني أترجح بالنسبة إلى نفسي ، وأبعث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث أنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فيالقدر الذي به يقر بأنه ينجو ويفلت من ذاته » (« الوجود والملك » ص ١٥١) .

ذلك أننا لو بدنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي ، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والاقترار بوجود الغير .

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم ، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث اني أدرك نفسي أنني لست الآخرين ، أي أنني غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضوع نفسه) .

« لكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلا من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث أنه أنت) ، ولكنني لست مفتوحاً له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحوها ، أو فكرته ؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير . وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنا » (الكتاب المذكور ، ص ١٥٥) .

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً ، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلاً وجود الغير ، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » (« الإنسان المسافر » ص ٢٧) .

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلّاق يجمع بين الأنا والأنت . ويتجلى هذا المعنى

إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعّد قوة ، أو موجوداً مزوداً بقوى . وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك . ولو تصادف وأمكن نقل قوة ، فنبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية - كقلمي (القلم الذي لي) بالنسبة إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله » .

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « غطط لظاهريات الملك » . فيلاحظ أولاً أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعاً من التعالي على الملك ، بوصفه فكرة دنسة ، لا تقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولاً . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في الشدة : بعضها قوي دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صداع ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نغيز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثالين : عندي دراجة ، لدي أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك - التضمن : فمثلاً حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية » ، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدي سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . « فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضاً في سجل : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النعمة الحادة والنعمة البطيئة . واعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر » . (« الوجود والملك » ص ٢٣٤ - ٢٣٥) .

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم . « إن الموضوع الأول ، الموضوع - النموذج الذي أوجد بين ذاتي وبينه ، وهو مع ذلك يند عني ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بآزاء أعمق ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧) .

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه الفاعل . « فحين أقول : إن فعلي يلزمني ، فمعنى هذا ، فيها يبدو لي ، هو : أن خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيها بعد أن أطالب به لنفسي ؛ وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعلي ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي - عليّ أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أفر مقدماً بأنني إذا تخلصت فسأكون مرتبطاً لإثم الجحود والنكران . ولنضرب على هذا مثلاً دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث أن الوعد فعل وليس مجرد ألفاظ : إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أنني : أفر سلفاً بأنني إذا تخلصت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة وبعبارة أخرى ، لا يوجد فعل بغير مسؤولية ؛ وينتج عن هذا مباشرة أن اللفظين : « فعل مجاني » هما متناقضان في الواقع . فالفعل المجاني ليس فعلاً ، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادي ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض . » (ص ١٤٣) .

إنني أتضمن مع الفعل الذي أفعله ، وكأنني وفعلي من قبيلة واحدة . والفعل إذن يحيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً في مقابلة « الناس » . والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمر مطلق ، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح مائل في أفق شعوري ، ويشيع فيه الظلام والضباب ؛ ومحيط بي ، ويكاد أن يحقد بي من كل ناحية . بل إن التفكير يدلني على أن « الناس » ليست فقط حولي بل هي أيضاً تنفذ في باطني ، وتعبر عن نفسها في ذاتي ، وأقضي زماني في عكس ظلالها وأشباحها . وأفكاري في معظم الأحوال ليست غير ترديد « للناس » بواسطة « أنا » لا يدري أنه ينسخ هذا الناس .

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذي المسؤولية ، ما هي خاصة الشخصية ؟ .

في الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادل خلّاق . « إن حب موجود معناه أن تنتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً . إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعد معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعد شيء ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الإنسان المسافر » ص ٦٦ وما يتلوها) .

الفعل والشخص (١) :

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولاً في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعلاً ، لا أقولاً ؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث أن الرغبة غير محددة وعاجزة ؛ ورجل الأمان لا يقدر على التصميم ، ويظل موزع الأهواء ، هيباً ، متردداً ، يعجز عن العزم على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلاً .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معاملة . « وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الإجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تحطّي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا - عن المنطقة التي فيها انفصالان ويتقابلان . فمثلاً : يعنى شخص مريض يكرهه ويموت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صبيت سباً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويلاً . » (الكتاب المذكور ، ص ١٤١ - ١٤٢) .

(١) « من الأياه إلى النداء » ص ١٣٩ - ١٥٧ . باريس ، سنة ١٩٤٠

والشخصية لا يمكن أن تكون فضيلة ولا ترقية للفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقاً للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبريل مارسل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثالث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الانساني الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل « الكرامة الانسانية » ، و « الشخص الانساني » الخ لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسل - انحداً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعويض في الحياة عن رجائنا في تقدير الانسان . والمشهد حقاً وفعلًا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الانسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلاً أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخدام (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجل في خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام . فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها ، فكلمة

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يحتمي وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتباء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة ، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتحطيم هذه الدرع التي يحتمي وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذي يقول ، من هو الذي يشيع ، ومن هم الناس الذين يقولون ، سمعت من ؟ الخ . . . وهكذا تتبدى الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس » ، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قوام إيجابي .

لكن لتحلل معنى « المواجهة » . المواجهة أولاً هي التبصر envisager ، تبصر الموقف المائل أولاً ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لا اتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ، والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبصر فيه بداية التوفر من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقييم évaluer : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإني أخذ على عاتقي assume مسؤولية بآرائه . « وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر ، والتقييم والمواجهة ، بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلاً إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلماً ممكناً ؛ أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها » (ص ١٥٠ - ص ١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نفرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول « إن الفرد هو « الناس » في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عَيْتة ، وَحْبة بُزادة » . (ص ١٥١) .

نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكماها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ؛ لأن مثل هذا التقدير - أو التحقير - لشأن نفسه يقضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم .

وللنظر في هذه المسألة ينبغي أولاً أن نقرر حقيقة - هكذا يقول مارسل - وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع » هو « المجموع الحسائي للأفراد » ، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون في » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلاً أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلاً أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا أن وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفطّيح الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإثابة ، إذ الدولة لم تعد غير « سنترال » من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية ، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت موضع يائس .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتكنوقراطية (سيادة التنك) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فازدياد التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية ؛ وهذا من شأنه الحد من غو الفردية . « لكن هذا اللفظ » : « غو » - لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الوجود الإنساني كقيمة مركزية - وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص ٢٠٩) .

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديرة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول عن شخص أنه متكامل فإننا نقصد في العادة أنه أمين ، نزيه ، لا يخضع لآغواء ، والإنسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماماً . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل

« الاستقلال الذاتي » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلوه ويرضي أهواءه وميوله ، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبدأ للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانيوي (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال ، قال سيوران (في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة » ، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع أن واجبنا أن تلقننا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أنني عبد له ، كما أنني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها » .

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلاً إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله farkا ينبغي تقريره ، وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة ، أو حتى أسهم في تحسينها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وعلى كل حال فأننا أقلن عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أدنى المستويات - وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يبتكرونها . وباستعمالهم إياها يستبدون أنفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك ؛ وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطاً عضوياً بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشراؤها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جونتر أندرز » ضوءاً باهراً في كتابه « الإنسان المتقادم » ، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكتيكه ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها - ينتهي إلى الحط من قدر

أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من الظفر بحريته ، إن الحرية غزو ، أي أن الحرية يُطْفَر بها ، وليست قائمة بطبعها ، الحرية غزو جزئي دائماً ، موقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكْتِسَاب ، بالسعي ، لا بالفطرة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ؛ فالحرية لا يمكن أن تفهم إلا في نطاق التآلف بين الذوات ، والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجاره ، بأخيه في الانسانية ، لكن بحيث لا يقيد هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلا منا يميل إلى ان يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . « أما الانسان المؤاخي ، فعل العكس من ذلك ، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » (ص ١٩٢) .

وحب المرء لآخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم ، فالإخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث في النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم ، لكن لو أننا حسبنهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم ، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس . إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء ، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الختمية الباطنية التي تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسل أن الذي دعاه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سارتر يدعي أن الانسان « محكوم عليه بأن يكون حراً » ، وأن الحرية ليست اكتساباً وظرفاً ، بل هي نقص تام ، وافئدة جذري . وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذي لا جذر له ، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم عينا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التأخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي ، وليس إلا باستعراض كل موارد الهلوانية الديالككتيكية التي يصعب الانخداع بها ، نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحدد بهذا التأخي إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية . (ص ١٨٩) .

هذا من نوع « الاستلاب » ، أعني استلاب الذات لذاتها . واهمهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أي امتلاكه لنفسه تماماً . إن الإنسان الآن يسير نحو فقدان « ثقله الوجودي » شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات ، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفية أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها للكل ، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج « لكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي ؟ لكن كيف ننظر هذا العمل ؟ ... صحيح أن ثم من يجب بأن من الواجب ... أن ترتفع إلى فكرة مجتمع مكرّس كله للسعي إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هي هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل معنى بعد ؟ هنا ينبغي أن نتساءل : ما هي الصورة التي يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينها يعسى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدر له ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وغموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ؛ ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي ، الذي افترض ها هنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكرات حتى هيغل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مشتتة أبدياً في مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الشخص ؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكفي لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التي تحدثها ؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصّل الحقيقة » ، وكان الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقنة ! .

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنوقراطي إلا بتوكيد معنى الانسانية في الانسان وتوكيد حريته ، ولكن هذا يقتضي تحديداً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠) أن نقول ان الانسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو ان الإنسان « بولد » حراً ، بل ينبغي أن نقول

مراجع

- Cain, Seymour: Gabriel Marcel. London, 1963.
- Pietro Primi: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable Paris, 1953.
- Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris 1946
- Roger Trofontaines: De l'Existence à l'être, 2 Vols. Paris, 1953.

مارسيل جيرو

Martial Gueroult

مؤرخ فلسفة فرنسي .

ولد في ١٨٩١/١٢/١٥ في مدينة الهافر Le Havre (ميناء في شمالي فرنسا)، وتوفي في باريس في ١٣ أغسطس سنة ١٩٧٦ .

عين أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة استراسبورج في سنة ١٩٢٩، ثم أستاذاً في السوربون في سنة ١٩٤٥، وأخيراً أستاذاً في الكولج دي فرانس من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٦٢ .

وله دراسات ممتازة عن فشته، وسالمون ميسون، وليبتنس، ومالبرانش، وديكارت، وباركلي، وامبينوزا .

ومن رأيه أن الفلسفات ليست مجرد سلاسل من الآراء؛ بل تقوم في الإحكام وفي البنية structure العضوية للأسباب التي تسوقها. إن مهمة مؤرخ الفلسفة ليس أن «يقصّ قصّة» الفلسفات، ولا أن يحكي آراء الشخصية بمناسبة ما يؤرخ له من فلسفات؛ وإنما مهمته إبراز البنية العضوية في كل فلسفة يتناولها بالدرس .

ومن أبرز مؤلفاته :

- «تطور وبنية مذهب العلم عند فشته»، سنة

١٩٣٠

- «الفلسفة المتعالية عند سالمون ميسون»، سنة ١٩٣٠

- «الديناميكا والميتافيزيقا عند ليبتنس»، سنة ١٩٣٤

- «ديكارت وفقاً لنظام العقول»، سنة ١٩٥٣

- «مالبرانش»، سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٩

كذلك يفرق مارسيل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة، ويشير بهذه المناسبة إلى كتاب مثير «لكولت لدين» عنوانه: «الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر» (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسيل أن المساواة هي بطبيعتها مطلوبة، إنها تتركز على الأمانة: «أنا مساو لك، مساو له، أو مساو لهم»، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالذحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة. أما الاخاء فعلى العكس من ذلك هو بطبعه غيري، لا أناني «أنت أخي، وأنا أقر بأنك أخي، وأحببك كأخ لي». إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس، ولسان حاله يقول: «ما دمنا إخوة، فإن اللمعان المنبعث عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد عليّ أنا» وبعبارة أبسط: «أنا فخور بك» وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقريراتي مساو لك في كل شيء .

وخلاصة رأي مارسيل أن الكرامة الانسانية ينبغي ان تنقرر من ناحية وفي داخل منظور: الاخاء، لا ناحية وداخل منظور: المساواة .

ومن الواضح ان النتائج التي ينتهي إليها جبريل مارسيل في هذا الكتاب «الكرامة الانسانية» لا يسلم بها إلا الذين يبدؤون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودي . ولكن الكتاب، على كل حال، حافل بالأفكار الخصبه المثيرة، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير .

مؤلفاته

- Journal métaphysique, Paris, 1927, Gallinard.
- Etre et avoir. Paris, Aubier, 1953.
- Du Refus à l'invocation. Paris, Gallimard, 1940
- Homo Viator Paris, 1954, Aubier
- Le Mystère de L'être, 2vols, Paris, Aubier, 1951
- Les Hommes Contre L'humain. Paris, 1951
- L'homme Problématique. Paris, 1955.
- Présence et immortalité. Paris, 1959.

- «اسبينوزا»، سنة ١٩٦٧.

- الفلسفة وتاريخ الفلسفة.

وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي «الدولية» الأولى وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم. وقد انشقت على نفسها في سنة ١٨٧٣ إلى فريق باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة ١٨٧٦.

ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني.

ولد في ٥ مايو سنة ١٨١٨ في مدينة ترير Trier (على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيغل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة ١٨٤٢ صار رئيساً لتحرير «صحيفة الراين» Rheinische Zeitung التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة ١٨٤٣ وانتقل إلى باريس، حيث كتب «الحوليات الألمانية الفرنسية» (سنة ١٨٤٣) وأشرف على إصدار صحيفة «إلى الأمام» Vorwärts (سنة ١٨٤٤). لكنه طرد من باريس سنة ١٨٤٥ فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدرش انجلز (١٨٢٠/١١/٢٨ - ١٨٩٥/٨/٥) في سنة ١٨٤٤ في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسمهما معاً. وعمل معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة ١٨٤٧. وكتب انجلز المسودة الأولى لمنشور بعنوان: «البيان الشيوعي»، فأعاد ماركس تحريره، ونشره في سنة ١٨٤٨. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة ١٨٤٩، حيث عاش في ضنك شديد وفقر مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدرش انجلز وفردينند لا سال مات هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته وأولاده الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرتسكا.

وتوفي ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايجيت هناك.

الماركسية

ولماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي أدبولوجي تعاوناً معاً على تأسيسه وبنائه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: «ماركسي»، والاسم: «ماركسية» لم يصدرا عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وأدى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر «الدولية الأولى» الذي انعقد في لاهاي (هولندة في ٢-٩ سبتمبر سنة ١٨٧٢). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولية الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من «ماركس والماركسيين»، ويهاجم «دكتاتورية الشرذمة الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولية La dictature de la coterie marxienne sur les ruines de l'Internationale»، على حد قوله. ووصف مؤتمر لاهاي بأنه «تزييف ماركسي». ورد عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنتعوا خصومهم بنعت «الباكونيين». وهكذا كان اللفظ «ماركس» و«ماركسية» على لسان وبقلم أنصار باكونين منظوياً على الظم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة ١٨٨١، وبعد ذلك بعام في مؤتمر سانت اتيين St. Etienne بين «الإمكانيين» Possibilistes و«الماركسيين». فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجوا «برنامج الحد الأدنى» Programme minimum الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لافارج وج. جسو J. Guesoe.

الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج مَهْجَن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الانجليزي. وهاماخ كان أول مؤلف غير ماركسي عرض «النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية» في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة ١٩٠٩.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي «الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قَوِي في الواقع العملي»، و«أنها فلسفة من الطراز الكبير... أعني فلسفة تحرك العالم» (في مقال بعنوان: «هيجل وماركس»، في «الحوليات البروسية» برقم ١٥١ (سنة ١٩١٣) ص ٤١٧).

وأخذ S. Hlander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس «لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية»، ولهذا ينبغي علينا أن نسمي مادته: «مادية بروليتارية» (ماركس وهيجل» ص ٣٨، سنة ١٩٤٢).

وقسم ريمون آرون R. Aron الماركسية إلى أَسْر مقدسة متبانية: فهناك ماركسية كتبية (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها إيجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً إلى «ظاهريات العقل» لهيجل؛ وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مبستلة من كتاب «ضد دورنج» anti-Dühring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ «إنسانية» مقصوده أن يكون في مقابل «الألوهية». فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. إذ أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغاير الإنسان، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الإنسان تفتحاً كاملاً. ومن رأي ماركس أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض (كارل ماركس: «نحو نقد فلسفة القانون لهيجل»، مقدمة طبعة Dietz لمؤلفات ماركس، سنة ١٩٧٠، ج١ ص ٣٨٥).

والإنسان - هكذا يرى ماركس - لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد مع العالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه

وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فتأداً ما نجد استعمال اللفظ «ماركسية» للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا نجد اللفظ في كتابات بلخانوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، بل يقول مثلاً: «الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس». وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ «ماركسية» في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (١٨٩٠ وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ: «ماركسية» واتسع انتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متبانية. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد «نظرية في القيمة». ووصف المؤرخ الانجليزي J. Dahlberg- Acton الجزء الأول من كتاب «رأس المال» بأنه «قرآن الاشتراكيين الجدد» وهو تشبيه سيرد مراراً فيما بعد، فمثلاً ينعت برترند رسل كتاب «رأس المال» بأنه «انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية»، ويقول برترندشو بلهجته الساخرة: «الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والامبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعة».

ويلخص كارل ديل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التبيس (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Plenge الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصاد. «فهي لم تقتصر على إعطاء صورة شاملة رائعة للحياة الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أعرج بغير تطور للانتاج من خلال تبادل الاستهلاكات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي» ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

- ١ - فهي إيديولوجية البروليتاريا؛
- ٢ - وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
- ٣ - وهي اشتراكية علمية؛
- ٤ - وهي اشتراكية ذات نزعة إنسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فونر زومبرت W. Sombart أن «السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التأليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية».

وعند هاماخ E. Hammacher «أن مذهب المادية

عليهم افتقارهم إلى الواقعية. فعلى الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الإنسانية فانهم يقتنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يثبثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم تفسيرات مختلفة، لكن المهم هو تغيير العالم» (أقوال حول فويرباخ «Thesen über Feuerbach» ص ١١. طبعة ديتس Diez سنة ١٩٦٩، ج ٣ ص ٧). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة - وكذلك على الأديان - اعتقادها في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ وينعي عليهم أنهم لم يحفلوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجرّدات، مثل الألوهية أو الإيديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الإنسان، بواسطة العمل الخلاق، يصل إلى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشئ من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يحلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويعبر عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً - مثلاً: شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة) - يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الآخرون بدورهم يتعرفون في الموضوع المصنوع الشخصية المتموضعة لصانعه. وعلى هذا النحو يوحد العمل الخلاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحارّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينمي رأسماله. فبماذا يتميز كارل ماركس إذن من غلاة الرأسمالية؟

يعيش بمعزل عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن إخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والآنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن في الدولة.

ويرى ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكفّ الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علوي كلّ ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة، وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين «تحقيق خيالي لماهية الإنسان، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية» (الكتاب نفسه، ص ٣٧٨).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء إلى الاستسلام واليأس من الدنيا. يقول ماركس: «الدين هو زفرة الخليفة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب» Die Religion ist «der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes» (الكتاب نفسه ص ٣٧٨). إن الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات؛ ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي - هكذا يزعم ماركس - على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له. يقول ماركس: «إن إزالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام.» (الكتاب نفسه ص ٣٧٩).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ

للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومُسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتتفني بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والناس ينطعون بإيديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المُستغلين يُعدّون بإيديولوجيتهم طبقة المُستغلين. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المُجرّد من الإنسانية نظراً إليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والإنسان كما هو في هذا المجتمع سينظر إليه على أنه الإنسان الوحيد الممكن، كما ينظر إلى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة وللتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الإنسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب - كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل - في نظره - إلى التخلص من الوعي الزائف إلاّ إذا كَفَّ الناس عن النظر إلى العالم بمنظار اديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحيث يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته البدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من «تقسيم العمل»، إذ كان يرى في «تقسيم العمل» ما يصيب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالانقصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وأشكال مختلفة. ويتصور ماركس المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حرّ يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، وينال ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم - مثلاً - في الصباح بالقتص، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية الماشية أو النقد الأدبي، دون أن يصير بذلك قنصاً أو صياداً أو راعياً أو ناقداً!

وتحت تأثير باخوفن Bachofen (١٨١٥ - ١٨٨٧)

هنا يرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل يقنع ببيع «قدرته على العمل» ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لإنتاج الأرباح. إنه لا يوضع نفسه بعد في إنتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقرّ له الآخرون بأنه المنتج لنتائج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدواً له. يقول ماركس: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريباً عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان En-fremdung des Menschen للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو» («المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية» [١٨٤٤]. طبعة ديتس سنة ١٩٦٨، المجلد التكميلي ص ٥١٨).

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوحد بين ذاته وبين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم؛ وبهذا ينضاف انهيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرأسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لاجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لفائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلهاً جديداً، يعبد المالك الرأسمالي، ويغذي العامل المُستغل. وهكذا تندس النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقدّر حينئذ بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: «إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي الماهية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها.» («في المسألة اليهودية»، طبعة ديتس سنة ١٩٧٠ ج١ ص ٣٧٥).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع

زالت الطبقة المؤلفة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قلائل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البورجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فازداد انقسام المجتمع إلى معسكرين متعادين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البورجوازية والبروليتاريا. ويزعم ماركس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية وتجمعها في الاتحادات ونقابات، وبفضل يؤسها الشديد، فإنها تستولي على السلطة، وتحول من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل! وسيسهل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية.

وفيا يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. وثمان العمل يحده أصحاب الأعمال وفقاً لآقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتناسلهم. لكن العمل ينتج سلعة تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال - يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع يؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ماركس يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة ستدمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدماً، ليس فيه أجور ولا نفود ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير «تجمعاً حراً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم.»

وأما ما هو رأس المال في نظر ماركس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس «شيئاً» (نقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية processus cyclique تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً titre juridique مثل الملكية القانونية (الخاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلا وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الربيع

ولويس هنري مورجان (١٨١٨-١٨٨١) صار ماركس في أخريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بد أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث «تقسيم للعمل»: إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتتولى المهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، المسحوقة الملزمة قهراً بالأعمال المرهقة والمسخرة لأشق الأفعال. ويقول ماركس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من «المسيحية» (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلص فاد للبشر من الخطيئة الأولى) Messianism، لكنها مسيحية مادية. فكما انتظر اليهود مخلصاً («مسيحاً»)، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال موريث توريز Thorez الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله جـ ١٤ ص ١٦٤ وما يتلوها). وكما أنه لكل «مسيحية» مسيح أو مخلص يحمر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول الماركسية بمخلص هو «البروليتاريا» (= طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البيركامي: «إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفر عن الخطيئة الجماعية للمغايرة». لكن هذا المخلص لم يعد - كما في المسيحية - إلهاً صار إنساناً، بل طبقة بأكملها، ستتخذ بالثورات الإنسانية المتغايرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تنحل فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

وتحت تأثير بازار Bazard وكونسيدران Considérant وبلانكي Blanqui وجيزو Guizot رأى ماركس في «الصراع بين الطبقات» (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون Karl Grün) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكد أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ويحاول ماركس في كتابه «رأس المال» أن يبرهن على أن ظهور طبقتي البورجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثل تقدماً في التاريخ. فبظهور البورجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ وهي التي قصت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين -

لماركس (كتب سنة ١٨٤٥ ولم ينشر لأول مرة إلا سنة ١٩٢٦)
ماركس: «بؤس الفلسفة» وقد ألفه

- Marx: Misère de la philosophie, 1847

رداً على كتاب برودون بعنوان: «فلسفة البؤس»
ماركس وانجلز: «البيان الشيوعي».

- Marx und engels: das Kommunistische Manifest, 1848.

ماركس: «لوي بونايرت والثامن عشر من برومير»

ماركس: «في نقد الاقتصاد السياسي»

- Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859

- Das Kapital. Bd. I, 1867; Bd. II und III, hrg. F. Engels 1885- 94.

ماركس: «رأس المال» الجزء الأول سنة ١٨٦٧؛ الجزء الثاني
والثالث نشرهما انجلز بعد وفاة ماركس. وهو أهم كتبه.

مراجع

- W. Sombart: Das Lebenswerk von Karl Marx, 1909.

- F. Mehring: Karl Marx, 1929.

- M. Adler: Marx als Denker, 1925.

- K. Vorländer: K. Marx, 1929.

- S. Hook: Towards the understanding of K. Marx.
London, 1933.

- S. Hook: From Hegel to Marx, New York, 1936.

- Karl Korsch: Karl Marx, New York, 1938.

- A. Labriola: Marx nell'economia e como teórico del
Socialismo Lugavon, 1908.

- J.J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris, 1956.

- J. Hyppolite: Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1960.

- H. Lefebvre: Le Marxisme. Paris, 1966.

- L. Althusser: Pour Marx. Paris, 1965.

- L. Althusser et Balibar: Lire le Capital, 2 vol. nouv.
éd., Paris 1968.

الإقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل،
وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل
أكثر انطلافاً. إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات
الاجتماعية التاريخية، الموتى، الانتقالية، شأنه شأن مجموع
الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وأنجلز
فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتهما، فارجع إليهما.

نشرات مؤلفاته

تراجع عن مؤلفاته التي وضعه Maximilien Rubel
بعنوان:

- Bibliographie des œuvres de Karl Marx. Paris 1956.

وقد ظهرت عدة طبعات شبه كاملة لمؤلفات كارل
ماركس، إما وحده، أو مع مؤلفات فريدرش انجلز نخص
بالذكر منها:

- Karl Marx- F. Engels Histor.- Krit. Gesamtausgabe.
Werke, Schriften, Briefe, hg. i. a. des Marx- Engels-
Instituts Moskau

- Marx- Engels Gesamtausgabe, 12 vols. Berlin- Mos-
cow, 1927- 35.

- Marx- Engels Werke, 36 vols. Berlin 1957 sqq.; neue
Aufl. 1961.

وتوجد ترجمة فرنسية لمؤلفات كارل ماركس وحده بعنوان:

- K. Marx: Oeuvres complètes, éd. Costes, 9 vols.
Paris, 1947- 54.

كما توجد ترجمة انجليزية لمختارات من مؤلفات ماركس
وانجلز بعنوان:

- Marx and Engels: Selected Works, 2 vols. London,
1942.

ومن بين مؤلفات ماركس وانجلز نبرز العنوانات التالية:

«مخطوطات سنة ١٨٤٤» لماركس

- Marx und Engels: Die heilige Familie, 1845.

«الأسرة المقدسة» لماركس وانجلز معاً

- Marx und Engels: Die heilige Familie, 1845

«الأيديولوجيا الألمانية»

- Marx: Deutsche Ideologie, 1845 (gedruckt 1926)

مارو

Henri - Irénée Marro

مؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في مارسيليا في ١٢/١١/١٩٠٤، وتوفي في باريس

لمذهب توما ، سميت بالتوماوية الجديدة - Le Néo - thomisme ، وتولى التدريس في « المعهد الكاثوليكي » في باريس . وعلى ضوء نزعة التوماوية هذه هاجم البرجسونية في كتاب نشره سنة ١٩١٣ بعنوان : « الفلسفة - البرجسونية » La Philosophie bergsonienne

وراح منذ ذلك الحين يحاول تطبيق مبادئ فلسفة توما على مختلف ميادين الفكر المعاصر : العلمي ، والسياسي ، والأخلاقي ، والجمالي وتوالت مؤلفاته بغزارة :

- « تأملات في العقل وحياته الخاصة » Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, 1923.

- ثلاثة مصلحين : لوتر ، وديكارت ، وروسو - Trois Refor mateurs: Luther, Descartes, Rousseau, 1925

- رسالة إلى جان كوكتو ، « Lettre à Jean Cocteau » 1926

- أولوية ما هو روحي « Primauté du spirituel 1927

- التمييز من أجل التوحيد ، أو درجات المعرفة « Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir, 1932

وفي هذا الكتاب الجامع يتناول التوماوية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الصوفية .

- « النزعة الانسانية التامة » L'Humanisme intégral 1937 وفيه يعبر عن آرائه السياسية الجديدة في فترة حكم الجبهة الشعبية في فرنسا والحرب الأهلية في أسبانيا .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية وهزمت فرنسا لجأ إلى الولايات المتحدة الاميركية وأقام فيها طوال الحرب . ثم عاد إلى فرنسا غداة نهايتها ، وعين في سنة ١٩٤٥ سفيراً لفرنسا لدى حاضرة الفاتيكان واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٤٨ . ورد على سارتر وجوديته برسالة صغيرة عنوانها :

- « رسالة صغيرة في الوجود والوجود » Court Traité de l'existence et de l'existant

ثم اعتكف ابتداءً من سنة ١٩٦٠ في دير جماعة « اخوة يسوع الصغار » في تولوز (جنوبي فرنسا) .

ونشر قصة طويلة في سنة ١٩٦٦ بعنوان : « فلاح اقليم الجارون » Le Paysan de La Garonne

في ١١/٤/١٩٧٧

تعلم في مدرسة المعلمين العليا بباريس والتحق بالمعهد (المدرسة) الفرنسي في أثينا ، وعين أستاذاً في المعهد الفرنسي بنابلي من ١٩٣٢ إلى ١٩٣٧ ، وفي جامعة نانسي في سنة ١٩٣٨ - سنة ١٩٣٩ ، وفي جامعة مونبلييه في ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، وجامعة ليون ١٩٤١ - ١٩٤٥ ، وفي السوربون سنة ١٩٤٥ حيث قام بتدريس تاريخ المسيحية .

ومن أهم كتبه :

- « المعنى المسيحي للتاريخ » ، سنة ١٩٤١

- « تاريخ التربية في العصر القديم » ، سنة ١٩٤٨ وقد أعيد طبعه مراراً وترجم إلى عدة لغات

- « في المعرفة التاريخية » سنة ١٩٥٤

- « القديس أوغسطين والأوغسطينية » ، سنة ١٩٥٥

- « اللاهوت والتاريخ »

- « انحلال أو عصر قديم متأخر ؟ » ، سنة ١٩٧٧ .

ماريتان

Jacques Maritain

فيلسوف فرنسي توماوي النزعة .

ولد في باريس سنة ١٨٨٢ ، وتوفي في تولوز سنة ١٩٧٥ . وهو حفيد جول فافر Jules Favre (١٨٠٩ - ١٨٨٠) السياسي والمحامي ووزير الخارجية بعد سقوط نابليون الثالث وبهذه الصفة تفاوض لعقد معاهدة فونكفورت بين ألمانيا وفرنسا سنة ١٨٧١ وكان بروتستنتي المذهب .

وقد درس جاك ماريتان على فليكس لودانتك ، العالم البيولوجي المنحدر من العقائد الدينية ، كما تتلمذ على برجسون - ومع ذلك صار بعد ذلك من أشد المهاجمين لفلسفة برجسون - وأخيراً تأثر بهانز دريش وتتلّمذ له . ولقد تحول من البروتستنتية إلى الكاثوليكية في سنة ١٩٠٦ ، وتزوج من روسية يهودية تحولت إلى الكاثوليكية وهي ريسه Ralssa التي كتبت ذكريات عن برجسون . ولما تحول إلى الكاثوليكية اعتنق مذهب القديس توما الأكويني ، وأسهم في حركة إحياء

يتوجه إلى الخيال مأخوذاً على أنه العقل» (الكتاب نفسه، ص ٥٥).

ويخلص ماريتان إلى القول بأنه لا مكان لله في فلسفة برجسون، ذلك أنه متى ما ألغينا الوجود، حطمنا في الأشياء ما به تشابه الله، وما به تريننا الله. وبهذا المعنى ينبغي أن نقول - هكذا يقول ماريتان: إن مذهب برجسون وحدة وجود ملحدة» (الكتاب نفسه ص ٤٢٤).

ومعني ماريتان في نقده لمذهب برجسون إلى أبعد من هذا فيقرر أن البرجسونية لا تتفق مع الحرية الحقيقية. يقول ماريتان: «إن برجسون وهو يحسب أنه يقرر حرية اختيار للإنسان، لا يقرر في الواقع غير تلقائيتها spontanéité وهي صفة تنقسمها مع كل الكائنات الحية ولا تميزنا من الحيوانات المحرومة من العقل» (الكتاب نفسه ص ٤٢٥ - ٤٢٦).

وفكرة «التطور الخاطئ» عند برجسون تنطوي على تناقض «فمن يقل تطوراً يقل شيئاً بالقوة يتحقق شيئاً فشيئاً حتى كماله... ومن يقل خلقاً بالعكس، يقل انتاجاً، دون شيء سابق، لكل وجود الشيء، ويفترض تبعاً لذلك قوة لامتناهية، أعني وجوداً لا متناهياً، وإذن الوجود الإلهي» (الكتاب نفسه ص ٢٤٦).

وحسبنا هذا من نقد ماريتان للبرجسونية. ونسأل: ما هي هذه التوموية التي ينادي بها ماريتان؟

يقول ماريتان في كتابه: «تأملات في العقل وحياته الخاصة» إن التوموية ترى أن «حياة العقل، منظوراً إليها في جانبها العقلي الخالص والاستنباطي، ومن وجهة نظر الترابط بين التصورات بعضها وبعض - بغض النظر عن علاقتها مع التجربة الحسية - وليست توفراً في الهوية المحضة البسيطة، وتكراراً خالصاً لنفس الشيء - هي حياة تقدمية في جوهرها، وانتقال من الغير إلى الغير، في الروح، مؤسساً على هويات خارج العقل يجليها التصورات نفسها، وبالجملة حركة لا مادية، ترجع في النهاية إلى قوة عقلية» (الكتاب المذكور ص ٧٢ - ٧٣).

إن ماريتان يرى أن الفلسفة المسيحية الحققة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما ينيرها الله، رب إبراهيم واسحق ويعقوب، وكما تكلم مع موسى، وخصوصاً كما تكلم، ولا يزال يتكلم، على لسان يسوع المسيح والقديسين. وهذه

وأخيراً نشر كتاباً بعنوان: «كنيسة المسيح» L'Eglise du Christ وقد ألهمه إياه قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني.

وتوفي في الدير المذكور في سنة ١٩٧٥.

آراؤه الفلسفية

كان ماريتان في بداية أمره متحسماً للفلسفة البيولوجية التي يمثلها دريش وفلسفة برجسون، المشابهة لها. لكن تحولاً من المذهب البروتستنتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة ١٩٠٦ - وقد تم ذلك تحت تأثير الكاتب الكاثوليكي المتحمس اللاذع ليون بلوا Léon Bloy - قد جعله يعتنق الكاثوليكية الخالصة الممثلة فلسفياً في مذهب القديس توما الأكويني، مما حمله على التخلّي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان بالأمر يتحسّم لهم.

فأداه ذلك إلى محاربة مذهب برجسون لأنه في تعارض تام مع المذهب التوموي، ولأنه رأى في برجسون ملهماً (وإن كان برجسون يهودياً) لحركة التجديد الديني في فرنسا آنذاك، وهي حركة أدانها البابا. فهو يرى أن البرجسونية هي في جوهرها نزعة مضادة للعقل («الفلسفة البرجسونية» ص ٣٧)، وبرجسون في رأي ماريتان - وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابلية لأنه «يحرّم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية، وماهية ذاتنا ومن هنا فإنه عبثاً يدعي، بعكس أصحاب نزعة الظاهرة، أن حقيقتنا الجوهرية هي شيء آخر غير أحوال الشعور المترابطة، مادام لا يريد أن يعرف هذه الحقيقة الواقعية إلا بواسطة العيان، وبالحسّ الباطن المنشور على نحو ملائم، وينكر عليه الجوهرية، التي لا يستطيع إدراكها إلا العقل». ومادام برجسون يرى أن التغيير يؤلف نسيج الحقيقة الواقعية، «فإن الجوهر والأعراض، والشيء في ذاته، والظواهر تختفي جملةً وتختفي الحقيقة الواقعية هي نفسها والوجود هو نفسه، ولا يبقى غير عدم يتغير. وبهذا المعنى يمكن نعت البرجسونية بأنها نزعة ظاهريّة مطلقة» (الكتاب نفسه، ص ٤٧).

كذلك يأخذ ماريتان على برجسون أنه وقع في الفخ الذي نصبه الماديون. ذلك أن «برجسون يخلط بين العقل المشوّه والمصاب بالعمى عرضاً، وبين العقل الثمين جداً؛ الجميل جداً، الذي وهبه الله للإنسان ليخلقه على صورته». «إن البرجسونية تخلط بصورة منتظمة بين الخيال والفكر، وينتج عن هذا أنه في المقام الأول حين ينقد العقل فإنه إنما

الفرنسي « L'Action Française » تلك الحركة اليمينية التي كان ملهمها هو شارل موراس Charles Maurras (١٨٦٨ - ١٩٥٢). لكن لما أصدر البابا في سنة ١٩٢٦ قراراً بإدانة حركة « العمل الفرنسي » وأيدت النظام الديمقراطي ، بدأ ماريتان يتحلل من ارتباطاته مع حركة « العمل الفرنسي » ، وأصدر في سنة ١٩٣٦ كتابه « النزعة الانسانية الثامنة » ، في وقت كانت فيه « الجبهة الشعبية » - المؤلفة من تحالف الاشتراكيين والشيوعيين - قد تولت زمام الحكم في فرنسا - وفيه نجد ماريتان ينقلب على نفسه ، فيهاجم الملكية بعد أن كان من أشد الدعاة إلى إعادتها في فرنسا حماسة ونشاطاً!! وأخذ يغازل الديمقراطية ، وراح يتناسى فظائع الثورة الفرنسية وعهد الارهاب وفضائع روبسبير ، وهي الأمور التي طالما وجه إليها سهام نقده ، وصار يستند إلى أقوال الأب لاكوردير Lacordaire الذي زعم أن الديمقراطية ذات أصل مسيحي ، لأن غايتها رفع مكانة الشخصية الانسانية ولأن مبدأها ، في العصر الحديث ، هو احتجاج الانسان ضد قهر السلطات . فكلمة الديمقراطية ، هكذا يتابع ماريتان ، كان من سوء حظها أن حُرِّفتها البورجوازية بما تنطوي عليه من رأسمالية ، وتحرر من الأديان بل وإلحاد ، حتى صارت الديمقراطية بؤرة الخطايا القاتلة وعدوا للكنيسة بل وللمسيحية ! ونتيجة لهذا التشويه للديمقراطية - في زعم ماريتان - صارت الديمقراطية في خدمة الطبقة البورجوازية ومصلحتها وعقبة في وجه الطبقة العاملة أو الشعب الفقير . لكن على الرغم مما قد يستشف من هذا الكلام من نزعة يسارية ، فما كان أبعد ماريتان عن التأثر بالماركسية ! إنما هو سار في الاتجاه الذي وضعه البابا بيوس الحادي عشر (ولد سنة ١٨٥٧ ، وصار بابا سنة ١٩٢٢ ، وتوفي في سنة ١٩٣٩) نحو الاهتمام بالفقراء . وانتهى ماريتان في اتجاهه الجديد هذا إلى ما وصفه باسم « النزعة الانسانية الثامنة » أي القائمة على فكرة الشخص الانساني المتحقق باللفظ الإلهي .

مراجع

- H. Bau: Maritain en notre temps. Paris. Grasset, 1959.
- J. Croteau: Les Fondements Thomistes du Personnalisme de Maritain Ed. de L'Université d'Ottawa, 1955.
- J. W. Evans: Jacques Maritain. The Man and his Achievement. New-York, Sheed and Ward, 1963
- J. W. Hanke: Maritain's Ontology of the Work of art. The Hague, Nijhoff. 1973.

المتافيزيقا مدعوة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية ، وعليها أن تفضي أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة . ومن المتافيزيقا التي أسست على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي الأخلاق وفي السياسة .

وفي كتابه : « ثلاثة مصلحين : لوتر ، ديكارت ، روسو » يهاجم في هذه الشخصيات الثلاث العظيمة ما يراه الأخطاء العظمى في الميادين الثلاثة : الدين ، الفلسفة ، السياسة على التوالي . ورأى في هؤلاء الثلاثة أنهم مصادر البلايا التي منها تعاني الانسانية المسيحية المعاصرة . ولهذا يرى ماريتان أن المهمة العاجلة للملحة للفلسفة الكاثوليكية هي في بيان كيف ولماذا « التوأمية الحية » يمكنها وينبغي عليها أن تعود وتصبح حكمة لإنسانية صارت في صلح مع طبيعتها ورسالتها .

وماريتان في هذا إنما يتبع النهج الذي وضعته الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الأول (سنة ١٨٦٩ / ٧٠) والرسالة البابوية التي أصدرها ليو الثالث عشر وقرر فيها أن تكون فلسفة القديس توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية .

وفي هذا المجال يمجّد ماريتان فزياء أرسطو باعتبارها موصلاً جيداً إلى ميتافيزيقا الوجود ؛ وعلى الرغم من أن هذه الفزياء قد لا تكون مقبولة عند الفيزيائيين المعاصرين ، لأنها لا تلجأ إلى التفسير الكمي ، بل إلى التفسير الكيفي باستمرار ، فإنها تقوم على معاني أساسية لا تزال مفيدة ، في نظر ماريتان ، مثل فكرة الهيولي والصورة ، وفكرة العلل الأربع (الصورية ، المادية ، الفاعلية ، الغائية) ، وخصوصاً فكرة القوة والفعل .

والوجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ليس الوجود الخاوي المجرد المفهوم في المنطق والرياضيات ، بل الوجود العيني الواقعي .

والانسان هو قمة الوجود وخلاصة الوجود الممكن تجريبه ، وهو العالم الأصغر microcosme الذي فيه يتم العالم الأكبر macrocosme المادي .

وكما كان ماريتان مطيعاً للبابا في الفلسفة ، كان مطيعاً له في السياسة . لقد كان في مطلع حياته ، بعد اعتناقه الكاثوليكية ، ذا نزعة ملكية ، ويدعو إلى إعادة الملكية في فرنسا ؛ وكان ، نتيجة لذلك ، من أنصار حركة « العمل

ماركس أورليوس

إلى مغادرة روما وتولى قيادة الفيالق الرومانية على الدانوب لمحاربة هذه القبائل المغيبة .

وفي سنة ١٦٩ توفي فيروس، وأصبح ماركس وحده هو الامبراطور .

وفي سنة ١٧٥ تمرد افيدوس كاسيوس ، قائد القوات الرومانية في آسيا الصغرى ، وأعلن نفسه امبراطوراً . فأسرع ماركس بالتوجه نحو آسيا ، لكنه علم أن ضباط كاسيوس Cassius قتلوه . فأبدي ماركس من كرم النفس ما جعله يأمر بإحراق أوراق كاسيوس ودعا مجلس الشيوخ إلى العفو عن أسرة كاسيوس . وفي أثناء هذه الحملة توفيت زوجته فاوستينا ، وكانت قد رافقته فيها ؛ بعد أن أنجبت منه خمسة أبناء ، ماتوا جميعاً في حياة أبيهم باستثناء ولد واحد شرير هو كومودوس Commodus الذي عاش وخلف أباه على عرش الامبراطورية .

ولما عاد ماركس من الشرق ، استأنف قتاله المضني ضد القبائل المتبريرة على نهر الدانوب وهناك توفي بين الأهراق والقلق ، وكانت وفاته وهو في التاسعة والخمسين من عمره ، وبعد أن حكم الامبراطورية تسع عشرة سنة (من ٧ مارس سنة ١٦١ إلى ١٧ مارس سنة ١٨٠) .

أما آراؤه الفلسفية فقد سجلها في مجلد سمي باسم : « التأملات » . كتبه باللغة اليونانية وكان يتقنها إلى جانب لغته الأصلية اللاتينية ، ويقع في ١٢ مقالة . وقد كتبه أثناء حملته في وادي الدانوب ضد القبائل المتبريرة . وهو يتناول فيه آراءه في الأخلاق وفي الدين . وتتوالى هذه التأملات دون ترتيب محكم ، إنما هي خواطر إنثالت عليه وهو في معمعان المعارك . ونظراً لتفكك سردها ، فقد افترض البعض أنها مجرد تعليقات ومذكرات سيسعين بها بعد ذلك في تأليف كتاب محكم التأليف ، ورأى البعض الآخر أنها خواطر ومناجيات لم يقصد بها ماركس إلا الافضاء عن مكنون فكره لنفسه .

وقد طبعت هذه « التأملات » لأول مرة في سنة ١٥٥٨ على يد Xylander وفقاً لمخطوط مفقود الآن هو Codex Palatinus . والمخطوط الوحيد الباقي لنا الآن هو مخطوط الفاتيكان رقم ١٩٥٠ (أ) (Vaticanus 1950 (A) ولكنه كثير التمزيق ، ولا تزال طبعة سنة ١٥٥٨ - بعد ضياع مخطوطها - هي المعتمدة في كل النشرات التالية . وإلى جانب ذلك توجد شذرات متفاوتة الطول موجودة في عدة مخطوطات . والعنوان

Marcus Aurelius Antoninus

امبراطور روماني ، وفيلسوف ذو نزعة رواقية .

ولد في روما في ٢٦/٤ / سنة ١٢١ بعد الميلاد من أسرة نبيلة ، وكان اسمه Marcus Annius Verus ولما توفي أبواه في سن مبكرة من عمره ، رباه جده . وكان من معلميه Marcus Cornelius Fronto ، وقد جرت بين المعلم وتلميذه مراسلات تكشف عن سخاوة نفس التلميذ واجتهاده . وقد أعجبت مناقبه الامبراطور هادريانوس إلى حد أنه نصح Antoninus (وهو المعروف باسم Antoninus Pius) . وكان هادريانوس قد عينه ليخلفه امبراطوراً - أن يتبنى هذا الولد ، وأن يجعله وريثاً له على عرش الامبراطورية الرومانية .

وفي سن الحادية عشرة تعرّف ماركس إلى آراء الرواقيين بفضل الفيلسوف ديوجنيتوس Diogenes فارتدى ماركس زي الفلاسفة الرواقيين وعاش عيشة الزهد والتقصّف وتحمل الآلام ، وترك دراساته الأخرى ليتفرغ لتحقيق مبادئ الرواقيين ويمارس الحياة الرواقية .

ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية تبني ماركس ، وزوّجه من ابنته فاوستينا Faustina . فالتحق ماركس اسم من تبناه وصار يطلق عليه اسم Marcus Aurelius Antoninus . وخلال الثلاث وعشرين سنة التالية ، وبوصفه رفيقاً وزميلاً لأنطونيوس ، عني بدراسة فن الحكم ، إلى أن توفي الامبراطور أنطونيوس في سنة ١٦١ ، فتولى عرش الامبراطورية الرومانية . وأشرك معه في الحكم Lucius Verus على الرغم من معارضة مجلس الشيوخ ، وكان لوقيوس فيروس هذا ابناً بالتبني ثانياً لأنطونيوس ، ولم يكن كفؤاً لتولي الحكم ، فاشترك الاثنان في حكم الامبراطورية ، وزوجه ماركس من ابنته لوكلا Lucilla

ولكن سنوات حكم ماركس أورليوس ، هذا الرجل الحكيم الهادئ المحب للسلام ، حفلت بالحروب الدامية ، والاضطرابات الداخلية ، والكوارث الطبيعية : من زلازل وحرائق وسيول . ولما عاد فيروس بجيشه من حملة في سوريا عاد معه بـذور طاعون انتشر في سائر أنحاء الامبراطورية وتدفقت جحافل من قبائل الكوايدي والموكمان Quadi and Marcomanni على حدود بانونيا Pannonia ، فاضطر ماركس

منه . وهذا السلوك يقوم في جانبه السلبي على التسليم غير المشروط للإرادة الإلهية ، وفي جانبه الايجابي على العمل في سبيل سعادة سائر الناس .

مراجع

- De suckau: Etude sur Marc - Auréle: sa vie et sa doctrine. Paris, 1857.
- M. Noël des Vergers: Essai sur Marc-Aurèle d'après les monuments épigraphiques. Paris, 1860.
- M. Königsbeck: De Stoicismo Marci Antonini. Königsberg, Dissertation, 1861.
- E. Zeller: Vorträge und Dbhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, pp. 82- 107.
- E. Renan: Marc Auréle et la fin du monde antique Paris 1883 (Hist. des origines du christianisme, T. VII).
- H. D. Sedgwick: Marcus Aurelius. Canbridge Mass., 1902.

مالانتشوك

Gregor Malantschuk

من أبرز المتخصصين في دراسة كيركجور

ولد في سنة ١٩٠٢ في مقاطعة أوكرانيا ، وتوفي في كونهاجن في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٧٨ .

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين سنة ١٩٣٤ ، وفي نفس السنة سافر إلى الدانيمرك للتفرغ لدراسة كيركجور . وحصل على الجنسية الدانيمركية في سنة ١٩٥٠ . وفي سنة ١٩٥١ عين أستاذاً مساعداً للغة الأوكرانية في جامعة كونهاجن ، وفي سنة ١٩٦١ استأذاً مشاركاً للفلسفة ؛ ومنذ سنة ١٩٦٦ تفرغ لدراسة فلسفة كيركجور .

وأهم مؤلفاته - وهي بالدانيمركية :

Indforelse Isören Kierkegaards Forfatterskab -

(سنة ١٩٥٣)

- « ديالكتيك الوجود عند سيرن كيركجور » (سنة

١٩٦٨)

في هذه الطبعة الأولى هو $\tau\alpha \epsilon\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ بينما هو في بعض مخطوطات الشذرات هو $\tau\alpha \kappa\alpha\theta' \epsilon\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ؛ لكن العنوان الأول هو الأرجح . والتقسيم إلى ١٢ مقالة يقوم على الطبعة الأولى ولا يوجد في هذه الطبعة الأولى تقسيم إلى فصول ، وإنما يوجد لأول مرة في طبعة ليون سنة ١٦٦٦ .

وخير طبعة نقدية لها حتى الآن هي التي ظهرت في مجموعة توينر Teubner سنة ١٨٨٢ بتحقيق يوهانس استش Johannes Stich . وقد زودها بمقدمة جيدة عن المخطوطات والطبعات .

و « التأملات » تنتسب إلى الفلسفة الشعبية ذات الصبغة الرواقية ، تلك الفلسفة التي كانت عاملاً أساسياً في التكوين الثقافي في الامبراطورية الرومانية ، وكان من روادها : موسونيوس Musonius وديون الفرد ساوي Dionde وايكتاتوس Prusa . وكان ماركس أورليوس من أشد المعجبين بابكتاتوس ، ومعه يتفق في كثير من الآراء .

وقد حرر ماركس أورليوس تأملاته هذه على شكل حكم وأداب وجد فيها دوافع لسلوكه ودواعي لاطمئنان قلبه . وهو يسوقها على هيئة قرارات ، دون أن يحفل بالبرهنة عليها ، إنها بمثابة عقائد دينية يؤمن بها من أعماق نفسه . وقد أعجبه في الرواقية ، لا مذهبه في الطبيعيات بل تلك القواعد الأخلاقية الداعية إلى رباطة الجأش وطمأنينة النفس في وسط العواصف ، وأداء الواجبات عن طيب خاطر وقوة إرادة ، ومحبة الانسانية كلها .

وتغلب على هذه التأملات نزعة إلى وحدة وجود متفائلة . فعنده أن العالم كله وما فيه من موجودات وأحداث تسري فيه روح الألوهية ، وتقوده هذه الروح إلى غاية كلية . وهذه الروح الإلهية تتجلى أيضاً على هيئة قانون وضرورة طبيعية ، وتعني بالعالم وشؤونه . وما يجري في العالم إنما يجري عن عقل محكم وضرورة ثابتة . ومهمة الانسان هي أن يعمل على تحقيق هذه الغاية التي استهدفتها روح الألوهية . والسعادة هي في التوافق مع هذه الإرادة الكلية . والشقاء إنما يرجع إلى افتقار الانسان إلى تحصيل السعادة عن طريق الأمور الخارجية التي لا تعتمد على إرادتنا نحن ، مثل الثروة والمجد في الدنيا . وإنما تقوم السعادة في التوافق مع مجرى العالم ، وهو أمر لا يستطيع شيء في السماء ولا في الأرض أن يمنعا

- «مشكلة القلق عند كيركجور» (سنة ١٩٧١)

- «كيركجور المجادل» (سنة ١٩٧٦)

- «الفرد والواحد» (سنة ١٩٧٨).

مالبرانش

Nicolas Malebranche

فيلسوف فرنسي، من أنصار مذهب ديكارت، مع نزعة دينية وصوفية واضحة .

ولد في باريس في ٥ أغسطس سنة ١٦٣٨ من أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية ، وكان فيها المحامون ورجال القضاء ، كما كان فيها كتاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب . أما أسرة أمه فكانت تغلب عليها النزعة الدينية الصوفية ، وكانت أمه قريبة لمدام أكاري Acarie التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات . وأبوه كان أمين صندوق خمس مزارع كبيرة ، وتوفي وهو سكرتير للملك لويس الرابع عشر .

وكان مالبرانش في طفولته معتدل الصحة كل الاعتلال ، حتى قيل إنه لم يفلت من أي مرض عُرف في عصره ! وأداه ذلك إلى الانطواء النفسي ، والاقامة الدائمة بمنزل أسرته بالقرب من كنيسة نوتردام في باريس ، وتعلّم في بيته ، خصوصاً تحت رعاية والدته . وبدأ لأسرته أن المهنة الفضلى لمن في مثل حالته هي الانخراط في سلك الكهنوت ، وكان أحد أعمامه (أو أخواله) كاهناً قانونياً في كنيسة نوتردام في باريس .

ومع مرور العمر قويت صحّة مالبرانش . ومع ذلك لم يغادر منزل أهله إلا في سن السادسة عشرة ليلتحق بالمدرسة الثانوية القائمة في ميدان موير Maubert في قلب الحي الخامس في باريس ، وكانت تدعى College de la Marche حيث ألحق بصنف الفلسفة ، وأمضى فيه عامين لم يبد فيها من تفوق . لكنه حصل على ما يسمى بشهادة maître es arts (وهي تعادل البكالوريا ، الصف الثاني) مما مكّنه من دخول السوربون ، في كلية اللاهوت . وكانت السوربون تعج آنذاك بألوان من المنازعات الحادّة : منازعات بين الكليات العليا (وهي الطب واللاهوت) وبين الكليات الدنيا

(الآداب والعلوم) ، ومنازعات دينية حول مذهب جسيوس بين مؤيدين ومعارضين ، وهي الفترة التي أدين فيها أرنو Arnaud لنزعة الجنسيّة ودافع عنه بسكال في رسالة المعروفة باسم Les Provinciales . وكان لهذا أثره أيضاً في اتجاه مالبرانش إلى مزيد من العزلة والبعد عن الدنيا . وحسم موقفه نهائياً لما أن توفي أبواه في عام سنة ١٦٥٨ ، فقرر الدخول في سلك الرهبنة ، ووجد في الطريقة المسماة باسم L'oratoire الطريقة الملائمة لمزاجه ، وهي طريقة أنشأها صوفي فرنسي يدعى Pierre de Bérulle في سنة ١٦١١ ، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين . وقد انتشرت هذه الطريقة بسرعة مذهلة ، وساعدها على هذا مؤازرة السلطة الحاكمة ، وخصوصاً الكardinال ريشليو الحاكم الفعلي المطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر . وقد جمعت هذه الطريقة بين العناية بتنشئة رجال الدين ، وبين الاهتمام بالعلوم والفلسفة .

التحق مالبرانش بهذه الطريقة ، وعلى الرغم من دراساته اللاهوتية في السوربون ، فإنه ألحق بمعهد تابع للطريقة في مدينة سومير Saumur ازدهرت فيه دراسة اللاهوت ودراسة فلسفة ديكارت . ثم عاد إلى باريس في سنة ١٦٦١ حيث أقام في البيت الرئيسي للطريقة ، في شارع سانت أونوريه ، حيث وجد فيه زميله السابق في السوربون ، ريشار سيمون Richard Simon الذي تخصص في اللغة العربية والدراسات المتعلقة بالكتاب المقدس ، وهو الذي وجه مالبرانش إلى العناية بهذه الدراسات .

ورُسم مالبرانش قسيساً في ٢٠ سبتمبر سنة ١٦٦٤ .

وفي هذه السنة - سنة ١٦٦٤ - وقع بصره - وهو يترىض على شاطئ السين حيث يعرض بائعو الكتب القديمة كتبهم - على كتاب صغير صدرت له طبعة حديثة آنذاك ، وهو كتاب « الانسان » تأليف ديكارت ، فاشتره وقرأه ، فأحدثت هذه القراءة تغييراً هائلاً في نفس مالبرانش . ومنذ هذه اللحظة صار مالبرانش ديكارتي النزعة وفيلسوفاً ، أعني أنه أدرك أن رسالته الحقيقية في الحياة هي الفلسفة ، ودراسة العلوم الفزيائية والرياضية والميكانيكية .

ولهذا أعاد تكوين نفسه ، فانكبّ في المدة من سنة ١٦٦٤ إلى سنة ١٦٦٩ على دراسة الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفسيولوجيا ، فضلاً عن الميتافيزيقا والأخلاق .

ولقد كان مالبرانش عالماً بالمعنى الدقيق : في التاريخ الطبيعي ، والفسيولوجيا ، بل وفي الهندسة والفيزياء ، وكان يجري التجارب العلمية الدقيقة .

وطارت شهرة مالبرانش في كثير من الأوساط . وكتب لدوق شغريز كتاباً بعنوان : « محادثات مسيحية » . وصار له تلاميذ مرموقون مثل لوبتال L'Hopital والرياضي كاريه Car-ré . ونقل شهرته إلى الصين أحد المبشرين ، فكتب مالبرانش كتاباً بعنوان : « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني » .

وعلى الرغم من ضعف بنيته وهزال صحته ، فقد عمّر طويلاً حتى بلغ السابعة والسبعين . ويقال - فيما يروي الرواة - أن الذي عمّل بموته هو زيارة الفيلسوف الانجليزي باركلي Berkeley له إذ قامت بينها مجادلة عنيفة أجهزت على بدنه النحيل المتداعي . لكن الصحيح هو أنه فقد قواه البدنية شيئاً فشيئاً وتوفي غارقاً في تأملاته الهادئة ، في ١٣ من أكتوبر سنة ١٧١٥ .

فلسفته

رغم نزعة الديكارية ، لم يسلك مالبرانش مسلك ديكارت في البدء بالشك المنهجي ، بل بدأ بتوكيد الايمان بالله وبالوجود ، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الايمان وفي بيان الطرق المؤدية إلى وجود الله .

وعنده أن الوحي الإلهي تجربة ، مثل التجربة الفيزيائية ، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفيزيائية . ذلك أن « مبادئ معارفنا توجد في أفكارنا ، وقواعد سلوكنا - فيما يتعلق بالدين - توجد في حقائق الايمان . وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجاد لما نسيره ولما يقودنا » (« محاورات في الميتافيزيقا ») وكما أن العالم الفيزيائي يشتغل على وقائع الطبيعة ، فإن الفيلسوف الديني - في رأي مالبرانش - يشتغل على الوقائع التي تقدمها عقائد الايمان . يقول : « إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربنا في أمور الدين . لكن إذا شعرت ، وأنا أتبعها ، أنني أصطدم مع العقل ، فإنني أتوقف فوراً ، عالماً بأن عقائد الايمان ومبادئ العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة ، على الرغم من التعارض بينها في العقل » . ومن هذه الناحية تعدّ العقائد المسيحية - عند مالبرانش - سلسلة من المعطيات الإيجابية تتعلق بوجود الله

فتوفر له تحصيل واسع راسخ في هذه العلوم كلها . لكن هذا اللقاء مع العلم لم يغير من إيمانه الديني ، وهو رجل الدين ، وهو لهذا سعى إلى بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان ، كلا ! بل هما في نظره حقيقة واحدة ! فسار تفكيره في هذا الاتجاه من التوفيق بين العلم والدين .

وكانت الثمرة الأولى لهذا الاتجاه أن أصدر في سنة ١٦٧٤ الجزء الأول من كتابه الرئيسي وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الانسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم » .

De la recherche de la verité, où l'on traite de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les Sciences

ولقى هذا الكتاب نجاحاً هائلاً ، وسرعان ما ترجم إلى الانجليزية واللاتينية ، كما خلق لمالبرانش تلاميذ عديدين في أرجاء أوروبا . وكان السبب في هذا النجاح هو ما عالجته الكتاب من مشاكل حيّة في تلك الفترة - أعني نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، وأهمها : مشكلة المعرفة ، ومشكلة وجود الله - خصوصاً وقد واجهها مالبرانش بصراحة وبأسلوب واضح .

لكن محاولة مالبرانش الجديدة الصريحة للتوفيق بين العلم والايمان ما لبثت أن أثارت عليه ثائرة الفلاسفة واللاهوتيين معاً : الفلاسفة الديكاريتين والفلاسفة المعادين لفلسفة ديكارت ، واللاهوتيين التقليديين . فوقع معهم في مجادلات عنيفة كانت من سمات العصر . وكانت أشهر مساجلاته تلك التي قامت بينه وبين أرنولد Arnould أحد رؤساء دير بوررويال (١٦١٢ - ١٦٩٤) وقد بدأت مساجلته معه في سنة ١٦٧٩ واستمرت عدة سنوات ، وقد استمرت مساجلات مالبرانش مع خصومه طوال أربعين سنة ، وأثارت الحماسة في عقول المفكرين في أوروبا طوال هذه الفترة . وإلى جانب أرنو ، وقعت له مساجلات مع بوسويه وفلون . وقد أبدى مالبرانش في هذه المساجلات قدرة فائقة على الجدل والصراع مع المجادلين ومزج ذلك بحماسة وحرارة عاطفية ، لأنه كان يعتقد أنه على حق وأن رسالته تقوم في هذا الدفاع عن اتفاق العقل والإيمان - وكان يرى في هذا النضال واجباً روحياً ودينياً يحمله على الشدة في المصاولة ، رغم أنه بطبعه هادئ المزاج رقيق الحاشية .

الأقل - أن المميز الجوهرى للانسان يقوم في اتحاده الضرورى بالعقل الكلى وإن كان لا يعرف عادة من الذى يحتوى على هذا العقل وأنه لا يعنى نفسه بالكشف عنه . إني أرى مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدو وأنا على يقين بأنه لا يوجد انسان في العالم لا يرى ما أرى أنا . لكني لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين ، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا . فمن الضرورى إذن أن يكون ها هنا عقل كلى يبرني وينير كل عقل . لأنه لو كان العقل الذى أحتكم إليه ليس هو نفس العقل الذى يحتكم إليه الصينيون ، فمن البين أنني لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا . وإذن فالعقل الذى نحتكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقل كلى وأقول : « حين ندخل في باطن أنفسنا - لأنني لا أتكلم هنا عن العقل الذى يتبعه الانسان الوجداني » (البحث عن الحقيقة : الايضاح رقم ١٠) .

وعند مالبرانش ، كما عند ديكارت أن الفكرة *idée* هي واطعة روحية مستقلة عنا لكنها حاضرة دائماً في عقلنا . والأفكار هي التي تمكنا من امتثال الموضوعات . يقول مالبرانش : « أعتقد أن كل الناس متفقون على أننا لا ندرك الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، لا ندركها بذاتها . إننا نرى الشمس والنجوم وما لا نهاية له من الموضوعات الخارجة عنا ، لكن ليس من المحتمل أن نتخرج النفس من الجسم وأن نذهب - إن صحَّ هذا القول - للترىض في السماوات لمشاهدة هذه الأشياء . إنها لا تراها إذن بنفسها . والموضوع المباشر لعقلنا حين يرى الشمس ، مثلاً ، هو شيء في باطن نفسنا ، وهذا هو ما أسميه « فكرة *idée* » ولا أعني بكلمة « فكرة » شيئاً آخر غير الموضوع المباشر ، أو الأقرب ، للعقل حين يدرك موضوعاً ما . لكن إذا كان من الضرورى لإدراك موضوع ما أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، فإنه ليس من الضرورى أن يوجد في الخارج شيء مشابه لهذه الفكرة ، فكثيراً ما يحدث أن ندرك أشياء غير موجودة ، بل ولم توجد قط . فمثلاً إذا تخيل الانسان جبلاً من الذهب فلا بد أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، لكن هذا الجبل لم يوجد أبداً .

٢ - العلاقة بين النفس والجسم :

وفىما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم ، يقرر مالبرانش أن اتحاد النفس بالجسم لا يؤدي إلى أن تصير النفس جسماً ، أو الجسم نفساً . والنفس ليست منتشرة في

وبالإنسان ، والخطيئة الأولى ، والخلاص وخلود النفس والتجسد ، والتثليث ، ودور المسيح في الفداء والخلاص . ومن هذه العقائد يتخذ مالبرانش نقطة ابتدائه للتأمل النظرى وضوابط للتنازع التي يفرضي عليها هذا التأمل .

واعتماداً على هذا المنهج قرر مالبرانش النظريات التالية :

١ - الرؤية في الله *La Vision en Dieu* أراد مالبرانش أن يردَّ كل شيء إلى الله ، بوصفه خالق كل شيء . وعلى هذا الأساس ، ردَّ كل أفكارنا إلى الله . ففكرة الأجسام موجودة بالضرورة في الله ، إذ من الواضح أن الله يحتوى بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها . ومن ناحية أخرى فإن النفس الانسانية متحدة مباشرة بالله ؛ وهذا الاتحاد هو الذي يمكنها من ادراك اللامتناهي . والنفس لا تدرك الأشياء إلا بوصفها تحديداً للامتناهي ، أعني بأنها لا تدركها إلا من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله *La Vision en Dieu*

ذلك أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية : مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد ، « لأنه لما كان كل مخلوق هو موجود جزئي ، فلا يمكن أن نقول إننا نرى شيئاً مخلوقاً حينها نرى مثلاً ، مثلاً بوجه عام . وأخيراً فإني لا أعتقد أن من الممكن بيان الكيفية التي بها العقل يعرف كثيراً من الحقائق المجردة والعامة إلا (بتقدير) حضور من يستطيع أن ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية » .

وبعبارة أسهل نقول : إننا إنما ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية ، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية ، بل في الله . إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معنى قولنا : رؤية في الله . ولهذا يؤكد مالبرانش أن : « العقول تدرك كل الأشياء بواسطة الحضور الباطن لمن يشمل كل شيء في بساطة وجوده » .

لكن ، كيف نرى كل الأشياء في الله ؟ .

يقول مالبرانش : « لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأقل تنوراً متفقون على أن الانسان يشارك في نوع من «العقل» لا يحدونه . ولهذا يحدونه بأنه « حيوان يشارك في العقل *rationis parti cepis* animal إذ لا يوجد شخص لا يعرف - على نحو غامض على

أن تكون خالقة ، لكن الانسان لا يستطيع خلق أي شيء . والخالق الوحيد هو الله . ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله ، وما نسميه « العلة الطبيعية » ، ما هو إلا « الفرصة » التي يحدث فيها الله فعله . والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر . ولذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرك ذراعي « بمناسبة » (في فرصة) إرادتي أن يتحرك ذراعي .

٤ - الله هو الفاعل الوحيد :

الخلاصة هي أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك كل فعل يفعله الانسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية « لقد أراد الله منذ الأزل ، وسيظل يريد إلى الأبد ، وبعبارة أكثر تحديداً : إن الله لا يتوقف عن أن يريد - لكن ذلك يتم بدون تغير ولا توالٍ ولا ضرورة - أن يريد أن يحدث على مدى الزمان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » : ٧ : ٢) . ولهذا فإن من التناقض إن يقال إن جسماً يحرك آخر . « بل أقول أكثر من هذا : إن من التناقض أن تقول إنك تحرك كرسياً » . . . ولا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله أو تضعه حيث لا يضعه الله . (« مطارحات في الميتافيزيقا » : ٧ : ١٠) .

٥ - حرية الانسان : لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلة الحقيقية الوحيدة ، فمعنى هذا أن الانسان ليس حرّاً في أفعاله وبالتالي ليس مسؤولاً عنها .

ويحار مالبرانش في حل هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق ، حتى يبقّي على المسؤولية ، فتراه يتحدث عن الخير ويقول إن الخير الوحيد هو تمجيد الله ، وإن الله أودع فينا الميل إليه ، لكن الخطيئة الأولى صرفت الانسان عن طلب هذا الخير المطلق . ونحن لسنا أحراراً بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهي ، لكننا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية . فمثلاً لو أننا تطلّعنا إلى منصب رفيع ، فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق ، فنكون أحراراً في الانصراف عنه إلى خير آخر . وتلك هي الحرية في نظر مالبرانش ! فأنا حرّ من حيث أنني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع) ! .

ومن ناحية أخرى يعزو مالبرانش إلى « السقوط » (أو الخطيئة الأولى) كون النفس صارت بعد ذلك خاضعة ومتأثرة بالبدن . إن آدم ، قبل الخطيئة ، كان قادراً على وقف عمل

كل أجزاء الجسم لتزوّد بالحياة والحركة ، كما يتصور ذلك الخيال . وكذلك الجسم لا يصير - باتحاده بالنفس - قادراً على الشعور ، « بل يظل كل جوهري (النفس والجسم) على ما هو عليه ، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة ، كذلك الجسم ليس قادراً على الشعور والتزويج . وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية . فمضى ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة ، ومتى ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة ، تلقت النفس أفكاراً جديدة » (« البحث عن الحقيقة » الكتاب الثاني ، القسم الأول ، فصل ٥ ، البنود الأول والثاني) .

وهذا تقرير للثنائية الديكارتية التي تفصل تماماً بين الجسم والنفس مما أدى بالديكارتيين إلى البحث عن تفسير لهذه الواقعة وهي أنه كلما حدث انطباع في الجسم حدثت فكرة في النفس ، فقال بعضهم تفسيراً لذلك إنه كلما حدثت حركة في النفس أحدث الله في الجسم حركة منظرها لها ، والعكس . وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراضية occasionalisme ، أي أن حدوث حركة في النفس « فرصة » لكي يحدث الله حركة في الجسم .

فأرى مالبرانش إذن هو أن العقل والجسم جوهريان مستقلان ؛ بينهما تناظر ، لكن ليس بينهما فعل متبادل . إن العقل يفكر ، ولكنه لا يحرك الجسم والجسم آلة (ماكينة) متكيفة مع العقل ، لكن النفس ليست صورة للجسم كما ذهب إلى ذلك أرسطو . يقول مالبرانش : « يبدو لي من المؤكد أن الإرادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم ؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً ، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع . صحيح أنها تتحرك حين نريد وأنتا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلة الطبيعية ليست أبداً هي العلة الحقيقية : إنها فقط علل افتراضية - Causes occasionnelles - تفعل فقط بقوة وفاعلية إرادة الله » (« البحث عن الحقيقة » : ٦ : ٢ : ٣) .

٣ - العلل الافتراضية .

ويشرح مالبرانش ما يعنيه بـ « العلة الحقيقية » فيقول : « العلة الحقيقية هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً » (الموضع نفسه) . إن العلة لكي تكون حقيقية يجب

رياضية . صحيح أن هذه ليست كميات قابلة للوزن أو القياس حتى تكون دقيقة كالمقادير الرياضية لكن يمكن مع ذلك تقرير « نظام » ordre بين هذه المعاني الكيفية التي هي المعاني الأخلاقية .

ويقرر مالبانش أنه لا توجد فضيلة سوى حب النظام ، وبدون هذا الحب تصبح كل الفضائل زائفة .

وينبغي عدم الخلط بين الفضائل والواجبات ، إذ يمكن أداء الواجبات دون أن يكون ثمً فضيلة .

وعدم استشارة العقل هو السبب في ارتكاب أفعال مردولة . والايان يقود إلى العقل ، لأن العقل هو القانون الكلي لكل الأذهان .

وحب النظام لا يختلف عن المحبة la charité : فأولهما هو حب النظام ، والثاني هو حب الاحسان .

مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمجموع مؤلفات مالبانش في ٢٠ مجلداً لدى الناشر Vrin في باريس ، وبياناتها كما يلي :

- I. De la Recherche de la vérité, livres 1- 3
- II. De la Recherche de la Vérité, livre 4- 6.
- III. De la Recherche de la Vérité: Eclaircissements, Paris 1962, 1964.
- IV. Conversations Chrétiennes, 1959, XX-IV + 255 P.
- V. Traité de la nature et de la grâce, p. 6- LVIII- 228, Paris, 1958.
- VI- VII: Recueil des toutes les réponses à Monsieur Arnauld, I- XXVII 617, Paris, 1966
- VIII- IX: Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, P. 621- 1227, Paris, 1966.
- X Méditations Chrétiennes et métaphysiques p. 6- XXIV- 254 Paris, 1959.
- XI Traité de Morale, p. 6- XVII + 312. Paris, 19 1966.
- XII- XIII Etretiens sur la métaphysique et sur la religion- Entretiens sur la mort; XXII- 420. Paris, 1966.
- XIV. Traité de l'amour de Dieu - Lettres et réponses au R. P. Lamy., p. 6- XXXVI- 256. Paris, 1963.
- XV. Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philo-

قانون التوازي بين النفس والجسم (راجع ما قلناه في رقم ٢) ، أما بعد الخطيئة فلم يعد في وسعه - ولا ذرية بني الانسان - أن يفعل ذلك ؛ بل لا بد من ظهور آثار في المخ لما يجري في النفس . « لقد صارت النفس ، بعد الخطيئة (الأولى) شبه جسمانية بواسطة الميول . وجهها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها أو ارتباطها بالأمور المعقولة » (« البحث عن الحقيقة » ١ : ١٣ : ٤) . لكن العقل يستمر في نفس الوقت ، في المشاركة فيما هو إلهي . ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسية ، وطلب الخير المطلق الذي هو الله . وتلك هي الحرية .

وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسف واغتصاب .

٦ - الله :

ومالبانش يصف الله بأنه « اللامتناهي » ، ويرى أن اللفظين : الله واللامتناهي مترادفان .

ولمعرفة ماهية الله يرى أن خير وسيلة لتعريف الله أن نعرفه بما عرّف به نفسه وهو يكلم موسى : « أنا من أنا ... » . فالله هو الوجود بالمعنى المطلق ، أو هو الوجود المطلق . ويصفه أيضاً بأنه « الموجود اللامتناهي في كماله » أو « الموجود الكامل كمالاً لا متناهياً » . وانطلاقاً من هذا يصف الله بأنه : « لا يتغير ، قادر ، سرمدى ، واجب الوجود ، حاضر في كل مكان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٨ : ٣) .

وفي الله توجد « أفكار » (صور) كل الأشياء التي خلقها ، وإلا لما كان قد استطاع أن يخلقها » (« البحث عن الحقيقة » ٣ : ٢ : ٦) والله حاضر فينا « إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنه محل الأرواح ، كما نقول عن المكان إنه محل الأجسام » (الموضوع نفسه) .

٧ - الأخلاق :

وكما لا نرى إلا في الله ، كذلك نحن لا نفعل إلا في الله ، لأن الله كما قلناه هو وحده العلة الحقيقية . ونحن لا نفعل إلا أن ننمي بأفعالنا أسلوب قوانين الله الثابتة . إن عالمنا لا يوجد إلا من أجل نظام ordre إلهي لا يمكن لغير العقل أن يتأمله . والذي يستطيع أن يجمع بين دقة العلم ومقتضيات الايمان يستطيع أن يدرك عالم الحقائق الأخلاقية وكأنها حقائق

ولد في سنة ١٨٥٩ في لوبلين Lublin في بولنדה وكانت آنذاك روسية ، ومن أسرة يهودية . وتوفي في باريس سنة ١٩٣٣ .

تعلم في هيدلبرج علم الكيمياء ، وتعلم على الكيميائي والفيزيائي الشهير بونزن Bunsen (١٨١١ - ١٨٩٩) الذي كان أستاذاً في جامعة هيدلبرج منذ سنة ١٨٥٢ .

ثم ارتحل مايرسون إلى فرنسا في سنة ١٨٨١ ، وتوزع نشاطه بين العلوم ، والأدب ، والقانون ، والإعلام . وعني بتاريخ الكيمياء ، وانتقل عنه إلى فلسفة العلوم ، وكانت ثمرة عمله المتواصل في فلسفة العلوم الكتاب الذي أصدره في سنة ١٩٠٨ بعنوان : « الهوية والواقع » . - ثم أصدر في سنة ١٩٢١ كتاباً آخر في تاريخ الفكر العلمي بعنوان : « التفسير في العلوم » . وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتابه : « الاستنباط النسبي » وفي سنة ١٩٣١ كتابه : « في سير الفكر » .

والنقطة الرئيسية في فكر مايرسون هي : أن يفهم هو أن يقرر الهوية ، وينشد نفس الشيء ؛ وأن يضع جوهرأ تحت أعراض أو خواص وصفات ؛ وأن يبرهن على وجود علل خلف المعلولات المتحركة المتغيرة .

وشرح ذلك أن الوجود متنوع جوهرياً : في المكان ، مثل نباتات سستان ، وفي الزمان مثل اختلاف النار عن الرماد الذي يتلوها ، ومثل اختلاف الشباب عن الشيخوخة ، والفجر عن الليل . لكن العقل ، في مواجهة هذا التنوع المختلف ، لا يكف عن نشدان الهوية ، وذلك منذ بداية تفكيره : فالقضية الحتمية تعبر عن هوية بين المحمول والموضوع بإدراج الموضوع تحت المحمول (الانسان تحت الحيوان) . والعقل حين يبرهن إنما يقرر هوية ، لأن البرهنة في جوهرها استنباط ، والاستنباط هو استخلاص نتيجة من مقدمات كانت تتضمن هذه النتيجة . والعقل يسعى إلى الهوية أيضاً حين يفسر المعلولات بالعلل التي أنتجتها .

ولا يستطيع العقل أن يدرك من الواقع إلا ما يمكن رده إلى الهوية . ولكن العالم هو العالم بما فيه من تنوع واختلاف بقدر ما فيه من هوية تنشذ الوحدة والائتلاف ولهذا فإن العقل سيظل أسيراً لهذه المحرجة الواقعة بين الاختلاف والهوية : فلما أن يتخيل نفسه قادراً على تفسير كل شيء بواسطة الهوية ، أي أن يشتق كل المتنوع من الهوية ، في هذه

sophie chinois, 6- XXX-IV- 92. Paris, 1958

XVI. Reflexions sur la prémotion physique, p. 6- XXII- 228. Paris, 1958

XVII- 1 pièces jointes et écrits divers, p. 688. Paris, 1960.

XVII. 2. Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX: Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX. Correspondance et actes (1690- 1715) VI, 545- 1128, Paris, 1961.

XX. Documents biographiques et bibliographiques, p. 489. Paris, 1967.

مراجع

- E. Blampignon: Etude sur Malebranche. Paris, 1962

- F. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartesienne. Tome II, Paris, 1868.

- V. Dellbas: Etude sur la philosophie de Malebranche: Paris Vrin, 1924.

- H. Gouhier: La vocation de Malebranche. Paris, 1926

- H. Gouhier: La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris 1948.

- M. Gueroult: Malebranche. T.I: la vision en Dieu, Aubier, 1955; t. II, les cinq abîmes de la providence, 1) L'ordre et l'occasionalisme, 1959, (2) la nature et la grâce, 1959.

- G. Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958.

- A. Robinet: Système et existence dans, l'œuvre de Malebranche. Paris, Vrin, 1965.

- P. Ducassé. Malebranche, P.U.F., Coll. Philosophes, 1968.

مايرسون

Emile Meyerson

عالم بمناهج البحث وتاريخ العلوم وفلسفتها .

معقول جزئياً، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بدعية. (« الهوية والواقع » ص ٣٦٦).

« والقانون ، كما يفهمه العلم حقاً ، بناء مثالي وصورة لانتظام الطبيعة حولها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقاً له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل » (« الهوية والواقع » ، ص ٣٨).

وفي كتابه : « التفسير في العلوم » (في مجلدين ، باريس سنة ١٩٢١) يبين مايرسون أن العلم أنطولوجي في جوهره ، وبأنه يميل إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . والتفسير يهدف في المقام الأول إلى استنباط الظاهرة ابتداءً من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية . وهذه عملية تقوم على مصادرة هي الايمان بمعقولة الطبيعة . وهي معقولة لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق صورة الهوية على الاستنباط العلمي .

وهو يقصد بقوله إن العلم أنطولوجي في جوهره أنكار مذهب الظاهرية القائل بأنه لا يوجد إلا ظواهر ، ولا توجد أشياء في ذاتها ، ففوله « أنطولوجي » أي يتعلق بوجود أشياء بالفعل ، وليس مجرد ظواهر .

ويرفض مايرسون التصور البرجماتي للعلم ، فيقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل ، بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة ، وينحو حقاً - على حد تعبير لوروا - إلى التعتيل التدريجي للواقع » (« الهوية والواقع » ص ٣٥٣). لكن الاتفاق بين الصورة العلية وبين الظاهرة ، بين الفكر وبين الطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ؛ وإنما توجد مناظرة analogie عتيقة حقيقية بين كليهما .

وفي كتابه « في سير الفكر » (في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١) يؤكد مايرسون أن الاتجاه العام الذي يُجرّز في كل علم هو اتجاه واحد هو سيادة المعقول وما هو في حالة هوية على ما هو في حالة اختلاف وهو ما يعرضه لنا الاحساس . ويتجلى هذا الاتجاه بكل جلاء في الرياضيات إذ هي تسعى دائماً إلى جعل الواقع معقولاً ، وفي كل استنباط رياضي يدخل جانب من الهوية يجعلنا على الاقتناع بطريقة مختلفة تماماً عما يفعله التجريب وحده .

الحالة يجري وراء سراب وهو ربما لا يدري بذلك ، لأنه إذا كان الوجود في جوهره متنوعاً ، فإن الهوية الحققة لن تكون إلا العدم ؛ وسيكون على العقل حينئذ أن يستنبط الوجود من العدم ، وإما أن يتقبل أن الجزء الأكثر تشويقاً من الواقع يقاومه دائماً كلما توغل في معرفته ، أي أن امتداد ما هو في حال هوية يكشف عن المزيد من عدم إمكان رد المتنوع إلى الوحدة ، وحينئذ سيلزم عن تقدم المعرفة ازدياد الشعور بوجود اللامعقول .

وفيما يتصل بنقد العلم ، استطاع مايرسون أن يتابع الطريق الذي سلكه نقاد العلم في فرنسا ، مثل پوانكاريه وبوترو ودوهم ولوروا ؛ وقد ساعده على ذلك معرفته الدقيقة بالعلوم ، خصوصاً الكيمياء . واستناداً إلى ثلاثة كيميائيين بارزين هم برتوليه Berthollet ودافي Davy وليبيج Liebig يبين مايرسون أن التجريبية - بالمعنى الذي قصده فرانسس بيكون Bacon - غير مقبولة ، وأن « البحث العلمي تسوده دائماً أفكار سابقة وفروض . إن الفروض - بعكس ما اعتقده بيكون - لاغنى عنها لإرشادنا في السير » (« الهوية والواقع » ص ج من الاستهلال ، باريس ، ١٩٠٨) . ويستشهد بقول برتوليه « إنه لأجراء تجربة ينبغي أن يكون أمامنا هدف وأن نسترشد بفرض » ، ويقول همفري دافي « إنه لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالواقع . وليبيج - Liebig بعد أن صرح بأن بين التجارب بالمعنى الذي يقصده بيكون ، وبين الأبحاث العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التي يحدثها طفل وهو يضرب على الصنح وبين الموسيقى - يوضح أن الخيال العلمي هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تفيد إلا في مساعدة عملية التفكير .

ويبين مايرسون أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبداً نسخاً من المعطى الساذج ، بل بتدخل في تكوين النظريات العلمية مبدآن هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية . والقانونية لا تعبر عن الواقع ، لأنها تفترض استبعاد العناصر المنحرفة وقسر الطبيعة على الدخول في قالب عقلي مفروض عليها من العقل . ومبدأ القانون ومبدأ العلية كلاهما ليس من نتائج التجربة ، بل هو متأصل في طباعنا نحن .

ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يُصَبِّ الإنسان فكره . ويقول : إن الواقع

لكن متجرت في هذه الكتب ينقد هيغل ، ولا يمكن الاعتماد عليها كتفسير نزيه للمذهب هيغل .

و متجرت أودع فلسفته الخاصة في كتابه «طبيعة الوجود the Nature of Existence (ظهر في جزئين ، الأول في سنة ١٩٢١ ، والثاني نشر بعد وفاته في سنة ١٩٢٧ بعناية برود (C. D. Broad

في هذا الكتاب يعنى متجرت بتحديد خصائص الوجود بعامة . لكنه في الواقع إنما يحدد الخصائص التي ينبغي أن تكون لكل موجود . ومن هنا استخدم منهج الاستنباط القبلي .

يقر متجرت بمقدمتين تجريبتين ، هما : هاهنا وجود ، والوجود تفاضل differentiation . والمقدمة الأولى تعرف بالتجربة المباشرة ، لأن كل إنسان يشعر أنه موجود ؛ وحتى لو أنكر ذلك فإنكاره ينطوي على تأكيد لوجوده . والمقدمة الثانية قبلية ومفادها أن الوجود بعامة متفاضل ، أي أن ها هنا جواهر عديدة . والإدراك يدل على هذا . وحتى لو قلنا إن الإدراك الحسي Perception علاقة relation ، فكل علاقة تقتضي أكثر من حد .

يوجد إذن شيء . لكن هذا لا يمكن أن يكون الوجود نفسه ، لأننا لو قلنا إن ما يوجد هو الوجود ، لكننا بإزاء خواء مطلق . إن ما يوجد يجب أن يملك صفة (أو صفات) أخرى إلى جانب الوجود . والصفة المركبة ، المؤلفة من كل صفات الشيء ، يمكن أن تسمى طبيعته . بيد أننا لا نستطيع أن نحل الشيء إلى صفاته دون أن تبقى باقية . « فعل رأس السلسلة سيكون هناك شيء موجود له صفات دون أن يكون هو نفسه صفة . والاسم المعتاد لهذا الشيء هو الجوهر sub-stance ، وأظن أنه أفضل اسم يمكن أن يطلق عليه » (« طبيعة الوجود » ص ٢٥) . وقد يعترض على هذا فيقال إن الجوهر بدون صفاته لا يمكن تصوره ، لكن لا يمكن أن ينتج من هذا أن الجوهر ليس شيئاً ممزوجاً بصفاته .

ولما كانت التجربة تدلنا على أن ها هنا موجوداً ، فلا بد أن ها هنا جوهرأ على الأقل . ولما كنا قد أقررنا بالتفاضل ، أي بوجود كثرة في الوجود ، فلا بد أن نقر بوجود علاقات ، لأنه مادام توجد كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تكون متشابهة وغير متشابهة ، في كونها جواهر ، وغير متشابهة لكونها متميزة . والتشابه واللاتشابه هما علاقتان .

مراجع

- G. Boas: A critical analysis of Emile Meyerson. Baltimore, 1903.
- Bulletin de la Société française de Philosophie, numéro d' avril 1961,
- عدد خاص بميرسون بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته
- Th. R. Kelly: Explication and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson. Princeton, 1937.
- A. Lalande: «L'Epistémologie d'Emile Meyerson, in Revue Philosophique, vol. 96 (1922)
- Lichtenstein: « la Philosophie des mathématiques selon M. Emile Meyerson », in Revue Philosophique, mars - avril, 1932.
- A. Metz: Meyerson, une nouvelle Philosophie de la Connaissance, 2 ed. Paris, 1934.

متجرت

John Metagart Ellis Metagart

فيلسوف مثالي هيغلي بريطاني .

ولد في لندن سنة ١٨٦٦ . تعلم في كلفتون ، ثم في كلية الثالوث (ترني) في كمبردج ، حيث حصل على البكالوريوس في الآداب B.A. في سنة ١٨٨٨ . وعين زميلاً في كلية الثالوث في سنة ١٨٩١ . وفي السنة التالية زار نيوزيلنده . ثم عاد وأقام في كمبردج أستاذاً في جامعة كمبردج منذ سنة ١٨٩٧ حتى تقاعده في سنة ١٩٢٣ . وتوفي فجأة في يناير سنة ١٩٢٥ .

كان متجرت شديد الإعجاب بهيغل لأنه وجد فيه أعمق الفلاسفة نفوذاً في طبيعة الوجود . فتركس جهده لدراسة طويلة للمذهب هيغل ، وكانت ثمار هذه الدراسة ثلاثة مؤلفات ممتازة هي :

- ١ - « دراسات في الديالكتيك الهيغلي » Studies in Hegelian Dialectic, 1896
- ٢ - « دراسات في الكوسمولوجيا الهيغلية » Studies in the Hegelian Cosmology, 1901
- ٣ - « شرح على منطق هيغل » Commentary in Hegel's Logic, 1910

والشكل . ولهذا فإن المادة لا يمكن أن تكون من بين الأمور الموجودة : إنها لا يمكن أن تصف الكون . والتناظر المحدد هو التناظر بين الجوهر وبين أجزائه .

بقي لدينا الروح . صحيح أنه لا يوجد برهان على أنه لا يوجد غير الروح ، إذ يمكن أن يوجد شكل من أشكال الجواهر ، لم ندركه في التجربة ولم نتخله ، يفي بما يقتضيه وجود جوهر ، لكنه ليس روحياً مع ذلك . بيد أنه لا يوجد لدينا سبب إيجابي لادعاء وجود مثل هذا الجوهر . ولهذا فمن المعقول أن نستنتج أن كل جوهر هو روحي .

ما هي طبيعة الروح ؟ يقول متجرت : « أترح أن أعرف صفة الروحية بأن أقول إنها صفة امتلاك مضمون كله هو مضمون ذات واحدة أو أكثر » (طبيعة الوجود ص ٣٨١) . وهكذا فإن الذوات selves روحية ، وكذلك أجزاء الذوات وأصناف الذوات .

فإذا كانت الروح هي الشكل الوحيد الممكن للجوهر ، فإن الكون أو « المطلق » سيكون هو جماعة أو نظام الذوات ، والذرات هي أجزاؤه الأولية . أما أجزاؤه الثانوية ، في كل الدرجات ، فهي الإدراكات التي تؤلف مضمونات الذوات . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ثم علاقات تناظر محدد بين هذه الأجزاء .

وهنا تساءل : هل الذوات selves خالدة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نتخذها . ذلك أن متجرت ينكر حقيقة الزمان ، بدعوى أن توكيد حقيقة السلاسل الزمانية للماضي والحاضر والمستقبل ترغماً على أن نعزو إلى أي حدث تحديات يتعارض بعضها مع بعض . ومن هنا فإننا إذا اتخذنا وجهة النظر هذه ، فإن علينا أن نصف الذوات بأنها سرمدية أو لا زمان لها ، أولى من أن نعتها بأنها خالدة ، لأن هذا اللفظ : الخلود ، يتضمن امتداداً زمنياً لا ينتهي . ومن ناحية أخرى فإن الزمان ينتسب إلى مجال الظواهر . وسنبدو الذات أنها باقية خلال كل الزمان المستقبلي . « ونتيجة هذا ، فإني أرى أننا نستطيع أن نقول بحق إن الذات خالدة » (طبيعة الوجود ص ٥٠٣) . وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم أن الخلود يتضمن وجود النفس قبل اتحادها بالبدن .

وهكذا يرى متجرت أن القول بأن الأفراد خالدون قول على حظ لا بأس به من الوجاهة ، على الرغم من إنكاره

ومن رأي متجرت أن كل علاقة تولد صفة مشتقة في كل واحد من حدودها ، أعني صفة كونها حدّاً في هذه العلاقة . والعلاقة المشتقة تتولد بين كل علاقة (إضافة) وبين كل واحد من حدودها . وهكذا نحصل على سلاسل لا نهائية .

ولا بد أن تكون الجواهر غير متشابهة على نحو ما . لكن هناك مشابهات تمكّن من ترتيبها في مجاميع ، ومجاميع مجاميع . والمجموعة تسمى « صنف » group ، والجواهر التي تؤلفها هي « أعضاؤه » members . والصنف في نظر متجرت هو جوهر . فمثلاً صنف كل المواطنين الفرنسيين هو جوهر يملك صفات خاصة به ، مثل أنه يكون أمة . ولما كان لا يوجد جوهر بسيط بسلطة مطلقة ، فإن الجوهر المركب لا يمكن أن يكون أعضاؤه جواهر بسيطة . لكن قد يحدث أن يكون صنفان يؤلفان جوهرًا واحدًا ، مثلاً : محافظات إنجلترا وأبروشيات إنجلترا يؤلفان صنفين لكنها معاً يكونان جوهرًا واحدًا .

ولا بد من وجود جوهر مركب يحتوي على كل ما هو موجود ، وفيه كل جوهر آخر هو جزء منه . « وعلينا أن نسمي هذا الجوهر باسم الكون the Universe » (طبيعة الوجود ص ١٣٥) . والكون يؤلف وحدة عضوية فيها « كل ما يوجد ، سواء الجواهر والخصائص ، مترابط بعضه ببعض في نظام ذي تحديد خارجي » (الكتاب نفسه ، ص ١٣٧) .

« ويبدو الكون ، في بادئ الرأي prina facie ، أنه يحتوي جواهر من نوعين مختلفين تمام الاختلاف هما : المادة والروح » (الكتاب نفسه ص ٣٥٢) . لكن متجرت لا يقرّ بحقيقة المادة ، بدعوى أنه لا شيء يتصف بأنه مادي يمكن أن يكون بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التي لا بد أن توجد بين الأجزاء الثانوية للجوهر . فلنفرض جدلاً أن شيئاً مادياً له جزآن ، يمكن وصف أحدهما بأنه أزرق ، ويمكن وصف الثاني بأنه أحمر ، ويكون هذا الوصف وافياً . فوفقاً لمبدأ التناظر المحدد لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي للجزء الأولي الموصوف بأنه أزرق ينظر الجزء الأولي الموصوف بأنه أحمر . أي أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمر . لكن هذا غير ممكن منطقياً ، لأنه لا يمكن أن يوصف جزء أولي ، وصفاً وافياً ، بأنه أزرق ، إذا كان أحد أجزائه الثانوية أحمر . ويمكن استنتاج نتائج مشابهة إذا نظرنا في صفات مثل الحجم

الحالة يتصور المثالي أن الواقع ناقص ، إذ يقبسه بالمثل الأعلى الذي يتخيله . وعلى هذا النحو يكون « المثالي » هو « ما ليس واقعياً » . ويقال « المثالي » في مقابل « الواقعي » .

وهذا التمييز قد يعبر عنه بأنه التمييز بين ما هو نتاج الفكر والتخيل (المثالي) وبين ما هو نتاج الإدراك الحسي المباشر (الواقعي) . وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان ، بينما الأول (المثالي) غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعترض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان ، مثل الأشكال الهندسية . ولهذا عدل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس متصوراً قلياً a Priori على زمان معين محدد (لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان) ؛ بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان .

وجنس التصورات المثالية ينقسم إلى نوعين : الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليست لها غير أهمية نظرية ، مثل الأشكال المنطقية الصادرة عن الفكر المحض ، ومثل الأشكال الهندسية الناشئة عن ملكة الخيال المحض ، التي يمكن تعيينها مكانياً ، لكن ذلك يجري في أي زمان . والنوع الثاني هو التصورات المثالية ذات الأهمية العملية ، مثل القوانين التي تحدد السلوك ، ومثل القوانين المتخيلة بواسطة ملكة الخيال .

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس ، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصورات يؤلفها الإدراك الحسي .

لكن من أين يأتي التصور المثالي ؟ إنه وإن كان لا يوجد له مناظر في الواقع ، فإن العناصر التي يتألف منها مأخوذة من الواقع ، أعني من ميدان التصورات الخارجية والباطنة المعروفة لنا في الواقع . إن مهمة ملكة الخيال هي التاليف فقط بين معطيات الواقع على نحو يختلف عن التركيبات المدركة في الواقع ، ويتجاوزها ويسمو عليها ، وذلك باستبعاد كل أوجه النقص التي أدركناها في التصورات الواقعية . والمثال يكون بعيداً عن العيان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً . ولو أمكن أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً . ومن الخطأ أن يظن أن المثالي « هو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة ، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضل . فالمثالي مثالي - أي غير قابل للتحقيق -

لحقيقة الزمان ، وهو أيضاً يقرر أن الأفراد يعاد تجسدهم في توال من الأجسام (الظاهرة) . ويقرر أيضاً أن الأشخاص بينهم وبين بعض علاقات إما : الإدراك المباشر ، وبالتالي : الحب ، أو الإدراك غير المباشر ، وبالتالي : التعاطف affection . والحب هو الحالة الانفعالية الأساسية الحقيقية . لكن متجرت لا يقر بوجود إله في السماء ، لأنه لا يجد سبباً للقول بوجود عقل شامل يشمل العقول الفردية ويحكمها ويدبرها ، ويكون في الوقت نفسه عقلاً فردياً .

وكان متجرت أيضاً من الجبريين determinist ، ويرى أن الجبرية لا تتعارض مع وجود أحكام سليمة متعلقة بالالتزام الأخلاقي .

مراجع

- C. D. Broad. Examination of Mctaggarts Philosophy. Vol. I, Cambridge, 1933 ; vol II, into two Parts, Cambridge, 1938.
- R. L. Patterson: The Philosophy of C. D. Brood, New York, 1959.
- G. Lowes Dickinson: John Mctaggart Ellis Mctaggart, Cambridge, 1931.
- C. D. Broad: Ethics and the History of Philosophy, London, 1952.

مثالي

idéel (F.), ideal (E., G.), ideale (I.)

حين تستعمل كلمة « مثالي » في اللغة غير الفلسفية يُقصد بها ، حين يقال عن شخص أو عن شيء ، أنه كامل ونموذجي . فحين يقال عن استاذ إنه « مثالي » وعن دستور إنه مثالي ، وعن أحوال عمل إنها مثالية ، يقصد من الصفة : « مثالي » أن الموصوف به هو خير من (أو ما) يمكن تصوره في جماعته أو نوعه . وفي الغالب يدل هذا الوصف على أن الموصوف به غير متحقق فعلاً ، لكن المأمول تحقيقه بالفعل .

ويوصف الشخص أيضاً بأنه « مثالي » idéaliste إذا كان لا يراعي الأحوال الواقعية ويتطلب أموراً سامية لا يمكن - أو يعسر أو يستحيل - تحقيقها في الواقع ، وإذا كان لا يستند في تصورات وأحكامه إلى سند من الواقع الفعلي . وفي هذه

الأخلاقية في الفعل وفقاً، أو اعتداء بمثل أعلى، أي استرشاداً بأمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة.

وهناك تمييزات عديدة أخرى تتعلق بالمثالية :

١ - منها التمييز بين المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية. والأولى هي التي نجدها عند أفلاطون ومفادها أن الجزئيات الحسية ليس لها وجود حقيقي، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي. فصورة الانسان هي الحقيقية، بينما الجزئي المحسوس من بني الانسان : كزيد وعمر، ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الانساني- وأما المثالية الذاتية فهي التي نجدها عند امانويل كانت، ثم عند المثاليين الألمان الكبار : فشته، هيغل، شلنج. ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء.

٢ - ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة، والمثالية في نظرية الوجود، والمثالية في نظرية الكون. والأولى هي التي ذكرناها منذ قليل، وهي المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية. أما المثالية في نظرية الوجود، فتقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ، أي جواهر ثابتة، مادة أو عقل، بل يرجع كل شيء إلى الفكر، والامتثالات، والظواهر. أما المثالية في نظرية الكون فتقول إن امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا ينظرها شيء؛ إذ لا توجد أشياء، بل أفكار عن هذه الأشياء.

كذلك وضعت « المثالية » في مقابل « المادية ». فنجد ليبنتس يصف أبيقور بأنه مادي، بينما أفلاطون مثالي، على أساس أن أفلاطون يقرر أن كل شيء يجري في النفس كأنه لا يوجد أجسام مادية، بينما يقول أبيقور إنه لا يوجد نفس لا مادية.

ويجدد كانت « المثالية » هكذا : « تقوم المثالية في القول بأنه لا توجد كائنات إلا الكائنات العاقلة المفكرة؛ وسائر الأشياء، التي نعتقد أننا ندركها حسياً في التجربة، ما هي إلا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة، لا ينظرها في الخارج أي موضوع » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ... » بند ١٣، تعليق ١١).

لكننا نجد توماس ريد، زعيم المدرسة الاسكتلندية، يصف نظريات لوك، وباركلي وهيوم بأنها « مذهب مثالي »

في أي زمان وفي أية ظروف.

مراجع

- Ax Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Eine historisch - psychologische Analyse. Leipzig, 1908.
- B. Giulano: Il valore degli ideali. Bologua, 1946.
- L. S. Ltebbiug: Ideals and illusions London, 1948.
- N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 2 1966.

المثالية

idéisme (F.), idealism (E.), idealismus (G.)

تقال « المثالية » غالباً في مقابل « الواقعية » réalisme

والكلمة في اللغات الأوربية مشتقة من كلمة (Idee) idea idée بتوسط الصفة مثالي idéal وهذه الصفة تستخدم بمعنيين مختلفين تماماً :

الأول (يقال « مثالي » idéal على كل ما ينتسب إلى الفكرة، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة. وبهذا المعنى يقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي، أي يوجد في الذهن، ولا يوجد، كما هو، في الواقع.

والثاني (يقال « مثالي » بمعنى « كامل » « تام ». فالمثال هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه. ويعبر عنه، في حالة الاسمية، بـ « المثل الأعلى ».

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمال idéal للمعنى الأول، وقصر idéal على المعنى الثاني.

والمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية، كما يكون في الأمور العملية.

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية، وهي حينئذ تقابل الواقعية النظرية. وتقوم في رد الواقع إلى أفكار، أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار، دون الأشياء.

كما تقال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية، ويقابلها الواقعية العملية. وتقوم هذه المثالية العملية أو

Ideal System (توماس ريد : « بحث في العقل الانساني » ، سنة ١٧٦٤) .

وعند كنت وريد أن باركلي قد خلق ميتافيزيقا مثالية ، على أساس أن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ideas ونحن نلتقها إما من خلال الادراك الحسي ، أو نتنتجها بخيالنا ، لكنها ، على أي حال ، ليست بذات حقيقة واقعية خارج الذهن ، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالاتنا : ووجودها esse هو كونها مُدركة Percipi إننا حين نجد مجموعة من الأفكار الحسية في تجربتنا مجتمعة معاً ، فإننا نسميها شيئاً واقعياً ، ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مُدركة . ويخلص باركلي من هذا إلى القول بأنه لا يوجد نوعان من الموجودات : روحية ومادية ، بل توجد عقول فقط ، أعني كائنات مفكرة ، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة . إن موضوعات امتثالنا وأفعال إرادتنا ، وهي الأفكار ideas ، لا قوام لها خارج العقول ، إنما نتاج نشاطها .

لكن جاء كنت فاختلف مع باركلي بأن قال بوجود الشيء في ذاته ، وهو أمر لا يمكن أن ندركه مباشرة . وإنما الميسور لتجربتنا وإدراكنا هو الظواهر فقط . لكن علينا مع ذلك أن نستمر في التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة : فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها معطيات موضوعية مستقلة عنّا ، هذا من الناحية المادية . أما صور عياننا : المكان والزمان ، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية ، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له « وجود خاص قائم لذاته » (مقدمة ... ، بند ٥٢ ج) .

ويقول كنت : « إن المثالية هي النظرية التي تقرّر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما وجود مشكوك فيه ، أو زائف ، أو مستحيل . والاول هو قول المثالية الاحتمالية عند ديكارت ، الذي صرّح بأن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي ، أي « أنا موجود » . والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي ، الذي عدّ المكان وكلّ الأشياء التي ترتبط به بوصفه شرطاً لها لا غنى عنه - نقول : عدّ المكان والأشياء المرتبطة به أنه أمر في ذاته مستحيل ، ولهذا صرّح بأن الأشياء في المكان هي مجرد تخیلات » (نقد العقل المحض ، تحليل المبادئ ، تنفيذ المثالية) .

وميّز كنت بين هذه المثالية ، وبين المثالية المتعالية أو

الصورية (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » بند ٤٩) - وهي المثالية التي أخذ هو بها ، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل ويفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

وقد أخذ فشته Fichte على كُنت أنه وقف في منتصف الطريق : ذلك أنه ليس فقط صور العيان (الزمان والمكان) ومقولات الذهن هي من خلق العقل ، بل إن الموضوعية نفسها هي من انتاج عقلنا . يقول فشته : « إن الشعور بالموضوع ليس إلا الشعور - غير المشعور به أنه كذلك - بإنتاجي أنا لامثال للموضوع » (« مصير الانسان » ، في مجموع مؤلفاته نشرة ابنه ، جـ ٢ ص ٢٢١) صحيح أنه لا يتوقف على هوي ما أشعر به كعالم خارجي ، إنني أجد نفسي في العالم الخارجي دون أن يكون هذا من فعلي ؛ لكن حقيقته تقوم في المعنى الروحي للظواهر ، وهذا المعنى له طبيعة عملية تتوقف على إرادتي . ولهذا لا حاجة إلى انسجام أزلي للتوفيق بين أفعال الأفراد ، ولا إلى قوة خلاقة فوق الانسان من أجل ضمان حقيقة العالم الخارجي ؛ فهذا الضمان تتولاه التلقائية الانسانية نفسها في تنوع العلاقات بين الأفراد . ويقول فشته بالآنا المطلق الذي هو مستقل بذاته ولا محدود ، ولا يحده إلا اللا - أنا .

وجاء شلنج فأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فشته ، فقال بالروح Geist ، والروح تغاير نفسها في الطبيعة ، لكنها تعود إلى نفسها في الانسان - خصوصاً في الفن والدين والفلسفة - وبهذا تصبح قادرة على أن تتعرّف نفسها في الطبيعة أيضاً .

وفي اثرهما سار هيجل ، فنعت مذهب بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة ، وقد أوضحها هكذا : « المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي . والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط : معناها عدم الإقرار بأن المتناهي موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها ، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية . والأمر إنما هو : إلى أي مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً . إن الفلسفة مثالية ، كما أن الدين مثالية . » (« علم المنطق » جـ ١ ، قسم ١ ، الفصل ٢ ، تعليق ٢) .

ويقول هيجل « بالهوية بين الفكر والوجود » (« ظاهريات العقل » ص ٤٧ من ترجمة هبوليت إلى الفرنسية) . وعنده « أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلا بوصفه

والعرض العام يحمل على الأنواع وعلى الأفراد معاً،
فمثلاً : « السواد » يحمل على نوع الغربان وعلى أفراد
الغربان .

وجاء المناطق المسلمون فقسموا الحمل إلى : (١)
المقول في جواب ما هو : وهو الذي يدل على كمال حقيقة ما
يسأل عن ماهيته ؛ (٢) المقول في جواب أي ما هو : وهو
الكلي الذاتي الذي يميز شيئاً عما يشاركه في ذاتي ؛ (٣)
والمقول في جواب ما هو بالشركة : وهو ما يكون دالاً على
كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معاً ، ولا يكون كذلك
لأفرادها .

وتبعاً لذلك عرفوا الألفاظ الخمسة كما يلي :

« الجنس : هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في
جواب ما هو .
الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي ما هو .
النوع : هو أحصّ كليين مقولين في جواب ما هو .
الخاصة : هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد .
العرض العام : هو كُلّي عرضي يقال على «أنواع
كثيرة» (ابن سينا : «عيون الحكمة» ص٢، نشرة د. عبد
الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤) .

ويتصل بهذا الموضوع مشكلة الكليات - راجع -
الكليات .

مركوزه

Herbart Marcuse

فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة ترمذ
الشباب حوالي سنة ١٩٦٨ في أوروبا وأمريكا .

ولد في برلين في ١٩ يوليو سنة ١٨٩٨، وتوفي في
استارنبرج (قرب ميونخ في جنوبي ألمانيا) في ٢٩ يوليو سنة
١٩٧٩ . ولكنه أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة
الأمريكية .

تلمذ في جامعة فرايبورج (جنوبي ألمانيا) على كل من
هـيرل وهيدجر . والآخر هو الذي أشرف على رسالة
الدكتوراه المؤهلة للتدريس Dr. Habil وكانت بعنوان :

فكرًا « (الانسكلوبيديا ٤٦٥) . ولهذا فإن المنطق
الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

وقد سيطرت المثالية الألمانية طوال القرن التاسع عشر
على الفكر الأوروبي ، وامتد تأثيرها حتى اليوم :

ففي انجلترا كان يمثل المثالية الألمانية فرانسس هـربرت
برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وبرنرد بوزنكيت (١٨٤٨ -
١٩٢٣) ومتجرت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) .

وفي إيطاليا اعتنق الهيكلية بند توكروتشه (١٨٥٦ -
١٩٥٢) وجوفني جنتيله (١٨٧٥ - ١٩٤٤) .

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفييه
(١٨١٥ - ١٩٠٣) وجول لاشلييه (١٨٣٢ - ١٩١٨) ،
واكتاف هاملان (١٨٥٦ - ١٩٠٧) ، وليون برنشفك
(١٨٦٩ - ١٩٤٤) وإلى حد كبير : إدوار لوروا (١٨٧٠ -
١٩٥٤) ورينيه لوسن (١٨٨٢ - ١٩٥٤) .

المحمولات

Predicables

=الألفاظ الخمسة

قسم فورفوربوس المحمولات إلى خمسة : الجنس ،
النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة ، العرض العام .

فالجنس genre يحمل على الأنواع وعلى الأفراد
المندرجين تحت هذه الأنواع . والفصل النوعي يحمل أيضاً
على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . فمثلاً
الجنس : « حيوان » : يحمل على الانسان وأفراد الانسان ،
ويحمل على الخيل وأفراد الخيل ، وعلى الثيران وأفراد
الثيران . والفصل النوعي « ناطق » : يحمل على الانسان
وعلى أفراد الإنسان .

أما النوع فيحمل على أفراد النوع . فمثلاً :
« انسان » : يحمل على أفراد الانسان .

أما الخاصة فتحمل على النوع الذي هي خاصة له ،
وعلى الأفراد المندرجين تحت هذا النوع . فمثلاً الخاصة :
« ضاحك » تحمل على النوع الانساني وعلى الأفراد المندرجين
تحت النوع الانساني .

ينقد مركوزه المجتمع الأمريكي بوجه خاص ، لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي في العصر الحاضر . لقد اتخذت الغايرة alienation فيه شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تصوره لها كارل ماركس ، أعني استغلال عمل العامل لصالح رب العمل . وقام ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، بنوع آخر من استعباد الانسان في المجتمع ، نتج خصوصاً عن شركات الانتاج الاستهلاكي العظمى ، وما تتبعه من وسائل لترغيب المستهلك . فمثلاً تقوم هذه الشركات بدعايات هائلة من أجل تسويق منتجاتها ، بأن تخلق في نفس المستهلك رغبات جديدة ، ما تلبث أن تصبح عادات قوية التأثير تسيطر على تفكير الانسان ، فيستعبد لها . خذ مثلاً شركات إنتاج السيارات : إنها بدعاياتها الهائلة المركزة المتكررة توهم المستهلك ، حتى لو كان فقيراً ، أن السيارة ألزم لوازمة ، وأنه باقتنائه لسيارة سينال القدر الأدنى من السعادة : فيسهل اعماله ، وينال مركزاً أرفع في نظر الناس ، وتحفني متاعبه . حتى إذا ما اشترى سيارة بالفعل ، سرعان ما يتبين له بعد قليل أنه خدع تماماً . إذ تبرز له مشاكل القيادة في شوارع مزدحمة جداً ، ومتاعب إيجاد موقف لسيارته ، ومتاعب تصليحها وتغيير ما يفسد من ألتها ، وارتفاع نفقات سيارته ، إلخ . وهكذا بدلاً من أن تحقق له السيارة الراحة بل والمتعة وسرعة إنجاز الاعمال والاستمتاع بمناظر الطبيعة الخلابة ، يجد نفسه مرهقاً بالزحام ، محصوراً بين غابات من السيارات ، لا من الاشجار الجميلة ، معذباً بمتاعب المرور إلخ . وهذا المثل يمتد إلى سائر ما يعرضه المجتمع الاستهلاكي من اختراعات وسلع استهلاكية . لقد تحول بها الانسان إلى انسان ذي بعد واحد ، أي لا يرى وسيلة للحياة الانسانية غير هذا النمط من الحياة .

كيف يمكن انقاذ الانسان من هذا الوضع ؟ وأي نوع من المجتمع يدعو إليه مركوزه ؟ .

هنا يظهر تأثير فرويد الحاسم في تفكير مركوزه . لقد رأى فرويد أن الانسان في المجتمع فريسة كبت شديد يفرضه المجتمع على الفرد . والسبب في هذا أن ميول الانسان الطبيعية : من شهوة للتملك ، وحق ، وغريزة الموت ، وغريزة الجنس - هو غير اجتماعي بطبعه . ولكي يعيش في مجتمع ، لا بد له من كبت هذه النوازع والغرائز والميول . وإلا لما أمكن أبداً قيام مجتمع . وهو ما يبرر قيام الشريعات التي تقهر الفرد على التزام قواعد معينة ، وهو الأصل في معظم

« انطولوجيا هيجل ونظرية التأريخية » (نشرت سنة ١٩٣٢ ؛ وترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٧٢) . واشترك مع ماكس هوركهمر Max Horkheimer في تأسيس « معهد البحث الاجتماعي » ، الذي نقل نشاطه منذ سنة ١٩٣٣ إلى نيويورك ، واضطر ماركوزه - بوصفه يهودياً ذا اتجاهات يسارية ، إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا (في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣) وأقام فترة من الوقت في باريس ، ثم استقر به المقام منذ سنة ١٩٣٤ في الولايات المتحدة الأمريكية ؛ حيث استأنف نشاطه في ذلك المعهد ، ولحق به أدورنو Theodor W. Adorno وحصل على الجنسية الأمريكية في سنة ١٩٤٠ . وهنا في الولايات المتحدة لم يقتصر نشاطه على الفلسفة ، بل امتد خصوصاً إلى السياسة النشطة ، فعمل سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٥٠ رئيساً لقسم « الخدمات الاستراتيجية » ، ومهمة هذا القسم كانت مكافحة التجسس . ثم اشتغل في « معهد الدراسات الروسية » التابع لجامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥١ . ثم عين في سنة ١٩٥٤ أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة برانديس Brandeis (في Waltham بولايات ماساشوستس بأمريكا) .

وابتداءً من سنة ١٩٦٥ قام بالتدريس في جامعة سان دييجو التابعة لجامعة كاليفورنيا . كذلك قام في الخمسينات والستينات بزيارات كثيرة لألمانيا ، حيث ألقى محاضرات في عدة جامعات ألمانية ، خصوصاً جامعة فرانكفورت وجامعة برلين الغربية .

اشتهر مركوزه بكتابين (١) « الإيروس والمدنية » ثم (٢) « الانساني الأحادي البعد » . والموضوعان الرئيسيان للذات يطرقهما في هذين الكتابين هما :

١ - نقد المدنية الصناعية ، خصوصاً كما تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ؛

٢ - الدعوة إلى مدنية قائمة على نظم متحررة من ألوان القهر الاجتماعي والسياسي في مختلف صوره .

وهو في مجمل آرائه قد تأثر بثلاثة مفكرين هم : هيجل ، كارل ماركس ، وفرويد . لكنه ينقدهم جميعاً ، على تفاوت في درجات هذا النقد . وعلى الرغم من قول البعض إنه تأثر بهيجر بوصفه قد كان تلميذاً له في جامعة فيربورج ، فإننا لم نجد في مؤلفاته وتحليلاته أي تأثير يستحق الذكر هيديجر أو للوجودية بعمامة في فكره .

Freud, 1955.

- Soviet Marxism, A Critical analysis, 1958.

- One-dimensional Man, 1964.

- Kultur und Gemeinschaft, 1965.

- Das Ende der Utopie, 1967.

- Essay on Liberation 1969.

مراجع

- M. Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, Paris 1969.

- P. Masset: La Pensée de Marcuse, 1969.

- Alasdair Mc Intyre: Marcuse, 1970.

مرلوبونتي

Maurice Merleau - Ponty

فيلسوف فينومينولوجي فرنسي . ولد سنة ١٩٠٨ في روشفور على البحر RochefortsurMer (في محافظة Charente- Maritime غربي فرنسا) ودخل مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على الاجريجاسيون في سنة ١٩٣١ وبعدها عين مدرساً للفلسفة في ليسيه سان كتنان ، ثم في جامعة ليون سنة ١٩٤٥ وفي سنة ١٩٤٩ صار أستاذاً في السوربون . وفي سنة ١٩٥٢ عين استاذاً في الكوليج دي فرانس ، خلفاً لـ لوي لافل .

وتوفي في باريس في سنة ١٩٦١ وهو في الثالثة والخمسين من عمره .

آراؤه الفلسفية

كان مرلوبونتي متأثراً بمذهب الظاهريات عند هُسرل ، وإن كان قد خالف هسرل في بعض الآراء الأساسية : فهو لم يأخذ بفكرة الأنا المتعالي ، وتردد في قبول فكرة الشعور الشفاف تماماً مع نفسه . وفي هاتين النقطتين أيضاً اختلف مع سارتر ، الذي كثيراً ما كان يقرن كلاهما بالأخر لما كان بينهما من صداقة ومن تعاون في تحرير مجلة « الأزمنة الحديثة » Les Temps modernes . ومارلوبونتي أسهم خصوصاً في ميدان علم النفس الفلسفي وذلك في رسالتي الدكتوراه : « بنية السلوك » (سنة ١٩٤٢) و « ظاهريات الإدراك » (سنة

النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لكن مركزه لا يلبث أن يتحول عن فرويد إلى كارل ماركس فيعدّ القهر الاجتماعي وليد الفقر ونقص أدوات إشباع الحاجات ، ويزعم أن القهر الاجتماعي ناتج عن اضطراب الانسان إلى العمل وما ينجم عن ذلك من مغايرة للعامل تجاه عمله واستغلال من جانب أرباب العمل ! وإذن فالحل ليس كما يزعم فرويد - وهو ضرورة الكبت والاستسلام - بل الثورة التي تؤدي إلى توفير كل السلع الاستهلاكية مع تقليل العمل الانساني إلى أقل درجة ممكنة وهكذا يلتقي مركزه مع الشيوعيين الحاليين والماركسيين الخياليين الذين دعوا إلى توفير أكبر قدر من السلع الاستهلاكية ! لكنهم عند التطبيق جعلوها أندر بألف مرة مما كانت عليه من قبل .

ومن ناحية أخرى يرى مركزه أن تحرير المجتمع لن يتم إلا بتحرير « الأيروس » أي الغريزة الجنسية من كل القيود ، وتحقيق كل نوازعها بغير حدود . وزعم بعد ذلك أن هذا التحرير بواسطة الأيروس هو في الوقت نفسه تحرير للخيال . ذلك أن ديكاوت وكنت ومن سار في إثرهما رأوا في الخيال أنه العقل بوصفه متوجهاً نحو الجسم وأنه الرابطة بين المحسوس والمقول : فأفاد مركزه من هذه الفكرة من أجل تشخيص وعلاج مجتمعه المتحرر فقال إن الحساسية ينبغي أن تنقاد للخيال بدلاً من انقيادها لسيطرة العقل « الزائفة » ، إذ سيتولى الخيال التوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية . وبالإيروس يحقق الانسان أخيراً وجوداً مستريحاً يشيع فيه السلام .

وهذا التحرير الكلي للإنسان لا تستطيع تحقيقه الطبقة العاملة بما أنها أصبحت مندبجة في الرأسمالية شيئاً فشيئاً ، بل سيقوم به الناثرون الجدد وهم كل المضطهدين في العالم وكل المحرومين والمهائين والمستضعفين في الأرض ، ثم التلاميذ الذين ينحدرون من الطبقة الوسطى !!

مؤلفاته

- Hegels Ontologie und die Graudlegung einer Theorie der Geschicht lichkeit. Frankfurt, 1932.

- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of social Theory, 1941.

- Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب يقدم نظريته في الحرية الإنسانية - ونموها في العمل التاريخي ، وهي النظرية التي توسع فيها - من الناحية السياسية خصوصاً - في كتابه : « النزعة الإنسانية والرعب » (سنة ١٩٤٧) و « مغامرات » ويجعل رأيه في الحرية أن الحرية متضمنة في قدرة الشعور الانساني على موضوعة objectivation موافقه في سياق من تصرفات الفعل الممكنة . وهو نفس رأي سارتر ، لكنه يختلف عن سارتر في أنه يقرر أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون شاملة كلية ، لأننا إنما نكتسب الحرية تدريجياً ، ونقطة ابتدائنا هي دائماً المعاني المقررة جماعياً .

٣ - الأخلاق والسياسة .

ويربط مرلوبونتي بين الأخلاق والسياسة ربطاً قوياً وفي كتابه المذكورين منذ قليل عرض نظرية في السياسة حاول بها أن ينفخ الماركسية على ضوء نظريته في الذاتية الإنسانية subjective humaine لقد أعجبه في الماركسية اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي . لكنه يأخذ عليها إغفالها ، بل وانكارها ، للفردية وإثرائها للقول بدافع ذاتي محرك للجماعات من تلقاء ذاتها ، دافع اقتصادي .

وكان تنقيحه للماركسية ، خصوصاً فيما يتعلق بالمادية الديالكتيكية ، مصدر خلاف قوي بينه وبين سارتر . لقد نعى على هذا الأخير أن تنقيحه للماركسية هو في الواقع « بلشفية مغالية » ultra-bolshevisme ، ذلك أن سارتر اندفع وراء نظرية هيمنة الحزب على الجماهير ، فردّ عليه مرلوبونتي بأن هذه نزعة غير ثورية ، لأن من شأن هذه الهيمنة منع الجماهير من التفكير في الثورة .

وقد كتب مرلوبونتي عدة مقالات عن الماركسية والثورة والاتحاد السوفييتي فيما بعد استالين - وهاك عناوانات بعضها :

١ - « الماركسية والايمان بالخرافات » (سنة ١٩٤٩)

٢ - « الاتحاد السوفييتي ومعسكرات الاعتقال » (سنة ١٩٥٠)

٣ - « أوراق يالنا » (سنة ١٩٥٥)

٤ - « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٧)

٥ - « في التخلص من الاستالينية » (سنة ١٩٥٦)

وقد جمعت فيما بعد - مع مقالات أخرى - في مجلد بعنوان Signes (باريس سنة ١٩٦٠) ويهيم منها من الناحية الفلسفية - المقال الرابع عن « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٥)

(١٩٤٥) . وهو في السوربون إنما كان أستاذاً لعلم النفس العام .

واتجاهه الفلسفي لا علاقة له بالوجودية .

وهو في علم النفس قد تأثر خصوصاً بنظرية الجشتالت Gestalt التي وضعها مدرسة برلين ومؤسسوها هم W. Köhler, M. Wertheimer, W. Metzger, M. Henle, K. Lewin - وهي تقرر أن الجشتالت (= الشكل) معطى ظاهرياً مع العناصر مباشرة . والأصل في فكرة الجشتالت القول بأن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل (الذي هو الشكل أو الصورة أو الجشتالت) ، وهو قول عارض به أصحابه مذهب الترابطيين الذين زعموا أن مجموع العناصر يساوي صفة الشكل الكلي . لكن مرلوبونتي انحرف عن نظرية الجشتالت حين أنكر ما ذهب إليه Köhler من تفسير الأشكال الإدراكية عن طريق افتراض أحوال تخيئة متساوية الشكل تتجاوز الظواهر .

٢ - وعن هسرل أخذ مرلوبونتي تحديده للفلسفة بأنها علم وصفي لأحوال الشعور . لكنه لم يأخذ بفكرة « الرد (أو الاختزال) الظاهرياتي » ، مع أنه نقطة أساسية في المنهج الظاهرياتي . لكنه يأخذ بفكرة القصدية Intentionality كما هي عند هسرل ، فيقرر أن القصورية تكون الشعور بوصفه تجاوزاً لنفسه باستمرار والمحل الأصل - وليس الوحيد - لهذا التجاوز هو الإدراك الحسي . وقد وجد مرلوبونتي في كتاب متأخر لهسرل المصدر لشرح ما يسميه باسم « محل الإدراك الحسي » ، وهذا الكتاب هو : « أزمة العلوم الأوروبية والظواهرات المتعالية » (سنة ١٩٣٦) .

وفي كتابه « ظاهريات الإدراك الحسي » (سنة ١٩٤٥) يهاجم بشدة رأي علم النفس التقليدي في الإدراك الحسي ، وكونه قائماً على أساس معطيات حسية محضة ، أي خالية من كل إحالة إلى موضوعات عالية على الاحساس . ذلك أن مرلوبونتي يرى إن الاحساسات - كما قال من قبله برجسون - هي نتاج تحليلات عقلية .

ومن الأفكار المهمة في هذا الكتاب فكرته عن دور الجسم في الإدراك الحسي . فهو يقرر أن الجسم ليس مجرد موضوع بين موضوعات في العالم ؛ بل الشعور له محل في العالم ، وهذا هو الذي يجعل ادراكه « منظورياً » perspectiviste

- «L'Œil et l'Esprit», in Art de France, vol. I, Paris, 1961;
- La Phénoménologie de la perception, Paris, 1961;
- Le Visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris, 1964;
- Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965;
- La Prose du monde, Paris, 1969.

مراجع

- F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau- Ponty», in Fontaine, vol. VIII, n° 59, avr. 1947;
- rééd. in Revue internationale de philosophie, vol. III, n° 9, juill. 1949/
- A. De Waelhens, «Merleau- Ponty, philosophe de la peinture», n° 67, 1962;
- Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1954
- J. Hyppolite, J. Lacan and al., Les Temps modernes, n°s spéc. 184- 185, 1961.
- P. Ricœur, «Hommage à Merleau - Ponty», in Esprit, n° 296, 1961.

مشكلة

Problème (F.), Problem (E., G.), Problema (I)

تختلف « المشكلة » عن « المسألة » في كون المشكلة نتيجة عملية تجريد من شأنها أن تجعل « المسألة » موضوع بحث ومناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكد أرسطو هذه التفرقة في كتاب « الطوبىقا » (المقالة الأولى ص ١٠٤ ب) حين وضع « المشكلة الجدلية » في مقابل « القول الديالكتيكي » وفي مقابل « الموضوع » الجدلي ، فقال إن المشكلة الجدلية « هي مسألة موضوع للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معين حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض » .

وفيه يحلل العلاقة بين البروليتاريا والحزب وفيه يقول « إن البروليتاريا ، لأنها ليست تملك أموالاً ، ولا مصالح ، وبالجملة ليست لها صفة إيجابية ، فإنها - لهذا السبب مستعدة للقيام بدور عالمي . . . إنها في ذاتها ثورة . لكنها لا تعرف ذلك في بداية الأمر ، ولا تعرف الوسائل والطرق والأحوال والنظم التي بها تستطيع أن تعبر عما يسميه ماركس باسم « سر وجودها » . إنما الحزب هو الذي يحول تمردها إلى عمل إيجابي طويل المدى . وتعبير فلسفي : الحزب يتجاوز تمرد البروليتاريا ويحققه بالقضاء عليه بوصفه تمرداً مباشراً ، إنه سلب لهذا السلب ، أو هو التوسط : إنه يجعل الطبقة التي تنفى تحول إلى طبقة تؤسس ، وفي النهاية ، إلى مجتمع بدون طبقات » . (« علامات » Signs من ٣٥٠) .

إن العمل الثوري يقوم على المبدأين التاليين (١) الحزب دائماً على صواب ، (٢) لا يكون المرء أبداً على صواب ضد البروليتاريا . لكن لمراعاة هذين المبدأين ، لا بد أن يكون بين الحزب والبروليتاريا علاقة تبادل : أي لا بد للحزب أن يقبل النقد الموجه من البروليتاريين ولا بد من بروليتاريا تنتقد الحزب بامانة وموضوعية . لكن الأمر لا يحدث على هذا النحو : إذ سرعان ما يتحول الحزب إلى عصابة clique ذات مصالح خاصة للمحافظة على سيطرتها على البروليتاريا . ومن هنا لا بد من وقوع الشقاق بين الحزب والبروليتاريا .

ويخوض مـرلـوبونـتي معركة عنيفة مع الماركسيين الفرنسيين الذين هاجموا مذهب الظاهريات ، كما فعل في الفصل المعروف بـ « الماركسية والفلسفة » (في كتابه Sens et Non - Sens ص ٢٢١ - ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٦٦ ، والذين هاجموا سارتر والوجودية بعامه مثل لوفقر وهرفيه ونافي وNaville وذلك في فصل بنفس الكتاب عنوانه : « معركة الوجودية » (ص ١٢٣ - ١٤٣) . لكن الغريب هو أن يختم هذا الفصل بقوله « إن الماركسية الحية ينبغي عليها أن « تنفذ » البحث الوجودي وأن تتكامل معه ، لا أن تخنقه » ! .

مؤلفاته

- M. Merleau- Ponty, Sens et non- sens, Paris, 1948;
- La structure de comportement, Paris, 1954;
- Les Aventures de la dialectique. Paris, 1955;
- Signes, 1960:

إلى حلّها .

لكن أنصار الوضعية المنطقية أساءوا استغلال فكرة «المشاكل الزائفة» أو الوهمية Scheinprobleme كما يظهر هذا جلياً في كتاب رودلف كاربب بعنوان: «المشاكل الوهمية» (أو الظاهرية) في الفلسفة (فرنكفورت سنة ١٩٦٦) حين زعم أن كل الأقوال التي لا ترضى معيار «الشيئية» - Sachhaltigkeit ، أي التي لا تقوم على أساس الإدراك الحسي - هي أقوال وهمية . كذلك نجد فنتجشتين في المرحلة المتأخرة من تطوره الفكري يزعم أن المشاكل الفلسفية هي مشاكل وهمية ، وأنها «تداول العقل الناشئة عن اللغة» (لودفيج فنتجشتين : «مباحث فلسفية» ص ١٠٩) وفي نظره أن مهمة الفلسفة هي أن تخلّصنا من هذه المشاكل وأن تقضي عليها قضاء تاماً (الكتاب نفسه ص ١٣٣) ، وأن تشفيها منها كما لو كانت أمراضاً (الكتاب نفسه ص ٢٥٥)!! .

مراجع

- H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 2. Aufl. 1965.
- M. Landmann: Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in Philosophischen Bewusstsein. Göttingen, 1949
- K. R. Popper: Conjectures and Refutation. London, 3d ed., 1969.
- R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt, 1966.
- G. Marcel: Du Refus à l'invocation. Paris, 1940.

المصادر

المصادرة Postulat قضية ليست بيّنة بنفسها ، كما لا يمكن البرهنة عليها ، ولكن يُصَادَر عليها ، أي يطالب بالتسليم بها ، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها ، دون الوقوع في إحالة . فصحتها إذن تستبين من نتائجها . ومثالها المصادرة المعروفة باسم مصادرة اقليدس ، والتي تقول : يمكن من نقطة أن يمرّ مستقيم مواز لمستقيم آخر ، ولا يمكن أن يمرّ غير مستقيم واحد - وقد أدت إلى إقامة

ووفقاً لتعريف أرسطو هذا فإن «المشكلة» هي مسألة نظرية أو عملية ، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح ، المشكلة أمر متنازع عليه ، يبحث فيه بهذا البوصف ، أي يذكر ماله وما عليه ، ويقوم على علاقة مع أقوال أخرى في ارتباط برهاني . المشكلة مسألة موضوعية للبحث والنقاش والجدل .

لكن المنطق التقليدي لم يعالج موضوع «المشكلة» إلا نادراً ، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى كون «المشكلة» بوصفها من موضوعات «الطوبيقا» (الجدل) ، تنسب إلى منطق الاحتمال ، لا إلى منطق اليقين ، وتدخل إذن في الجدل بل وفي إفحام الخصم حتى ولو بالخداع ، مما جعل «المشكلة» أقرب إلى علم الخطابة منها إلى المنطق .

ومن ثم صارت الصفة Problématique تعني الاحتمال . وصار الحكم الإشكالي هو الحكم المحتمل . وعاد يُدرّس في باب «الموجّهات» modalité des jugements والحكم الاحتمالي (أو الاشكالي) يتميز بأنه مصحوب بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري مصحوب بالشعور بواقعية الحكم ، والحكم الضروري هو المصحوب بالشعور بضرورة الحكم .

ويضع ديكرت في «قواعد هداية العقل» ثلاثة شروط كما يؤدي السؤال إلى فحص وبحث ، هي :

- ١ - يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول ، وإلاّ لكان البحث عبثاً ؛
- ٢ - وهذا المجهول يجب أن يتحدد على نحو ما ، وإلاّ لم نستطع التوجه إليه ، دون غيره ، بالبحث والفحص .
- ٣ - وهذا المجهول لا يمكن أن يتعيّن إلا بواسطة شيء معلوم .

لكن هناك أمراً مهماً آخر لتحديد معنى المشكلة وهو أن المشكلة تطوي على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة . إن الأسئلة (المسائل) يمكن أن تثار «في الهواء» أي دون سياق توضع فيه ، أما المشاكل فيجب أن تبني وتركب في سياق ، لأنها نتائج تركيب (بناء) فكري ؛ إنها تنبع عن ارتباط موضوع يعد - ولو مؤقتاً - إطاراً لإمكان الحل . وهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشاكل يؤذن بحلّها . ومن هنا أيضاً يقال عن مشكلة إنها آسيء وضعها ، بمعنى أن وضعها على هذا النحو لا يؤدي

راجع تفصيلنا لمصادر العقل العملي عند كنت في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » ص ١٤٦ - ١٦٠ (الكويت ، سنة ١٩٧٩) .

المطلق

L'absolu (F.) Das Absolute (D.)

المطلق هو « ما هو بذاته » ، أي أنه مستقل بذاته ، منفصل عن غيره ، قائم بنفسه ، غير مشروط بشرط أو بغيره .

ومن ثم يميّز أربعة أنواع للمطلق :

١ - المطلق المحض أو البسيط

٢ - المطلق بذاته

٣ - المطلق بالنسبة إلى غيره

٤ - المطلق في جنسه .

والأول هو الله أو الموجود الأول أو علة العلل .

ويقال المطلق : (١) إما في مقابل « المتوقف

على ... » (٢) وإما في مقابل « النسبي » .

ولكل من شلنج وهيجل تصور خاص للمطلق :

أما شلنج فيرى أن « المطلق » هو ما يكتشف العيان العقلي أنه الهوية بين العارف وموضوع المعرفة . وهو يرى أن المعرفة والارادة مرتبطتان ، حتى إن الكل النهائي هو فعال وحرّ : والمطلق يتجلى ليس فقط في الطبيعة ، بل وأيضاً في التاريخ الإنساني ، إذ التاريخ الإنساني تقدم نحو الوعي الذاتي . والعبقرية الفنية تكشف عن المطلق في أعمالها الفنية .

وقد أخذ هيجل على تصور شلنج للمطلق أنه يشبه « الليل الذي فيه كل البقر أسود » لأن « المطلق » كما تصوره شلنج غامض سلبى .

وفي « دائرة معارف العلوم الفلسفية » يقدم هيجل تعريفات للمطلق تتصاعد في التركيب :

فالمطلق في أبسط درجاته هو الوجود ، بالمعنى الذي يعطيه برميندس لهذا اللفظ .

٢ - المطلق هو الذي هو في هوية مع ذاته .

هندسة اقليدس ؛ ولم تؤد إلى تناقض في داخل هذه الهندسة . وليس في الوسع أن يبرهن عليها في داخل هذه الهندسة . كما أن من الممكن الاستغناء عنها ، بأن نستبدل بها مصادر أخرى كما فعلت الهندسات اللاقليدية .

وقد ذكرنا في « البديية » ما تتميز به عن « المصادرة » فليرجع إليها .

ومن الملاحظ أن النظريات الحديثة لا تميل إلى المغالاة في التفرقة بين المصادرة والبديية ، بل تنزع - على العكس من ذلك - إلى التقريب بينهما بأن تعد كليتهما « تعريفات مقنعة » على حد تعبير بونكاريه (« العلم والفرض » ص ٦٧) . ولا فارق بين كليهما إلا في درجة التركيب : فالبديية أكثر بساطة من المصادرة ، ولهذا تبدو أبن ، بينما المصادرة أقل بساطة وأكثر تعقيداً ، مما يجعل وضوحها والتسليم بها لا يتحققان إلا بالنتائج التي يمكن أن تستخلص منها .

راجع تفصيل هذا في كتابنا : « مناهج البحث العلمي » ص ٩٠ - ٩٣ (القاهرة ، سنة ١٩٦١) .

وقد سمى كنت « مصادر الفكر التجريبي بوجه عام » المبادئ الثلاثة التالية :

أ) ما يتفق مع الشروط الصورية (الشكلية) للتجربة (فيما يتعلق بالعيان والتصورات) هو ممكن ؛

ب) ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة (للحواس) هو واقعي ؛

جـ) ما يتحدد ارتباطه بالواقع بواسطة الشروط العامة للتجربة هو ضروري .

وهذه المصادر الثلاث هي مجرد « تقسيمات للإمكان ، وللواقع ، وللضرورة في استعمالاتها التجريبية » .

كذلك تحدث كنت عن « مصادر العقل العملي » وهي : الحرية ، خلود النفس ، وجود الله . وهي المبادئ التي لا بد منها في الأخلاق . « وهذه المصادر ليست عقائد نظرية ، بل هي مفترضات ضرورية من وجهة نظر السلوك ، وهي لا توسع من معرفتنا النظرية ، بيد أنها مع ذلك تهيب أفكار العقل النظري بوجه عام (بواسطة علاقته مع العقل العملي) حقيقة موضوعية وتسمح له بتصورات لا تستطيع بغير هذا الطريق أن يفسر بها » .

اللاهوتية « ٢ : ٢٥) إن الممكن بالنسبة إلى الله هو ما لا ينطوي على تناقض ، أي ما لا يتعارض مع الوجود . لكن بطرس دمياني ويوحنا دي جاندا Jean de Jandun يستبعدان خضوع الله لمبدأ عدم التناقض ، ويريان أن في قدرة الله أن يخلق المتناقض .

ب) أما الممكن واقعياً فهو المتحقق في التجربة ، لكنه ليس ضروري الوجود . وليس كل ما هو خالٍ من التناقض ممكنًا واقعياً . وعند فلاسفة العصور الوسطى ، مسلمين ونصارى ، أن كل شيء موجود ، هو ممكن ، ما خلا الله فإنه واجب .

ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود : الممكن أو الواقعي ؟ وقد أثارها أرسطو في مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » وانتهى إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن ، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعي يسبقه .

والممكن يحتاج في تحقيقه واقعياً إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولاً من أجل أن يتحول الممكن إلى واقع . ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكنًا دون أن يتحقق أبداً ، لأن علله أو شروطه لم تتوافر .

ويرى كنت أن امكان الأشياء بوجه عام لا يمكن أبداً أن يحدث عن تصورات قبلية بل يحدث دائماً « عن شروط صورية وموضوعية للتجربة بعامة » . ويميّز كنت بين امكان الأشياء وبين وجودها « فالأول يقوم فقط في كون تصورها لا ينطوي على أي تناقض ... أما إمكان الوجود فإنه يعني توافق وضع مثل هذا الموضوع خارج الذهن ... والوجود لا ينتسب أبداً إلى فكرة الشيء ، وامكانه إذا كان تاماً ، لا يمكن أن يفرق بينه وبين الواقع والضرورة » (التعليق رقم ٧٧٢) .

جـ) أما الممكن عملياً فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله .

وفي الوجودية تلعب فكرة الامكان دوراً أساسياً ، خصوصاً عند هيدجرويسبرز . وهيدجر يقرّر أن « الامكان أسمى من الواقع » (« الوجود والزمان ») ، ذلك أن الامكان هو « ضرب ناقص » defizienter Modus لإمكان الوجود .

مراجع

- A. Gallinger: Das Problem der objectiven Möglichkeit. 1912

٣ - المطلق هو الاستنتاج Schluss

٤ - والمطلق - في أعلى تعريفاته - هو العقل Geist والمقصود بالعقل العقل الذي يتطور وينضج على مدى تاريخ الانسان .

وعلى هذا النحو رأى هيجل أن المطلق هو اللامتناهي الذي يشمل كل متناوٍ . ومن هنا نظر أحد تلاميذه ، وهو برنوباور ، إلى « المطلق » عندهيجل على أنه الانسان بوصفه فرداً تاريخياً في تقدم .

وفي الفلسفات ذوات النزعة الدينية في القرن العشرين اتجه واضح إلى استعمال كلمة « المطلق » مكان كلمة الله ، وأحياناً يستعملون كلمة القيمة المطلقة valeur absolue للدلالة على المطلق بمعنى « الله » (راجع خصوصاً هذا الاستعمال عند رينيه لوسن Le Senne)

مراجع

- Schelling: Werke

- Hegel: Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften.

Joseph Heller: Das Absolute, 1921.

- G. Huber: Das sein und das absolute, 1955.

- Max Scheler: Vom Ewigen in Menchen, I, 1921.

الممكن

جهات الوجود تنقسم إلى ثلاث : ممكن ، واقع ، واجب أو ضروري .

والممكن يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع : ممكن عقلياً ، ممكن واقعياً ، ممكن عملياً .

أ) أما الممكن عقلياً possibile logicum فهو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها . ويعرفه دونس اسكوتس هكذا : Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cuius termini non includunt contradictionem (= الممكن عقلياً أو منطقياً هو حال التركيب الذي شكّله العقل بحيث لا تنطوي حدوده على تناقض فيما بينها) . وفي العصور الوسطى ارتبطت هذه الفكرة بفكرة الخلق الإلهي . فقال القديس توما (« الخلاصة

وغيرها، التي تبدو غريبة. ولهذا نجده يستعمل ألفاظاً عديدة مترادفة في نظره للدلالة على المعجزات مثل: signa (آيات، علامات)، prodigia (عجائب)، monstra (مخلوقات عجيبة)، mirabilia (أمر مذهلة)، Portenta (عجائب). والمهم في هذا أن أوغسطين لا يشترط في المعجزة أن تحدث بتدخل من الله.

وعلى عكس ذلك جاء القديس بونافنورا، وهو من مؤيدي مذهب أوغسطين، فاشتراط كي يوصف حادث بأنه معجزة شرطين: الأول: أنه لكي يكون الحادث معجزة فيجب أن تكون علته الفاعلة المباشرة هي الله، والثاني: أن يكون ضد الطبيعة؛ إن الطبيعة يمكنها أن تحدثه، ولكن على نحو آخر.

أما القديس توما الأكويني فيعرف المعجزة هكذا: «تقال المعجزة على ما يملأ المرء بالإدهاش وهو أمر له علة مجهولة للجميع. لكن هذه العلة هي الله. ولهذا فإن الأمور التي يصنعها الله على نحو خارج عن العلل المعروفة لنا تسمى معجزات» («الخلاصة اللاهوتية» ١، المسألة ١٠٥، مادة ٧) ولتحديد أن العلة الوحيدة للمعجزة هي الله، يقول إن المعجزة يجب أن تكون حادثاً يتم خارج نظام الطبيعة المخلوقة كلها (الكتاب نفسه، المسألة رقم ١١٠، مادة ٤). ولهذا يميز توما تمييزاً دقيقاً بين المعجزة والعجيبة: فالأولى من فعل الله وحده، أما العجائب فقد تكون عللها المباشرة موجودات غير الله. وقد صنف توما المعجزات تصنيفين رئيسيين:

(أ) فالصنف الأول يميز المعجزات إلى معجزات فوق الطبيعة، ومعجزات ضد الطبيعة، ومعجزات خارج الطبيعة supra, Contra, Praeter naturam

١ - فالمعجزات التي فوق الطبيعة هي الحوادث التي لا يمكن أن تحدثها الطبيعة، إما مطلقاً (مثل تمجيد الأجسام والتجسّد)، أو نسبياً إلى الموضوع (مثل بعث ميت).

٢ - والمعجزات ضد الطبيعة هي الحوادث التي تتعارض مع النظام الذي تخرص عليه الطبيعة (حمل عذراء، بقاء ناس في النار بغير احتراق).

٣ - والمعجزات خارج الطبيعة هي أحداث يمكن أن تحدثها الطبيعة، لكن الله يحققها على نحو لا تستطيع الطبيعة محاكاته مثل العلاج في الحال، تحول الماء إلى نبيذ، تكثير أرغفة الخبز.

- H. Pichler: Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit, 1912.
- J. M. Verwey: Philosophie des Möglichen, 1913.
- August Faust: Der Möglichkeits gedanke, 1921
- Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Notwendigkeit, 1938.

المعجزات

Miracles (F., E.), Wunder (G), Miracoli (I)

تعرف « المعجزة » بأنها « حادث يخرق المجرى العادي للطبيعة ». وتعرف في علم الكلام الإسلامي بأنها « خرق العادة »، ولهذا تسمى المعجزات باسم : خوارق العادات . وهذا التعريف يتضمن وجود نظام معتاد تخرقه المعجزات ، أي أن المعجزة هي استثناء لنظام معتاد في الطبيعة . ولهذا لا يمكن التحدث عن « المعجزات » إلا إذا كانت لدينا معرفة دقيقة بنظام الكون .

ولهذا نجد المؤيدين والمعارضين لوجود معجزات يستخدمون هذا التقرير لمعنى المعجزات من أجل تبرير موقفهم المتعارضين . فالقديس أوغسطين ، من الفريق الأول ، يقول إن « الطبيعة هي مشيئة الله » ولهذا فإن « العجيبة (= المعجزة) ليست مضادة للطبيعة ، بل مضادة لمعرفتنا بالطبيعة - Portentum ergo fit non Contra naturam, sed Contra quam est nota natura (de civitate Dei, 8, XX . ونجد جون لوك - من الفريق الثاني - في بحثه بعنوان « مقال عن المعجزات » (كتبه سنة ١٧٠٢ ولكنه نشر بعد وفاته) يعرف المعجزة بأنها « عملية محسوسة ، لما كانت فوق فهم المشاهد ، وفي رأيه مضادة للمجى المقرر للطبيعة ، فإنه يعتقد أنها إلهية » . والمعجزة على أساس هذين التعريفين إنما تصوّرت كذلك لجهلنا بنظام الطبيعة ولو كنا نعرفه تمام المعرفة لما كان هناك محل للكلام عن خوارق على الطبيعة ، أي عن معجزات .

لكن أوغسطين توسّع في معنى المعجزة بحيث تجاوز المصطلح الدقيق ، لأنه يطلق المعجزة ليس فقط على خوارق الطبيعة بالمعنى الدقيق ، بل وأيضاً على العجائب التي يصنعها الملائكة والجن والسحرة بل وعلى الظواهر ، الطبيعية

(١٦٧).

وعلى نحو آخر ينكر ادوار لوروا- وهو برجسوني، ومع ذلك مؤمن بالكاثوليكية- المعجزات هكذا: إن المعجزة ليست واقعة استثنائية، ولا يمكن أن تكون لها علة مختلفة عن العلل الطبيعية؛ إنها لا تتميز من سائر الوقائع الطبيعية، إذ لا توجد حادثة خاصة، يقول: من وجهة نظر المظاهر المباشرة، فإن كل تقطيع (للوامع) يزول، وكذلك يزول كل تصنيف؛ ولا يبقى المراء بحضرة شيء آخر غير الاتصال المتحرك غير المتميز. هنالك تخففي المعجزة كما تخففي كل ظاهرة خاصة، في التغير الكوني، والسيل غير المنقطع للصورة، (بحث في فكرة المعجزة)، «حوليات الفلسفة المسيحية»، ج-٥٣ (ص ٢٩). لكن لوروا ينتهي إلى تفسير المعجزة تفسيراً ذاتياً روحياً فيقول: «إن المعجزة هي فعل للروح التي تستعيد - على نحو أكمل من المعتاد وتعزو موقتنا شطراً من ثرواتها ومواردها العميقة» (البحث نفسه ص ٢٤٧).

وقد ظهر اتجاه إلى تفسير المعجزات تفسيراً طبيعياً منذ وقت مبكر. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه اسبينوزا. فعنده أن المعجزة لا يمكن تصورها موضوعياً: فهذا اللفظ: «معجزة» لا معنى له إلا بالنسبة إلى الآراء الانسانية، ولا معنى له سوى أنه حادث لا نستطيع تفسيره ومعرفة علته الطبيعية بواسطة مثال حادث آخر معروف.

وبحار مالبرانش في تفسير المعجزات، وهو رجل دين مع ذلك. فيحاول أن يفسرها فيقول: «أنا أفهم من المعجزات الآثار المتوقفة على قوانين عامة غير معروفة لنا طبيعياً» (مصادقات في الميتافيزيقا)، الفصل ١٢، رقم ١٣ في الهامش).

كذلك نجد ليبنتس يرى أن المعجزة تندرج في النظام العام للكون، وبالتالي لا تختلف عن الحادث الطبيعي «إلا في الظاهر وبالنسبة إلينا نحن» (مؤلفاته ج ٩ عمود ١٨٣).

وفي هذا الاتجاه أيضاً سارت البروتستنتية المنحرة. فنجد اسلير ماخبر بأن المعجزة- شأنها شأن الوحي- هي في مستوى الأحداث الطبيعية. إنها علامة وإشارة وقول على «العلامة المباشرة بين ظاهرة واللامتناهي». ويقول أيضاً: إن «المعجزة ليست إلا التسمية الدينية لحادث. وكل حادث، مهما يكن طبيعياً وشائعاً، متى ما سمح بأن تكون

(ب) والتصنيف الثاني يقسمها فيما يتعلق بقدرة الطبيعة المخلوقة التي يتجاوزها الحادث المعجز. وهنا تقسم المعجزات إلى: (١) معجزات من جهة الجوهر المصنوع، وذلك حين لا تستطيع الطبيعة المخلوقة أن تحدثها؛ (٢) ومعجزات من جهة الموضوع الذي يتم فيه المعجزة، حين لا تستطيع الطبيعة إحداثها في الموضوع (الشخص) الذي حدثت فيه: مثل إحياء ميت، إبراء أكفه (أعمى)، الخ؛ (٣) معجزات من جهة الكيفية التي جرت عليها المعجزة، مثل الشفاء في الحال للمريض.

والغاية من المعجزة، بوصفها تدخلاً خاصاً من الله يغير في حالة جزئية معينة المجري العادي للأمور، هي تحقيق غرض معين يريده الله. يقول توما: إن المعجزة عمل يريد به الله تأييد دعوى إيمانية (الخلاصة اللاهوتية) (I^a, q. CXII, a.2).

إنكار المعجزات: أنكر أنصار العلم الوضعي إمكان حدوث معجزات، أي أمور خارقة للقوانين الطبيعية، فقالوا إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شيء من خارجه. وكل ما يجري فيه من أحداث، مهما تكن غرابتها، لا بد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي هو وحده العلمي، أما القول بخوارق على القوانين الطبيعية فليس من العلم في شيء. يقول أرنتسن رينان: «إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم» («حياة يسوع» ط ٣، المقدمة، ص ٧١).

وحجة هؤلاء هي أن العلم يقوم على أساس الجبرية déterminisme المطلقة للظواهر التي يدرسها. ومن أبرز من أنكروا إمكان المعجزات على أساس الجبرية ديفد هيوم. وخلاصة رأيه هي أن قوانين الطبيعة تقررت وثبتت بالتجربة الثابتة المطردة. لكن القول بالمعجزات معناه إنكار القوانين الطبيعية. إذن المعجزات مستحيلة. (بحث في العقل الانساني)، في «مؤلفات هيوم الفلسفية» ج ٤، بوسطن ادنبره سنة ١٨٥٤ ص ١٣٠-١٣١). وجاء جون ستوروت مل فأيد قائلاً: «إن اطراد مجرى الطبيعة، وهو أمر مشاهد بالتجربة، يدل على أن الكون محكوم بقوانين عامة لا بتدخلات خاصة. فثم إذن ضد المعجزات عدم احتمال لا يمكن موازنته إلا باحتمال قوي جداً ناجم عن ظروف خاصة للحالة موضوع البحث» («مذهب في المنطق الاستنباطي والاستقرائي» ترجمة فرنسية ط ٣ باريس ١٨٨٩، ص ١٦٦-).

معدوم ، والایجاب كان معدولاً أو محصلأ ، فلا يصح إلا على موضوع موجود . فيصح أن نقول إن العنقاء ليس هو بصيراً ، ولا يصح أن نقول إن العنقاء هو غير بصير . . . فإن « غير بصير » يصح إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ومن شأنه أن يكون له ، أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس البتة من شأنه أو شأن محمول عليه أن يكون له بصير .

والقضية الثنائية [= الخالية من ظهور الرابطة] لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد جهتين : (أحدهما) من جهة نية القائل ، مثلاً إذا قال : « زيد لا بصير » فعني به أن « زيدا ليس هو ببصير » - كان سلباً . وإن عني أن « زيدا هو لا بصير » كان إيجاباً معدولاً . (والثاني) من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب . فإنه إن قال : « زيد غير بصير » علم أنه إيجاب ، لأن « غير » يستعمل في العدول ، وليس يستعمل في السلب .

وأما في الثلاثية - فإن الإيجاب المعدول متميز من السلب المحصل من كل وجه ، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ، ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت ، كقولك « زيد ليس هو بصيراً » لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وترك حرف السلب خارجاً عنه « (ابن سينا : « النجاة » ص ١ - ١٥ - ١٦ . القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٣٨) .
← راجع (التصور) السالب .

المعيار

Norme (F.), Norm (F. - G)

المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه على نحو مجرد أو على نحو عيني .

والعلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية ، وهي : الأخلاق وموضوعها الخير ، والجمال وموضوعه الجميل ، والمنطق وموضوعه الحق .

وقد يحسب المعيار وفقاً للمتوسط الاحصائي . وبهذا المعنى استعمل ديفد هيوم عبارة : « معيار الذوق » بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة .

وجهة النظر الدينية بشأنه هي وجهة النظر السائدة ، هو معجزة . (« في الدين . خطب موجهة إلى المثقفين بين المزدريين لهم » ط ٣ برلين ، ص ١٥١ - ١٥٣) .

مراجع

- A. Michel : art. «miracle» in Dictionnaire dethéologie catholique, T. X, 2^e partie, coll. 1798 1859., Paris, 1929
- J. de Tonquédec: Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle. paris, 1916.
- E. Le Roy: «Essai sur la valeur du miracle» , in Annales de philosophie chrétienne, t. CLiii, pp. 5-33., pp166-191; 225-259.
- E. Le Roy: «le problème du miracle», in Bulletin de la société française de philosophie, mars 1912, pp. 85-168.

المعدولة (القضية)

jugement limitatif

القضية المعدولة هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل ، مثل : « لا إنسان أبيض ، أو الإنسان لا أبيض - وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل .

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها اسم غير محصل ، كقولك زيد هو غير بصير .
فقولنا : « زيد هو غير بصير » : قضية موجبة معدولة .

« والفرق بين الموجبة المعدولة ، كقولنا : « زيد هو غير بصير ، وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو ببصير : أما من جهة الصيغة ، فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول ، كأنك أخذت « الغير » و « البصير » شيئاً واحداً حاصلأً منها بالتركيب ؛ فإن أوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان إيجاباً معدولاً ، وإن سلبت فقلت : « زيد ليس هو غير بصير » ، كان سلباً معدولاً - وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول ، بل شيئاً خارجاً عنه داخلأً عليه رافعاً إياه . - وأما من جهة التلازم والدلالة ، فإن السالبة البسيطة أعم منها ، لأن السلب يصح عن موضوع

المغايرة

Aliénation, Entfremdung, Enajenacion

في العربية : «غايره ، مغايرةً وغياراً : عاوضه بالبيع وبأدله - وخالفه - ؛ كان غيره» («أقرب الموارد» للشرتوني تحت الكلمة) ؛ و «المغايرة هي المبادلة» («لسان العرب»).

وبحسب هذه المعاني ، فإن كلمة «مغايرة» هي أدق وأحسن ترجمة للكلمة اللاتينية alienatio وما صدر عنها في اللغات الأوربية الحديثة ، وما ترجمت به في الألمانية .

فالكلمة اللاتينية alienatio والفعل alienare وكذلك الكلمة abalienare والاسم abalienatio معناهما : المبادلة ، البيع ، المتنازل للغير ، انتقال الملكية من شخص إلى آخر ؛ - الانفصال ، الابتعاد - ؛ فقدان العقل ، الهذيان . والفعل alienare معناه : يبيع ، يبادل ، يتنازل عن ، ينقل ملكية من شخص إلى آخر ؛ - يُعَدِّ ؛ - يُغَيِّرْ ؛ - يُفْسِدْ ؛ - يضلّل

وقد استخدم الفعل alienare لترجمة كلمة ἀλλοτριῶν اليونانية أينما وردت في الكتاب المقدس (العهد الجديد) ، وتدل هناك على « ابتعاد الوثنيين عن الله » وكونهم في جهل وضلالة .

وقد استعمل أرسطو كلمة ἀλλοτριος بمعنى : المُبْعَد من التعامل وممارسة الحقوق في المدينة (كتاب «السياسة» م^٢ ف^٨ ص ١٢٦٨ أس ٤٠) . ويستخدم الكلمة ἀπαλλοτριωσις (« الخطابة » ص ١٣٦١ أ س ٢٢) بالمعنى القانوني استعمل شيشرون (Cicero, Top. 25) الكلمة اللاتينية Abalienatio

وقد بدأت الكلمات المناظرة لها في اللغات الأوربية الحديثة : alienation (في الإنجليزية) ، anéation (في الفرنسية) ، alienazione (في الإيطالية) - بهذا المعنى القانوني أي البيع ، التنازل للغير عما يملكه المرء ، المبادلة .

وفي اللغة الألمانية نجد الكلمة Entfremdung في اللغة الألمانية العالية الوسطى ، وعند السيد اكهرت (١٢٦٠ - ١٣٢٨) ؛ ونجد لوثر في ترجمته للانجيل سنة ١٥٤٥ يستخدم الفعل entfremden ترجمة لكلمة abalienatio اللاتينية بمعنى :

الابتعاد عن الله . - أما الاستعمال الفلسفي في اللغة الألمانية لكلمة Entfremdung فنجده لأول مرة عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : إذ استعمله فلهلم فون هومبولت سنة ١٧٩٣ ، واستعمله هيجل في كتابه « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) .

ولتوضيح معنى «المغايرة» يجب أن نتناولها في ميادين استعمالاتها المختلفة :

أ - المغايرة عند رجال الدين واللاهوت :

وهنا نجد لها أولاً عند الغنوصيين في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس - Corpus hermeticum في القرون الأولى قبل الميلاد والأول والثاني بعد الميلاد بمعنى « تخلص النفس (البنوما) من حياة الضلال والخذاع ؛ وبفضل المغايرة يتهيأ المرء للخلاص وسلوك طريق النجاة والميلاد من جديد » .

لكن عند اللاهوتيين المسيحيين في القرن الثالث نجد استعمالاً مضاداً للاستعمال الذي أتينا على ذكره . إذ يستعملها كوبريانوس (حوالي سنة ٢٥٠ م) للدلالة على العابد الذي لا يزال متعلقاً بالأمور الدنيوية ، ولا يزال بالتالي « مُبْعَداً » عن مخاطبة الله وعن الأفكار الإلهية . ويستعملها اثناسيوس بمعنى الانحلال من رابطة العقيدة المسيحية الصحيحة وعقيدة الكنيسة .

ويستخدم أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) التعبيرات aba- lienatio alienatio abalienare, alienare, لدفع الآراء التي لا تستند إلى العقيدة المسيحية في دعاواها الخاصة بالمعرفة الكونية والنشورية والخلصية واللاهوتية ، مثل آراء الدوناتيين في التعميد اللاحق ، ورأي المانوية في وجود إله لنشر ، ورأي الأريوسيين في التثليث .

بيد أننا نجد بعد ذلك بزمان طويل عند جويجيون كاستل (١٠٨٨ - ١١٣٧) استعمالاً للمغايرة قريباً من استعمال الغنوصيين ، إذ يستخدمها للدلالة على تخلص من يعبد الله من علائق الدنيا بواسطة الخدمة والتجلي والوجد . - وفي نفس الاتجاه نجد هوجودي سان فكتور (١٠٩٦ - ١١٤٠) . وريشاردي سان فكتور (المتوفى سنة ١١٧٣) يستعملان كلمة «المغايرة» للدلالة على الدرجة العليا من الدرجات الثلاث للتأمل : بوصفها انتصاراً على العقبات الحسية وانفتاحاً على التجارب البعيدة عن الروح الانسانية ، إنها هبة من مواهب اللطف الإلهي .

مصدراً خطيراً نشئت الذات (راجع : W. v. Humboldt : Werke , hg. A. Flitner / Giel, I 235- 238)

لكن فكرة المغايرة لم تصبح معنى بالغ الدلالة والأهمية إلا على يد هيجل . وكانت عنايته بها مبكرة سبقت كتابه « ظاهريات العقل » . إذ نجد في نصوص « فلسفة العقل » التي سبقت تحرير « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) ما يدل على هذه العناية . إذ فيها يبحث هيجل في تثقيف الفرد ، ويقتبس ما يقوله روسو في كتابه « في العقد الاجتماعي » . يقول هيجل : « يتصورون أن تكوين الإرادة العامة يتم كما لو كان كل المواطنين قد تجمعوا عن قصد واختيار ، وكما لو كان مجموع الأصوات قد صنع الإرادة العامة » (مؤلفات هيجل ، نشرة لسون وهوفميستر ج ٢٠ ط ٢ ص ٢٤٥) . لكن ما حدث في التاريخ لم يتم على هذه الصورة المبسطة ، بل على العكس تماماً : بدت الإرادة العامة للفرد كشيء مضاد للفرد وللذات الفردية ، أو في القليل كشيء أجنبي عنه . والحق أن الإرادة العامة هي ما سيصير إليه الفرد ، إذا ما ارتفع من الجزئي - الذي هو ذاته - إلى الكلي ، وذلك « بفضل إنكاره لذاته » . أي بالتنازل عن فردانيته في سبيل كلية الإرادة العامة للمجتمع المدني . « وعلى الإرادة العامة أن تتكون أولاً ابتداءً من إرادة الأفراد وأن تكون ذاتها بوصفها عامة ، حيث تبدو الإرادة الفردية هي المبدأ والعنصر ، بينما الإرادة العامة هي الحد الأول والمالية » . إن الإرادة العامة هي جوهر الأفراد ، بيد أن هذا الجوهر يبدو لهم غريباً عنهم ، وأما ينبغي أن يصيروا إليه بواسطة الحضارة ؛ مثلما أن الطفل يرى في أبويه جوهره الذي يبدو له مع ذلك خارجاً عنه . وهذا الانفصال بين الكلي والذات المفردة هو المميز لتطور العقل ؛ وعلينا أن نتبع الحركة التي بفضلها يتحقق الجوهر - وكان في البدء تصوراً مباشراً - بواسطة نمو الشعور الذاتي وتطوره ، وما يجري أثناء هذا التطور من مغايرة .

وفي « ظاهريات العقل » يتناول هيجل لحظات المغايرة في التاريخ ، لكنه يركز بصفة خاصة على عصره ، عصر التنوير Aufklärung في القرن الثامن عشر . لقد تجلّت المغايرة منذ زوال المدينة اليونانية التي كانت في الوقت نفسه دولة مستقلة قائمة برأسها ، فيها كان المواطن يتصور العلاقة بينه وبين المدينة على أنها علاقة هوية identité . أما بعد انهيار « المدينة - الدولة » اليونانية ، فقد صار المجتمع غريباً وأجنبياً عن المواطن في الدولة . وكان على المواطن في الدولة الأمة

بيد أن القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يستعمل الكلمة alienatio بمعان مختلفة : فهو يعتبر المغايرة أحياناً اختلالاً روحياً مرضياً ، لكنه في أحيان أخرى يستعملها للدلالة على حالة الانفكاك من الحواس والأغراض الخاصة .

ب - المغايرة عند الفلاسفة :

قلنا إن المقابل اليوناني للمغايرة يستعمله أرسطو بالمعنى القانوني والاقتصادي أي : المبادلة ، نقل الملكية ، البيع . وفي القرن الثامن عشر نجد روسو يستعمل كلمة aliénation مراراً عدة في كتابه : « في العقد الاجتماعي » أولاً بمعنى « يعطي أو يبيع » donner ou vendre وذلك في نقده لوجود جرونيوس نيبا يتعلق بعقد المبادلة بين حرية الأفراد والمصالح التي يحققها الحاكم للحكومين (راجع « في العقد الاجتماعي » ١ : ٤) يقول روسو ، بعد أن ذكر شروط الحياة في مجتمع وما تقتضيه من سلب لحرية أفرادها : « ومن البين أن هذه الشروط إذا فهمت على النحو الصحيح فلنأخذ ترجع كلها إلى شرط واحد هو المغايرة التامة لكل مشارك في هذا المجتمع لكل حقوقه والتنازل عنها للجماعة » (« في العقد الاجتماعي » ، نشرة بولافون ، ص ١٣٩ ، باريس سنة ١٩٢٢) .

وقبل روسو قرر هوبز أن هذا التنازل لا يتم للجماعة ، بل للحاكم ذي السيادة . ذلك أن تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم ذي السيادة هو الشرط الأساسي في العقد الاجتماعي الذي يربط بين الحاكم والمحكومين .

والسبب في هذه المغايرة ، في ميدان السياسة ، هو أن « الانسان المتوحش sauvage يعيش في ذاته ، بينما الإنسان الاجتماعي - وهودائماً خارج نفسه - لا يستطيع أن يعيش إلا في رأي الآخرين » (روسو : « مقال في عدم المساواة ») .

نم جاء فلهلم فون هوبولت في سنة ١٧٩٣ فأعطى للمغايرة Entfremdung معنى آخر غير المعنى السياسي الذي رآه هوبز وروسو ؛ إذ قال إن المغايرة تحدث نتيجة ما يقوم في باطن الانسان من نزاع بين مضمون فكرة الانسانية في شخصه ، وبين الموضوعات الخارجة عنه . ولما كان جوهر الانسان هو المهم في التربية ، فإن الحكمة والفضيلة تقتضيان من الانسان « ألا يفقد ذاته في هذه المغايرة » لأن فكرة الانسانية تفقد حينئذ مضمونها الأعظم وتكون المغايرة

العالم على أنه عالم مادي محسوس مؤلف من أشياء مادية لا مدلول لها أكثر من ذلك. وقيمة الأشياء المادية هي في المنفعة التي تؤديها أو تحققها، وليس لها معنى وراء ذلك.

وقد أصابت نزعة التنوير - هكذا يرى هيجل - في أنها وضعت دعاوى الملكية والكنيسة في حدودها الصحيحة، وفي اعتبارها الذاتية العقلية هي السائدة. لكنها أخطأت في قصرها الذاتية على الذاتية الانسانية، وعدم ادراكها لمكانة الروح الكلية أو الكونية التي هي المعنى الأعلى للذاتية الانسانية، وهي العقل في التاريخ والروح المطلقة التي تنمو وتتطور على مدى التاريخ فيها ينشئ الانسان من علوم وحضارات.

إن رفع (القضاء على) المغايرة يتم عند هيجل في عملية التاريخ انطلاقاً من القضاء على الأخلاق القديمة (اليونانية الرومانية) مروراً بالاقرار بالشخصية الانسانية عند المسيحية ومروراً بالمجتمع البورجوازي الذي يقرّ بحقوق الانسان.

أما ما يعرف باليسار الهيجلي فقد اهتم بالمغايرة في ميدان الروح الموضوعية، وفي الاقتصاد بخاصة، ناقداً اقتصار هيجل على العناية بالمغايرة في ميدان الروح الذاتية. ومن بين هؤلاء A. v. Ciezkowski (١٨١٤ - ١٨٩٤) الذي نقد موقف هيجل من المغايرة لأنه صرف النظر عما هو عيني واقعي متحقق في واقع الحياة. ومنهم خصوصاً لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) الذي رأى أن المغايرة تقوم في الفصل بين التفكير المنطقي وبين ماهية الانسان، وفي النظر إلى حقيقة الانسان على أنها ذات أصل فوق طبيعي، وهو ما يتجلى في الدين (المسيحي واليهودي). ومن هنا رأى فويرباخ أن المغايرة تقوم أساساً لإفقار معنى الانسان لصالح اغناء معنى اللاهوتية.

لكن هذا النقد غير منصف، لأن هيجل عني بالمغايرة في ميدان الاقتصاد، واهتم خصوصاً بما يسميه «العمل» من مغايرة. إن العمل يجعل كل فرد يعتمد على فرد آخر؛ وبهذا لا يعمل الفرد لنفسه، بل للآخرين. وعن هذا الموقف ينجم انفصال - مغايرة - بين الفرد وما يؤديه من عمل. ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى المغايرة. يقول هيجل: «إن الانسان على هذا النحو يشيع احتياجاته، لكن ذلك لا يتم من خلال الموضوع الذي يعمل به؛ إنه باشباعه لاحتياجاته، يصير غيراً، شيئاً آخر. فلا يعود الانسان ينتج

أن يسعى إلى إيجاد هوية بينه وبين الدولة والمجتمع، لكن كان عليه في سبيل ذلك أن يتخلل عن حرته وفرديته وذاتيته. وتلك هي المغايرة. فجوهر المغايرة يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها، وذلك في المجتمع والدولة.

بيد أن هذه المغايرة مرحلة ضرورية على الطريق إلى تحقيق العقل (أو الروح) لذاته؛ وهو لهذا مزيج من الواقعي والوهمي. ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارجه وأعظم منه هو الجماعة والدولة؛ لكن عليه في الوقت نفسه أن يشعر بذاتيته الخاصة. والموقف الأساسي للشعور بالمغايرة هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الذاتية ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجية عنهم، أعني المجتمع أو الدولة. والشعور بهذه المغايرة حاضرٌ سواء لدى من يدّعون هذه الحقيقة الخارجية عن طيب خاطر، ومن ينفر منها ويشج بوجهه عنها. وهيجل ينعت الشعور الأول بأنه نبيل *edelmutig* والشعور الثاني بأنه خسيس *niederträchtig*

ويرى هيجل أن «التنوير» *Aufklärung* يمثل بداية النهاية للمغايرة من حيث ان الحقائق التي يتوجه إليها تقوي الشعور المغاير ويسعى إلى التوافق معها - تتحدد وتتقلص. فالدافع الخارجي يصير موضوعياً، خالياً من المعنى الروحي وينظر إليه على أنه عالم من الأشياء المادية المحسوسة المبسوطة أمام شعور علمي كلي. والدولة والبنية الدينية لم تعودا حقائق تبت الخوف والقلق، بل مجرد جزء من مادة العالم، وعرضة لفحص الشعور العلمي. ويعود الانسان من جديد هو الحقيقة المهمة، وتعود الذات مركزاً للأشياء. وكانت النتيجة لهذا الاتجاه أن تميزت نزعة التنوير برأين: الأول هو ارجاع «المطلق» أو الله إلى مجرد فكرة خاوية عن «موجود أعلى» *être suprême*، لا يوصف بأي وصف محدد، لأن كل العالم الواقعي أصبح ينظر إليه على أنه مادي ومحسوس، وكل وصف مفهوم ينبغي أن يستمد من هذا الواقع المادي المحسوس. ومن ثم لم يعد من الممكن وصف الله بأنه «أب» أو «خالق»، «فعل» الخ. ومن هنا كان الطابع السائد في تدوين أصحاب نزعة التنوير هو التاليفية المجردة *déisme* التي تقول بوجود موجود أعلى لا نستطيع وصفه بأي وصف. - والرأي الثاني هو القول بالمنفعة، أي أن يكون كل شيء نافعاً لغيره. وهذا الرأي مستمد من ماهية التنوير، بوصفه ينظر إلى

الطرف المضاد الذي يمجّد الآلة ويطالب بالمزيد من الآلية . إنه يرى في الآلة والآلية عنصراً لا بد منه لتكوين المجتمع الحديث ، لأن هذا يتطور في اتجاه تزايد الحاجات ، وبالتالي تزايد الانتاج وتنويعه .

وحسبنا هذا القدر لبيان المغايرة في نظرية العمل عند هيجل .

وهذا التحليل أخذه كارل ماركس عن هيجل دون أن يضيف شيئاً من عنده كما هو ظاهر من المخطوطات الاقتصادية الفلسفية « التي كتبها ماركس في سنة ١٨٤٤ وظلت غير منشورة حتى نشرت لأول مرة سنة ١٩٣٢ . وكل ما كتبه ماركس في هذا الباب تكرر مسهب لما قاله هيجل بإحكام وتدقيق والفارق بينهما أن ماركس استخلص بعض النتائج الاقتصادية لنظرية هيجل في العمل . فقال إن عالم الأشياء المنتجة يكتسب قوة مستقلة ، تجاه من أنتجوها ، وفي هذا يتضح طابع المغايرة في النشاط الانتاجي ، فيصبح المنتجون (العمال) مجرد وسائل لاشباع حاجات خارج ذواتهم ؛ ولما كانوا هم وما أنتجوه ينتسبون إلى غيرهم ، فإن نشاطهم لن يكون نشاطاً ذاتياً أي خاصاً بهم ، والعمل ذو الأجر يحدث مغايرة بين العامل وبين مضمون ومصدر نشاطه . ومن المغايرة في العمل ينشأ بال تكرار المغايرة العامة في الاقتصاد التبادلي : فتحدث مغايرة بين العمل ورأس المال والأرض ، كما تحدث مغايرة بين العمل والأجر ، ورأس المال ، والربح ، والفائدة والربح العقاري . وفي العلاقات الاجتماعية تتجلى المغايرة في الأمور التالية : في أنانية المتنافسين ، وفي تقويم الانسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال منقولة ، وفي التنازع بين الرأسماليين والعمال . وهكذا فإن المغايرة الناجمة عن العمل تؤدي إلى « المغايرة بين الانسان والانسان » . وفي هذا التحليل - المنقول كله عن هيجل - للعمل الذي أصيب بالمغايرة يلخص كارل ماركس ويؤسس نقده لنظام الدولة البرجوازية ، وللدن والاشريويولوجيا الهيجليين الشباب ، ثم رأيه في إلغاء الملكية الخاصة ودعوته إلى الشيوعية . وهو يمجّد الشيوعية بأنها إلغاء الغاء (رفع) للمغايرة (راجع المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» لماركس، ص ٥١٠-٥٣٦).

وبعد هذه « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (سنة ١٨٤٤) لم يتناول كارل ماركس مسألة المغايرة إلا نادراً وبمناسبة بعض الايضاحات أو الجدل مع الهيجليين

ما يحتاج إليه ، ولا يعود محتاج إلى ما ينتجه . وبدلاً من ذلك ، فإن التحقيق الفعلي لاشباع احتياجاته يصبح فقط امكان هذا الاشباع . إن عمله يصبح عاماً ، شكلياً ، مجرداً ، مفرداً ، وهو يحدّ نفسه في واحدة من حاجاته ، ويستبدلها بسائر حاجاته « Hegel: Real- Philosophie, I, 237-8) وهكذا يؤدي اعتماد الانسان على الانسان ، وإن حقق طبيعة الانسان الكلية ، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الانسان تنمو إلى خارج نطاق سيطرته « إنه لا يوجد انسان هو بالنسبة إلى نفسه مجموع حاجاته . وعمله ، أو أية وسيلة لقدرته من أجل اشباع حاجاته ، لا تشبعها . بل الذي يشبعها إنما هو قوة أجنبية عنه eine fremde Macht لا سلطان له عليها ، وعليها يتوقف ما إذا كان الفائض ، الذي يملكه ، يكون له مجموع ما يشبع حاجاته « (Schriften zur Politik, p. 492)

وكلما تقسم العمل وتنوع ، ازداد بعداً عن الاشباع المباشر للمنتجين وهكذا يحقق الانسان المزيد من العمل مع المزيد من التجريد والمغايرة في اثناء عملية الانتاج نفسها . « إن عمله وما يملكه ليسا ما هما بالنسبة إليه ، بل ما هما بالنسبة إلى الكل . إن اشباع الاحتياجات اعتماداً كلي من الكل على الكل ؛ وهنالك يزول الأمان لكل واحد، ويتبدد علمه بأن عمله ملائم مباشرة لحاجاته الخاصة ؛ لقد صارت حاجته الخاصة أمراً كلياً » (Realphilosophie, I, 238)

ويزيد هيجل في تحليل «العمل» بعمق وارهاف ذهن عملي واقعي فيقول: «إن تخصص العمل يكثر كمية الانتاج: إن في المصنع الانجليزي يعمل ١٨ شخصاً في انتاج ابرة واحدة؛ ولكل واحد منهم جزء خاص من العمل يؤديه، ومن المحتمل ان الشخص الواحد لا يستطيع ان يصنع ١٢ ابرة، بل ولا ابرة واحدة... بيد أن قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تزايد انتاجية العمل. وهكذا يصير العمل أكثر موتاً، إنه يصبح عمل آلة، ومهارة الفرد الخاصة تصبح محدودة الى أقصى درجة؛ وينحط شعور عامل في المصنع الى أدنى مستويات العباوة. والرابطة بين الطابع الخاص للعمل وبين الكمية اللامتناهية للاحتياجات تصير غير مرئية تماماً، وتتحول الى اعتماد أعمى. » (Realphilosophie, 239).

ومعني هيجل في بيان ازدياد المغايرة بازدياد الاعتماد على الآلات في الانتاج . لكن هذا لا يدعوه إلى الوقوف في صف المهاجرين لادخال الآلات في الصناعة ، ولا في صف

- Karl Marx: Die ökonomisch- philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Karl Marx und Fr. Engels: Historisch- Kritische Gesamtausgabe, Berlin, 1932.
- Georg Lucacs: Der junge Hegel und das Problem der Kapitalistischen Gesellschaft. Zürich und Wien, 1948.
- Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichts philosophie des jungen Marx. Basel, 1953.
- A. Cornu: «L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx, in *La pensée*, n. 2 (1948), pp. 65- 75.
- L.D. Eastön: «alienation and History in the early Marx», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vo. 22 (1961), pp. 193- 205.
- L. Feuer: «What is alienation?» The Career of a Concept, in *New Politics*, vol. 1, n. 3 (1962), pp. 116- 134.

المفارقات

Paradoxes (F., E.), Paradoxen (G.)

المفارقة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلمة بها .

والمفارقات تدخل في العديد من العلوم : في الرياضيات ، مثل مفارقات اللامتناهي ؛ وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الايلي في حججه ضد الحركة ؛ وفي اللاهوت الديالكتيكي المسيحي حين يقرر أن الله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس (المسيح) .

وانصار استخدام المفارقات يدافعون عن مسلكتهم هذا بالوسائل التالية :

١ - يقولون إن المفارقة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها ، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح . فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إن الحكيم هو وحده الحر ، ويدافع بولتسانو Bolsano عن مفارقات اللامتناهي بقول الأولين (الرواقية) إن هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم

اليساريين ، كما نجد ذلك في كتبه التالية (وحده أو مع زميله انجلز) : « العائلة المقدسة » (سنة ١٨٤٥) ، « قضايا عن فويرباخ » (سنة ١٨٤٥) ، « الاديبولوجيا الألمانية » .

لكن كارل ماركس يتخلى عن فكرة المغايرة في العمل حين يكتب كتابه الرئيسي : « رأس المال » لأنه لم يعد ينظر إلى العمل كناتج فردي ، بل كناتج جماعي ، ومن هنا أصبح ينظر إلى العمل على أنه « وحدة اجتماعية » . وحين يتحدث في كتاب « رأس المال » عن « التحارج » Veräusserlichung فإنه لا يعني به المغايرة التي عرضها من قبل في « مخطوطات » سنة ١٨٤٤ .

مراجع

- P. Asveld: La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.
- E. Botticelli, J.- M. Domenach. H. Lefebvre, etc: L'aliénation: mythe ou réalité, in *Raism prereite* (3), 1967.
- J. M. Domenach: «Pour en finir avec l'aliénation», in *Esprit*, dec. 1965.
- J. Gabel: «Le concept d'aliénation politique», in *Rev. Frwe. Sociolog.*, oct- déc. 1960.
- J. Gauvin: «Ent fremdung et Entäusserung dans la «phénoménologie de l'Esprit» de Hegel», in *Arch. Phil.* Juillet Déc. 1962.
- P. Naville: De L'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail, chez Marx et Engels. Paris, 1965.
- A. - M. Papon: L'aliénation. Etude lexicologique. Thèse de doctorat. Paris, 1966.
- J. J. Rowsseua: Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes , de contrat social.
- J.P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
- A. Schaff: «L'aliénation et l'action sociale», in *Diogène* 57, 1967.
- L. Feuerbach Die Religion; Das Wesen des Christentums.

أقليدس المغاري

ينبغي باديء ذي بدء أن نميز بينه وبين أقليدس الرياضي المهندس الشهير الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالة في الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أئينة يقال إنه كان يدخل أئينة ليلا في زي امرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التلمذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق. م .

لكنه عرف في مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، وتحت تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الايلية فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللائري : « كان أقليدس من مواليد ميغارا على البرزخ ويقول البعض إنه من جيل ، كما ذكر الاسكندر في « طبقات الفلاسفة » . وعني بمؤلفات برميندس ، وسمي أتباعه بالمغاربيين من بعده . ثم سموا « الممارين » ثم « الديالكتيكيين » بعد ذلك بزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الحلقيدوني لأنهم كانوا يصوغون حجمهم على هيئة سؤال وجواب . وتجربنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة . وقال عن الخير الأسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعدة أسماء : الحكمة ، الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يناقض الخير ، قائلا إنه غير موجود .

وحينها يعارض برهاناً فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة . وكان ينكر قياس النظر لأنه يؤخذ : من متشابهات أو من مختلفات . فإن أخذ من متشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه المتشابهات لا بنظائرها . وإن أخذ من مختلفات ، فلا يجوز وصلها بعضها إلى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر السقراطيين : « إني لا أهتم بأولئك الثرائين ، ولا بغيرهم ، ولا يفيدون أيأ من كان هو ، ولا باقليدس الشديد اللدود . الذي أشاع في المغارين حب الجدل الجنوني » . وكتب ست محاورات ، من بينها « مقال في الحب » لكن بانيتيوس Panetius شك في صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإليون

واللحرية ؛ ويقول بولتسانو إن مفارقات اللامتناهي لا تبدو غير معقولة إلا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتناهي .

٢ - أو يقولون إن التناقض الظاهري راجع إلى معنى الألفاظ وعدم دقة التعبير اللغوي .

٣ - أو يقولون إن التناقض هو مع قواعد تبدو بينة مُسلماً بها ، لكنها ليست في الواقع كذلك ، ويختفي طابع التناقض الظاهري ببيان أن ما عُدَّ مسلمات بينات ليس في الحقيقة كذلك .

مراجع

- Sebastian Franck: Paradoxa. Jena, 1909
- B. Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, hirsg.vn A. Höfler. Leipzig, 1920
- R. Heiss: Logik des Widerspruchs. Berlin-Leipzig, 1932.
- K. Schilder: Zur Begriffsgeschichte des Paradoxons. Kempen, 1933.
- H. Schröer: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen, 1960.
- W. V. O. Quine: The Ways of Paradox, and other Essays. New York, 1966.

المغاربيون

مؤسس هذه المدرسة هو أقليدس المغاري ، تلميذ سقراط . وقد جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الايليين في الواحد ، وقال إن الواحد هو الخير ، أيأ كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللاوجود .

أما خلفاء أقليدس فسموا أولاً « المغارين » ثم « الجدليين » ثم « الديالكتيكيين » . وأبرزهم : أوبوليدس الملطي ، مبتكر الأقيسة المخرجة المشهورة : الكذاب ، المتنكر ، الكومة ، الأصلع . ثم يتلوه : الكسينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس ، الذي أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلفون الذي مزج بين الفلسفة المغارية والفلسفة الكلية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل (حل صفة على موضوع) .

معه إلى مصر . لكن إستلفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيجينا حتى أبحر بطلميوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراءات الكفيلة بالمحافظة على دار استلفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر استلفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محفوظاً بفصاحته ومعرفته . (ذيوجانس اللايرسي ٢ : ١١٣ - ١١٥) .

وكان إستلفون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدره فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوانيتهم ليتطلعوا إليه حين يمر .

ويذكر اللايرسي أنه بقي لاستلفون - في أيامه - تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هي : « موسكوس » ، « أرسطيفوس أو قالياس » و « بطلميوس » و « خيرقراطس » ، « ماتروقليس » ، « انكسمانس » ، « افيجنيس » ، « إلى ابنته » ، و « أرسطوطاليس » .

وكتب إستلفون نقداً عنيفاً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من افليدس ومجد النزعة الكلية . ورأى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقي هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل . ٩ : ٣) .

المقولات

Catégories

المقولات هي أنواع الدلالات في القول .

وأرسطو هو أول من وضع ثبناً بأنواع الدلالات . ويلخصها ابن سينا تلخيصاً جيداً كما يلي :

« كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موصوف به قائم بنفسه ، مثل إنسان وخشبة ؛

- وإما أن يدل على كمية : وهو ما ، لذاته ، يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه ؛ إما تطبيقاً متصلاً في الوهم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان ، وإما منفصلاً كالعدد ؛

الوجود فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أويوليدس الملطي

اشتهر بالحجج المخرجة التي يرتد فيها على المرة حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتكرر أو المتكرر ، وتقول : المتكرر تدرك أن أورشطس أخوها ، ولكن أورشطس المائل أمامها متكرراً لا تدرك أنه أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فمضى تصبح كومة ؟ ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

« مواطن من ميغارا في بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أفليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأفليدس نفسه . ثم تلمذ على تراز بماخوس الكورنثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والسفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وهذه المناسبة دعني أورد عبارات فيليفسوس الميغاري الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرستس انتزع متردورس النظري وديماجوراس الجيلاوي ومن أرسطوطاليس انتزع كليتارخوس الفيلسوف القورنثاني وسمياس ، وفيما يتصل بالديالكتيكيين أنفسهم انتزع فأوليوس من أرسطيدس . ولما جاء ديفيلوس البسفوري ، ابن يوفنتس ، ورمكس ؛ ابن اسكاثيتوس لتفنيده جعل منها تلميذين مخلصين له » ، كذلك ضم لنفسه فراسيدميوس المشائي ، وكان فريانيماً ممتازاً ، وألقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كرانس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقي .

« وكان أيضاً حجة في السياسة » .

« ويقال إن بطلميوس سوتر كان يقدره كل التقدير ، ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود

(٤) المقولات تدل على تعبيرات أو حدود بغير روابط .

(ب) والمسألة الثانية هي عن العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات ، إذ الجوهر له مكانة تساوي مكانة سائر المقولات التسع مجتمعة .

(ج) المسألة الثالثة : كيف ندرك المقولات ؟ هل هي ندرك من التجربة والحواس ، أو بغير ذلك ؟ ومن رأي أرسطو أنها تدرك بالدراك العقلي الباطن .

(د) والمسألة الأخيرة هي : ما هو عدد المقولات ؟ وقد أجاب البعض بأن عددها محدد ، وأجاب الأخر الآخر بأن عددها غير محدد .

وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط - الاسلامي والنسحي على السواء - وبداية العصر الحديث إلى أن جاء امانويل كنت فوضع ثبناً آخر للمقولات مخالفاً للوحة المقولات الأرسطية .

ويستند كنت في وضع لوحة مقولاته إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير . ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقل نافذ مثل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عرّضت له ، وجمع منها أولاً عشراً ، سماها « مقولات » . ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم : المقولات الإضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك : قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة) - وهي لا تنسب إلى سجل نسب الذهن هذا . وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل ، الانفعال) ، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (نقد العقل المحض » ط ١ ص ٨١ ، ط ٢ ص ١٠٧ = ترجمة فرنسية ص ٩٥)

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط . فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة

ولما على كيفية ، وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها ، مثل البياض والصحة والقوة والشكل .

ولما على إضافة كالبنة والأبوة
ولما على أين ، كالكون في السوق والبيت ؛
ولما على متى ، كالكون فيها مضى أو فيها يستقبل أو في زمان بعينه ؛
ولما على الوضع ، ككل هيئة للكل من جهة أجزائه ، كالقعود ، والقيام ، والركوع ؛
ولما على الملكة والحذّة ، كالتلبس والتسلّح ؛
ولما على أن يفعل شيء ، مثل ما يقال : هوذا يقطع ، هوذا يحترق ؛
ولما على أن يفعل شيء ، كما يقال : هوذا ينقطع ، هوذا يحترق .

(ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ٣ ، نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤)

وتلك هي المقولات العشر المشهورة . وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظها ، هما :

زيد ، الطويل ، الأرق ، ابن مالك في بيته ، بالأسر ، كان متكى
بيده رمح ، لواء ، فالتوى فهذه عشر مقولات سوا
وقد أثار هذه المقولات عدة مسائل :

(١) الأولى : ما هي طبيعتها ؟ وقد أجيب عن هذه المسألة بالاجابات الأربع التالية :

١ - المقولات هي بمثابة أجزاء للقول ، وهذا ينبغي أن تفسر نحويّاً . ومن هنا زعم البعض ان أرسطو استخرجها من المعاني النحوية : فالجوهر يناظر الاسم ؛ والكم يناظر العدد ؛ والكيف يناظر الصفة ؛ والاضافة تناظر المضاف والمضاف اليه ؛ والأين يناظر اسم المكان ، والمتى يناظر اسم الزمان ، والوضع يناظر الفعل اللازم .

والملك يناظر صيغة الماضي البعيد ؛ وأن يفعل يناظر الفعل المتعدي ؛ وأن يفعل يناظر الفعل في صيغة المبني للمجهول .

(٢) المقولات تعبر عن اجابات على الأسئلة التالية :

١ - من هو س ؟ (٢) كيف حال س ؟ (٣) أين س ؟ (٤) متى وقع س ؟ الخ .

(٣) المقولات هي الأجناس العليا للأشياء . وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً

كوحدة ، والتحديد ليس إلا اجتماع الواقع مع السلب ، والتبادل هو علية الجوهر في التعيين مع الآخرين على التبادل ، والضرورة ليست إلا الموجود المعطى بواسطة الامكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصاً يقوم به الذهن .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « امانويل كنت » ج١ ص ٢١٠-٢١٣)

ثم جاءت النقدية الجديدة في فرنسا وألمانيا وواصلت عمل كنت في المقولات ، وحاولت تنقيحه أو تعديله .

وبمن فعل ذلك منهم شارل رنوفيه الذي وافق كنت على أن المقولات هي القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . وهو يسمي كنت « أول عبقرية مقولية Catégoriste في العصر الحديث » . لكنه يأخذ عليه أنه لم يبين أن « الاضافة » هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتي - تبعاً لذلك - تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت - هكذا يقول رنوفيه - لم يلحظ أن كل الأحكام - بغير استثناء - ذات شكل مشترك هو : الاضافة ، وأنها جميعاً تتضمن في هذا : معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق والافتراق ، التي لذكرت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية concepts réfléchis كذلك لم يميز كنت مقولات : الشخصية ، والغائية ، والاضافة .

لهذا رأى رنوفيه أن يضع تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد ، وهي تسعة قوانين تكوينية للامتنال ، تسودها المقولة العامة للإضافة . وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من : موضوع ، نقض موضوع ، ومركب موضوع . وهاك لوحة هذه المقولات كما وضعها رنوفيه :

المقولات	الموضوع	نقض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التمييز	الهوية	التعيين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الجدى)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الضرورة	العلاقة	اللاعلانية	التغير

مشروطة بالوحدة ، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة .

وهاك لوحة المقولات كما وضعها كنت :

١	٢	٣	٤
في الكم :	في الكيف :	في الاضافة :	في الجهة :
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الامكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وبعد كنت طبيعة المقولات بأنها : الأشكال الأساسية لتركيب المعطيات ، ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة . ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات . والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات ، لأن هذه هي موضوعات التجربة ؛ وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعينة عن طريق المقولات . وبدون ربطها بالعيان ، وبدون الاسكيمات المتعالية ، التي تمكن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية ، وبالتالي لا تحقق أية معرفة .

والمقولات لا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلا على سبيل قياس النظر . وإنما تنطبق على الظواهر فقط .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ، ولا تتحقق إلا في التجربة بوصفها أساساً وافترضاً سابقاً وعاملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة » Plan لجماع العلم ، من حيث انه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة » ، ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً ، وفقاً لمبادئ معينة .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (١ ، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجريبي على السواء) ؛ والثانية (٣ ، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات الرياضية والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاث مقولات . صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما يخطر بالبال ، لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية . فمثلاً مقولة « الشمول » ليست إلا الكثرة منظوراً إليها

ذات امتداد، وبينها بعضها وبعض مسافات، ولا يتداخل بعضها في بعض. ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية:

١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

٢ - عدم قابلية النفوذ، فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها.

وقد بحث أرسطو في المكان بحثاً مفصلاً في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصل الرابع) فيبين أنه موجود بدليل أنه حيث يوجد جسم فيمكن أن ينتقل عنه ويشغل محله جسم آخر، ومعنى هذا أن المكان يختلف عن أي شيء يتخيز فيه. ثم إن العناصر الطبيعية يميل بعضها إلى فوق والبعض الآخر إلى تحت، والفوق والتحت ليسا نسيين فقط إلينا، بل الفوق هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه النار، والتحت هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه الأرض.

ويميز أرسطو الخصائص التالية للمكان:

١ - المكان هو الحاوي الأول (٢٠٩ ب ١)؛

٢ - والمكان ليس جزءاً من الشيء. (٢٠٨ ب ٢٧؛

فصل ٢)

٣ - وهو مساوٍ للشيء المحوي (٢٠٨ ب ١؛ ٢٠٧ ب ٢١، ٣١ - ٣٢).

٥ - وفيه الأعلى والأسفل (٢٠٨ ب ٨).

والمكان ليس هيولي، ولا صورة، ولا بُعداً «لأنه إن كان بُعداً فقد يجب أن يكون ما هنا بُعداً ما آخر غير بُعد الأمر المتنقل» («الطبيعة» ج ١ ص ٣١٢ من نشرتنا). بل المكان هو نهاية الجسم المحيط، وهو نهاية الجسم المحتوي تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي عليه التحرك حركة انتقال.

ومن ثم جاء التعريف الوارد عند الفلاسفة الإسلاميين للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى».

وكان أفلاطون قد نظر إلى المكان على أنه الحاوي؛ ويمثل ذلك سيقول كلارك ونيوتن، إذ تصوّر المكان أنه الحاوي للأشياء، ولكنها وصفاء بخصائص أساسية هي: اللاتناهي، الأزلية والأبدية، القدم، وعدم الفناء.

العلية	الفعل	القُدرة	القوة
الغاثة	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

وجاء من بعده هاملان فسعى إلى إيجاد تفسير شامل للكون عن طريق لوحة مقولات، مؤلفة هي الأخرى من ثلاثيات، على النحو التالي، وكل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية:

١ - الإضافة	العدد	الزمان
٢ - الزمان	المكان	الحركة
٣ - الحركة	الكيف	التغير
٤ - التغير	التنوع	العلية
٥ - العلية	الغاثة	الشخصية

وآخر محاولة لوضع لوحة مقولات هي تلك التي قمنا بها في كتابنا «الزمان الوجودي» - فراجعها تحت مادة: عبد الرحمن بدوي.

مراجع

- Aristote: Catégories
- H. Bonitz: Ueber die Kategorien des Aristoteles Wien, 1853.
- O. Hamelin: Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, 1907.
- M. Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Krempel: La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952.
- Nicolai Hartmann: Aufbau der realen Welt³, 1949; Philosophie der Natur, 1950.
- Ch. Renouvier: Essai de Critique générale. Paris, 1912.
- A. Trendelenburg: Geschichte der Kategorienlehre, 1846 (neue Aufl. Hildesheim, bei Olms, 1963).

المكان

L'Espace

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، أي أنها

متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار في كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية .

ومن ناحية أخرى نجد نيوتن يميز بين المكان المطلق والمكان النسبي ، قائلاً : « إن المكان المطلق ، في طبيعته الخاصة به ، يبقى دائماً مشابهاً لنفسه وثابتاً غير متحرك أما المكان النسبي فهو يُعَدُّ متحرك أو واسطة للأماكن المطلقة ، التي تحددها حواسنا بواسطة وضعها بالنسبة إلى الاجسام ويعتبر - من الناحية العامة - مكاناً ثانياً غير متحرك » (نيوتن : « المبادئ ») . ويقول في حاشية عامة على كتاب « المبادئ » إن الله ، على الرغم من أنه ليس مكاناً ، فإنه موجود في كل مكان بحيث يكون المكان . ويرى نيوتن أن المكان مستقل عن التمكنات ، إذ يوجد بذاته سواء شغلته أشياء أو لم تشغله ؛ إن الحركات في المكان نسبية ، ولكن المكان ليس نسبياً .

وعلى عكس نيوتن قرر ليبنتس أن المكان ليس مطلقاً ، وليس جوهرًا ، ولا عرضاً لجوهر ، بل هو علاقة (إضافة relation) . والمونادات هي وحدها الجوهر ؛ والمكان لا يمكن أن يكون جوهرًا . والمكان ، بوصفه علاقة ، هو نظام وترتيب order : نظام الوجود معاً ، أو بتعبير أدق : نظام الظواهر الموجودة معاً . والزمان ليس أمراً واقعياً ، بل ذهنياً مثالياً ؛ بمعنى أنه لا يوجد مكان واقعي خارج العالم المادي ؛ والمكان هو في ذاته أمر ذهني ، مثالي .

وفي إثر ليبنتس جاء كنت فقرر أن المكان شكل متعال من أشكال الحساسية ، أي شكل قبلي a priori مغروز في طبيعة الذهن ، وليس مستمدًا من التجربة ، بل التجربة هي التي تتوقف عليه . إن المكان - هكذا يقرر كنت - امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية . فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان ، وإن أمكن تماماً تصور عدم وجود أشياء في المكان . إن المكان يُعَدُّ شرطاً لإمكان حدوث الظواهر ، وليس تحديداً متوقفاً عليها . وهو امتثال قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية . وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ الهندسية وامكان تركيبها القبلي . والمكان ليس مدرَكًا تصورياً منطقياً discursif أو ، كما يقال ، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام ، بل هو عيانٌ محض . والواقع أنه لا يمكن تصور إلا مكان واحد أحد . ونحن نتحدث عن عدة أمكنة ، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد .

وللمكان عند اقليدس ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض ، والعمق . لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم جاوس ، وريمن ، وهلمهولتز ، وبوليائي ، ولوبتشفسكي ، وبلترامي - قائلوا بإمكان وجود مكان غير اقليدسي ، وعدوا المكان الاقليدسي ذا الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بُعد (ع = عدد) ، أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الاقليدسي ليس إلا واحداً من بين أنواع المكان . وتبعاً لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة اقليدس ، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي إلى تناقض .

والسؤال الرئيسي في مشكلة المكان هو : ما العلاقة بين المكان ، وبين التمكنات ؟ .

(أ) يجيب البعض قائلين إن المكان والتمكنات شيء واحد ، وما المكان إلا تجريد التمكنات ، أو هو الامتداد مجرداً . وأساس المكان هو الامتداد ، لأنه إذا لم توجد تمكنت متمدة ، فلن يوجد مكان .

(ب) ولكن نقولاي هرمن ينكر هذا الرأي قائلاً : إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد . وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في الأشياء . إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتد . والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان . والمكان - بحسب تصوره - يسبق الأشياء الممتدة .

وقد جعل اسبينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال : « الامتداد صفة لله ، وبعبارة أخرى : الله شيء ممتد » (« الأخلاق » الكتاب الثاني ، القضية رقم (٢)) .

فجاء مالمبرانش وخفف من غلظ هذا التصور وقال بما سماه باسم « الامتداد المعقول » L'étendue intelligible . وفسره هكذا : « الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقلي . إنه ثابت ، سرمدى ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته ، وسعته الهائلة . وكل ما هو ثابت ، سرمدى ، ضروري ، وخصوصاً لا نهائي ، ليس مخلوقاً ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق . إذن هو ينتسب إلى الله » (« مطارحات ميتافيزيقية » ، المقاسة الثانية : ١) .

وعند برجسون (« البحث في المعطيات المباشرة للشعور » (ص ٧٢ - ٧٤) أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان تكون كثرة متميزة . والمكان وسط

مكيافلي

Niccoló Machiavelli

مفكر سياسي ومؤرخ إيطالي.

ولد في سنة ١٤٦٩، وترى تربية كلاسيكية ممتازة، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية وصار موظفاً في حكومة فيرنس في سنة ١٤٩٨ وهو في التاسعة والعشرين مستشاراً ثانياً، وكتائباً للجنة الحرية والسلام، وفي لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والخارجية. وبقي فيها ١٤ عاماً كلف في أثنائها بمهام دبلوماسية طويلة جعلته يسافر إلى فرنسا وسويسرا وألمانيا. وتحتوي رسائله وتقاريره عن هذه المهام الكثير من الأفكار التي أودعها مؤلفاته فيما بعد.

كذلك اشتغل مكيافلي بالأمور الحربية، بوصفه سكرتيراً للجنة التسعة العسكرية. ولما صارت حكومة فيرنس مهددة بعودة آل مدنتشي إلى الحكم في فيرنس بمعونة القوات الأسبانية، أفلح مكيافلي في تعبئة جيش مؤلف من اثني عشر ألف جندي لمقاومة الغزو الأسباني، لكن هذا الجيش المؤلف من متطوعة هواة كانوا أضعف من أن يقفوا في وجه الجيش الأسباني المدرب المحترف. فعاد آل مدنتشي إلى حكم فيرنس، وسجنوا مكيافلي وعذبوه فترة قصيرة من الوقت. ولما أطلق سراحه نفي من فيرنس، فعاش في حالة فقر وعزلة في ضيعة صغيرة كانت تملكها أسرته في بلدة سانت أندريا. وبقي ثلاث عشرة سنة معتزلاً النشاط السياسي، حتى استدعاه آل مدنتشي في سنة ١٥٢٥. لكن بعد ذلك بعامين (في سنة ١٥٢٧) سقط حكم آل مدنتشي، وقامت جمهورية جديدة عزلت مكيافلي من منصبه.

وتوفي مكيافلي في سنة ١٥٢٧.

كان مكيافلي وافر الأمانة، كريماً، متسامحاً، شجاعاً. وكان بارع الحجة في الحوار وحكاية الحكايات. وكان شاعراً ومؤلفاً مسرحياً، كما أن أسلوبه الشرقي يعدّ في ذروة البلاغة الإيطالية.

عني مكيافلي بالسياسة عملياً ونظرياً. وكانت نظراته السياسية تتركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها. ولما كان هذا هو الهدف، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية. إن الغرض هو النجاح السياسي، فلا على طالبه بعد ذلك من انتهاك القواعد الأخلاقية والاعتبارات

وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء، كما لو كانت عناصر له يمكن أن تؤلفه إذا اجتمعت، لكنها لا يمكن أن تتصور إلا فيه. (راجع تفصيل مذهب كنت في المكان في كتابنا: «امانويل كنت» ج ١ ص ١٨٨ - ١٩٢).

والتطور الهام الذي حدث في نظريات المكان بعد كنت، هو ذلك الذي أحدثته نظرية النسبية التي قال بها اينشتين ومنكوفسكي. وأسهم في إيجادها مكسويل ثم لورنس. فقد استنتج هـ. منكوفسكي H. Minkowski أن الزمان والمكان لا يمكن عددهما مستقلين الواحد عن الآخر، بل لا بد من المزج بينهما فيما سمي باسم «متصل الزمان والمكان». إذ تبين أنه لا يوجد نظام إشارة مطلق - كما زعم نيوتن - يمكن باعتماده لرسم الاحداثيات تحديد المكان والزمان لجسم مامتحرك. إن ملاحظين يتحركان حركة نسبية الواحد إلى الآخر لا بد أن يتخذوا محورين مختلفين للزمان والمكان من زاويتين مختلفتين الواحد بالنسبة إلى الآخر.

مراجع

- « Aristote: Physique, IV c. 1- 5.
- E. v. Aster: Raum und Zeit in der Geschichte der philosophie und physik, 1922.
- Descartes: Regulae, XII; Méditations, II.
- Nicolai Hartmann: Philosophie der Natur, 1950.
- H.E. Hengstenberg: Autonomismus und Transzendenzphilosophie, 1950/ M. Jammer: Concepts of space. Harvard, 1954.
- Newton: Principles, definitions, schol.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft, Tranz. Aesthetik.
- Plotin: Ennéades IV, tr. III, c. 20.
- Pascal: Vacuum.
- St. Thomas: Summa Theologica, P.I, Q 8, A, 2 et Rep. 3.; A 50, Rep. 3; Q 52; Q 66, Rep. 5.
- H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience; Durée et simultanéité.
- S. Alexander: Space, Time, and Deity
- Einstein: Relativität.
- H. Reichenbach: Philosophy of Space and Time. New York, 1958

وثالثاً: الإنسان مولع بالتقليد والمحاكاة، مَيَّالٌ إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.

ورابعاً: الإنسان صلب الطبع، حتى إن أنماط السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلا في نطاق ضيق.

ورغبة الإنسان في المحافظة على نفسه، وقصر نظره يجعله سهل الانقياد للقادة المدنيين؛ وولعه بالمحاكاة يهيؤه لقبول تكييف الزعماء والأنظمة.

ثم إن الناس حين تتهددهم البيئة الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم، بل وإلى سلوك مسلك الفضيلة: فيتحلّون بالشجاعة وروح البذل والتضحية بالنفس والمال. وحتى بعد زوال التهديد الخارجي المباشر، فإن من الممكن تحليهم ببعض الفضائل الاجتماعية بفضل القيادة الماكرة والتنظيم الاجتماعي المحكم.

وهكذا فإنه إذا كان الإنسان بطبعه الأصل شريراً، فإنه بحكم وضعه الاجتماعي قابل ومضطرب لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير. فطبيعة الإنسان الشريرة بحكم الفطرة يمكن إذن تكييفها وقولبتها بالقيادة والتنظيم، وإن كان ذلك محدوداً بحكم أصالة الشر في طبيعة الإنسان. وهكذا فإن الإنسان قابل للتربية الاجتماعية، وللتكييف الاجتماعي. والمجتمع المدني هو المدرسة الكبرى للإنسانية. والسلوك الإنساني يمكن أن يتأثر تأثيراً قوياً بتركيب البيئة الاجتماعية؛ وبالأغراض التي توجه لها الجماعة. إن الإنسان في المجتمع لم يعد إنساناً طبيعياً على نحو مطلق، ولا إنساناً صناعياً بمعنى مطلق؛ بل هو بين بين.

والغاية العليا من السياسة، في نظر مكيافلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن تأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية. لكن ليس معنى هذا أن مكيافلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته. إنما الأمر عنده هو أنه لا عمل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً. وهو يقرر أنه في بعض الظروف فإن

الإنسانية. ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هيا لهذا النظر أحوال مدينة فيرنسها نفسها: فهذه المدينة - الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت مدينة المالية والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة. فلا غرو أن جاء تصور مكيافلي للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق.

والمنهج الذي اتبعه مكيافلي في كتابيه الرئيسيين في السياسة: «الأمير» و«المقاتلات» (وقد كتبهما بين سنة ١٥١٣ وسنة ١٥٢١، لكنهما نشرتا سنة ١٥٣٢) هو إيراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي. وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعدة؛ ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نفي حقا، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها.

واستخدم نفس المنهج بالنسبة إلى القواعد الحربية، سواء في هذين الكتابين وفي كتابه «فن الحرب» (سنة ١٥٢١).

أما في كتابه «تاريخ فيرنسها» (وقد أمته في سنة ١٥٢٥ ونشر في سنة ١٥٣٢) فقد حاول دائماً اكتشاف أنماط عامة أراد بها أن تفسر أسباب الأحداث. وفي هذا كان رائداً في كتابة التاريخ بطريقة حديثة.

وفيما يلي نعرض أهم آرائه:

١ - رأيه في الإنسان:

كان مكيافلي يعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمان وفي مختلف الأماكن. وقد بنى هذا الرأي من استقرائه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان. كما تبين له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير.

وصفات الإنسان الأساسية - في نظر مكيافلي، هي (أولاً) أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع ومطامح لا تقف عند حد، وأن أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.

وثانياً: الإنسان قصير النظر، يحكم غالباً وفقاً للمكافأة العاجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج البعيدة لأفعاله.

كل دولة نجد الغالبية العظمى تنشُد الأمن على أشخاصهم وأموالهم، بينما نجد قلة، إما أن تكون أرستقراطية وراثية، أو من التجار، تشتهي السيطرة على الجماهير.

وهذا النزاع ليس فقط أمراً طبيعياً، بل يمكن أيضاً تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضاً اجتماعية مفيدة. وهذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. والفارق بينهما ليس في وجوده فيها، بل في صفة النزاع. فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة؛ إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، وبكراهية استخدام العنف والدجوة إلى الوسائل غير القانونية. ويقدم شاهداً على هذه الدولة الفاضلة: روما الجمهورية؛ حيث نُظِمَ النزاع بين الأشراف والعامّة من خلال مجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية بخطاباتها tribuns.

وفي مقابل ذلك يرى مكيافلي أن النموذج البارز للدولة الفاسدة هو فيرتنسه، كما فصل تاريخها في كتابه «تاريخ فيرتنسه». في مثل هذه الدولة الفاسدة تتفرق الأهواء والناس ويصبح كل إنسان لنفسه فقط. وتنحلّ العواطف الدينية، وتنحلّ معها الأمانة المدنية، وروح الواجب المدني، واحترام السلطة، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويصبح الحكم نبأً متواصلاً للفتنات القوية: وتضمحلّ الـ virtu، ويكثر الجشع، ويستشري الترف والتراخي والكسل، ويزداد التفاوت بين الثروات.

ولإصلاح الحال في هذه الدولة الفاسدة لا وسيلة سوى الدولة: إذ هي وحدها التي تستطيع أن تخلق الظروف المحققة للأمن والرفاهية. وليست للدولة غاية عليا أو هدف روحي، وليست لها حياة أو شخصية مستقلة عن الشعب الذي يؤلفها.

وفي كتاب «الأمير» وفي «المقالات» صنف مكيافلي الدول إلى صنفين وفقاً لعدد الحاكمين: الملكيات، والجمهوريات. والملكيات يمكن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغيانية (مثل سرغوسة في صقلية). والجمهوريات يمكن أن تكون جماهيرية (مثل أثينا) أو متوازنة (مثل روما). ويوجد نمطان من الجمهوريات المتوازنة: الارستقراطية (البندقية)، والديمقراطية

الخير المشترك يغتفر استخدام وسائل لأخلاقية، لكنه لم يقل إنه يبرر استخدام وسائل لا أخلاقية. وانتهاك مبادئ الأخلاق لا يمكن تبريره إلا بالمصلحة العامة وحدها.

والغاية العظمى التي ينبغي على الإنسان تحقيقها هي في نظره: المجد. والمجد يتحقق بالأفعال التي تبقى في ذاكرة الناس ومحبوبها. والحياة المجيدة لفرد أو لدولة مهما تكن قصيرة أفضل من الحياة العادية التافهة الطويلة لفرد أو دولة. والنجاح أو الشهرة الناشئان عن السلطة الكبيرة أو الثروة هما أقل قيمة بكثير من المجد الحقيقي. وأعظم المجد هو الذي يكتسب بتأسيس دين، ويتلوّه المجد الذي يكتسب بتكوين امبراطورية، ويتلوّه المكتسب بقيادة الجيوش المظفرة، ويتلوّه المكتسب بخلق أعمال أدبية وعلمية - على ترتيب تنازلي في القيمة.

والمجد الحقيقي يتوقف على ما يسميه مكيافلي بـ virtu في الفرد أو في الشعب. والكلمة virtu في استعمالها غامضة مشتركة، لكن الأرجح هو أنه يقصد بها هو نمط سلوك الجندي في المعركة الذي يكشف عن بُعد نظر، وضبط نفس، ورباطة جأش، وثبات، وتصميم وعزم، وحسم، وتعلق بالهدف، وشجاعة، وجسارة، وقوة. والحرب هي الكفاح النموذجي بين الـ virtu والـ fortuna (الحظ المتقلب). والحياة كلها على هذا النحو.

واستقرى مكيافلي التاريخ ليكشف عن الظروف التي تنتج أكبر قدر من الـ virtu في مجتمع وما يترتب على ذلك من تحقيق مجد. فرأى أن أعظم القادة والشعوب الذين تحلوا بالـ virtu هم اليونان والرومان، خصوصاً روما الجمهورية. وعنده أن الـ virtu في شعب ما تتوقف تماماً على التربية، بينما الـ virtu في أمير أو زعيم هي فطرية وتشكل بالتربية. وأفضل الجواء موانة لتحقيق الـ virtu هو النظام الجمهوري الذي تزدهر فيه الحرية، ويدافع عنها جيش من المواطنين.

والنزاع أصيل في طبع الإنسان، ولا سبيل مطلقاً إلى القضاء النهائي على المنازعات، هكذا يرى مكيافلي. والمظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة وبين العظماء والأقوياء من ناحية أخرى. ويمكن أن يعد هذا نوعاً من الصراع الطبقي، بيد أن مكيافلي لا يقيمه على أسس اقتصادية كما فعل ماركس وأتباعه، بل أقامه على إرادة القوة والشهوة إلى السيطرة. وفي

مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة.

ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألف «تاريخ الهند البريطانية» (سنة ١٨١٧ - سنة ١٨١٨)، فعيّنته «شركة الهند الشرقية» ممتحناً ومساعداً وكلفته بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة ١٨٣٢ صار رئيساً لمكتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي ١٨٢١ - ١٨٢٢ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي». كما أسهم في الفلسفة بكتابه «تحليل العقل الإنساني» (سنة ١٨٢٩) ويعد من خير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid.

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركزاً. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وذيوجانس اللاتري في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون؛ وفي سن الثامنة ابتدأ تعلم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ «الألياذة» و«الأديسا» لهوميروس ومسرحيات سوفقليس ويوريفيدس وأرسطوفان. وأشعار أنكريون وثيوكريت وتاريخ ثيوكيديس، وكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعليم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لهوبز بعنوان *Computatio sive logica* ودرس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنتام وريكاردو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلها هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة ١٨٢٠ حتى فبراير سنة ١٨٢١ عاش جون في جنوبي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونبلييه عند الجنرال سير صمويل بنتام *Sammuel Bentham*، أخيه جورج بنتام الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرّف إلى

(روما). وعلى أساس ما شاهده مكيافلي في فيرنس ميز بين شكلين غير مستقرين يتوسطان بين الملكيات والجمهوريات، ويمكن وصفه بالاوليغركيات (حكومات الأقلية)، والملكيات الاستثنائية.

كذلك ميّز بين الدول بحسب الطريقة التي بها يُستولى على السلطة، وبحسب نزعتها إلى التوسع (روما) أو إلى المحافظة على كيائها (اسبرطة)، وبحسب فسادها (فيرنسه) أو فضيلتها *virtu* (روما الجمهورية)، وأخيراً يميزها بحسب كون دستورها نشأ بفضل شخص مشرع واحد (اسبرطة)، أو نشأ على امتداد الزمن والتجربة (روما).

وقد وضع مكيافلي قواعد للحكومة الناجحة، منها: تأسيس مؤسسة عسكرية قوية لحماية المواطنين ضد العدو الخارجي، وحماية الحياة، والممتلكات، والأسرة، وشرف كل مواطن من عدوان أي مواطن آخر أو سائر المواطنين؛ وتشجيع الازدهار الاقتصادي، ومنع إفراط الأفراد في الثراء، وتنظيم الترف؛ والاعتراف بالفضل لأصحاب الفضل من المواطنين. والترقي في سلم المناصب في الدولة يجب أن يكون مفتوحاً لأولئك الساعين إلى المجد والشرف. والدولة المثل هي تلك التي تكون المراتب فيها على حسب الكفاءة والقدرة.

مؤلفاته

- I sette libri dell'arte della guerra. Firenze, 1521.
- Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Roma, 1531.
- Le istorie Fiorentine. Firenze, 1532.
- Il Principe. Roma, 1532.
- Tutte le opere, 5 vols. Roma, 1550.
- Tutte le opere storiche e letterarie, ed a cauradi G. Mazzoni e M. Casella. Firenze, 1929.

مراجع

- Pasquale Villari: Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, 3 vols, Firenze 1877- 1882; Milano, 1912- 14.
- Oreste Tommasini: La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli, 2 vols. I, Torino, 1883; II, Roma, 1911.
- Haus Freyer: Machiavelli. Leipzig, 1938.

riet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدعين الاهتمام بالفكر. فقامت بينهما علاقة غرامية عنيفة انتهت بالزواج في سنة ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين. وكانت ألسنة السوء تتطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسامح فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحذلة اللعوب! وقد وصفها بلّ فقال: «كانت في نظر الناس امرأة جميلة لودعية، تبدو عليها سياء امتياز يبهر كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة المشاعر نافذة الذكاء، ميالة إلى التأمل والشعر».

لكن ماذا أفاد بلّ من تجربته الغرامية هذه ؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبه هذه هي التي «أوحت إلى جون استورت بلّ بكل ما دخل في نزعتة اللبرالية من نزعة اشتراكية: أعني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكيده للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاهة الطبقات العاملة، وثقته بإمكان تربيتها. وإذا كان لنا أن نصّدق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص» (أرشمبو: «جون استورت بلّ» ص ١٣، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال بلّ هو نفسه: «إن ما في (كتابي عن «الاقتصاد السياسي») من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي».

واستمر زواجهما حتى توفيت في سنة ١٨٥٨، ويقول بلّ عن هذه الفترة، فترة الزواج بهاريت: «طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!».

وبعد وفاة زوجته كان بلّ يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أفيون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها ودفت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في أفيون في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣، ودفن في أفيون، حيث لا يزال رفاته يرقد حتى اليوم.

مؤلفاته

أ - التي نشرها إبان حياته

1843: A system of Logic, deductive and inductive

J.B. Say الاقتصادي الفرنسي (١٧٦٧-١٨٣٢) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استيورت مل بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوروبية بعمامة؛ على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر النضوج جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاهتم بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي Hartley وكوندريك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنثام الذي صار مسيطرأ بفكره عليه؛ خصوصاً مذهبه في المنفعة، إذ وجد ملّ في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة ١٨٢٣ عين ملّ موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة ١٨٥٧، فبقي جون في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨. وعُرض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند India Council الذي أنشئ آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ معاً من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرا وبلجيكا وشواطئ الرين وإيطاليا.

وفي سنة ١٨٢٣ أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى «جمعية مذهب المنفعة»، وكانت تجتمع في بيت بنثام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطباً في «جمعية المناظرات في لندن» London debating Society، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في «مجلة وستمنستر».

وفي سنة ١٨٢٤ قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تحديد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مalthus الذي أئذّر بخطورة تزايد السكان في العالم.

وفي سنة ١٨٢٦ مرّ بأزمة عقلية جعلته يعدّل موقفه من مذهب بنثام الذي أكد سلطان العقل فأراد بلّ أن يؤكد إلى جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنثام في مقال كتبه عنه سنة ١٨٣٨.

وفي سنة ١٨٣٠ التقى بسيدة تدعى هاريت تيلر Har-

قوانين تركيبها فهي قوانين الترابط بين الأفكار association of ideas. «وقوانين الترابط بين الأفكار لها من الاهمية في علم النفس مثلاً لقانون الجاذبية في علم الفلك». وقد بحث مل في قوانين الترابط بين الأفكار فوجدها أربعة قوانين صاغها على النحو التالي:

أ - أفكار الظواهر المشابهة تميل إلى أن تمثل للعقل معاً،

ب - إذا كانت تجربة أو تصور الظواهر قد حدثا في اقتران وثيق بعضها مع بعض، فإن أفكارها تمثل معاً وثم نوعان من الاقتران: المعية، والتوالي المباشر.

ج - الترابطات التي تتم بالاقتران تصبح أكثر يقيناً وأسرع تحت تأثير التكرار. وحينما تجتمع ظاهرتان غالباً، ولم تشاهدا في التجربة ولا في التصور منفصلتين فإنه يحدث بينهما ما يسمى بالارتباط الذي لا انفصام له.

د - وحينما يكتسب الارتباط هذا الضرب من عدم الانفصام فإن الوقائع أو الظواهر المناظرة لهذه الأفكار تنتهي بأن تبدو غير منفصلة في الواقع. ويبدون اعتقادنا في وجودها معاً أمراً عيانياً intuitive على الرغم من أنه في الحقيقة ناتج عن التجربة.

وعلى هذا النحو يريغ جون استورت مل إلى رد كل أفكارنا إلى احساسات وصور اجتمعت بحسب قوانين الارتباط. وأراد بهذا أن يفند رأي العيانيين intuitionists الذين يذهبون إلى أن أفكارنا عيانات مباشرة.

وفيما يتعلق بالادراك الحسي فإن الكيمياء العقلية تلعب دوراً في تكوين فكرتنا عن المكان. ويرى مل أن فكرة المكان هي في جوهرها فكرة الزمان: إنها فكرة سلسلة من الاحساسات العقلية المستمرة خلال فترة من الزمن متفاوتة الطول.

والأمر الثاني الذي يحتاج إلى تفسير هو اعتقادنا في وجود عالم خارجي عما مؤلف من جواهر (مواد) substances. لكن ماذا نعني بهذا القول؟ إننا نعني أن هـنا شيئاً يظل موجوداً حين لا نحس به. فهذه ورقة بيضاء على المنضدة أمامي، فإذا تركت الغرفة، فإنني أظن أعتقد أن هذه الورقة موجودة على الرغم من أنني لا أحس مباشرة بوجودها بأية حاسة من الحواس. وهكذا نحن نضع في مقابل إحساساتنا

1848: Principles of Political Economy

1859: On Liberty

1816: Representative Government

1861: Utilitarianism

1865: Auguste Conte and Positivism

1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

1859- 67- 76: Dissertations and discussions

1869: The Subjection of Women

1870: Irish agrarian Question

ب - التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography

1874: Essays on Religion

1910: Letters, ed. ry H.S.R. Elliot

آراؤه الفلسفية

يمكن تقسيم آراء مل الفلسفية بحسب الموضوعات التي تناوها:

١ - في علم النفس: تأثر مل بفكرة أوضحها أبوه في كتابه: «تحليل العقل الإنساني»، فكرة تقول بوجود كيمياء عقلية، كما توجد كيمياء مواد: ومثلما تهتم كيمياء المواد بتحليل المواد إلى عناصرها البسيطة، كذلك ينبغي على كيمياء العقل - أعني علم النفس - أن يحلل الحياة النفسية إلى عناصرها البسيطة. وكما أن العناصر لو أخذت على حياها لكانت تختلف تماماً عن مركباتها - فالهيدروجين والأكسجين على حياهما يختلفان تماماً عن الماء المركب منهما، كذلك الحال في الحياة النفسية تختلف عن عناصرها المركبة لها.

علينا إذن ان نحلل الأحوال النفسية الى عناصرها البسيطة، وان نفحص بعد ذلك عن مركباتها وهي مختلفة تماماً عن عناصرها المركبة بها. إنه بالترابط الطويل في التجربة بين عناصر الحياة النفسية، ينتج أحوال نفسية (أو عقلية) تختلف ليس فقط عن عناصرها، بل وأيضاً عن «حاصل جمع» هذه العناصر.

إن هذه العناصر على نوعين: الإحساسات، والتصور؛ أو كما قال هيوم: الأحوال القوية، والأحوال الضعيفة. أما

أما التعريف فلا يمكن - تبعاً لذلك - أن يكون الغرض منه هو بيان الماهية، بل هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء.

وما دام ملّ قد رفض مذهب التصورات، فقد كان عليه أن يرفض المذهب التقليدي في الأحكام لأنه منبثق عن مذهب التصورات.

إن الحكم لا يتعلق بتصورات، بل بوقائع. إنه لا يعبر عن اتفاق بين أفكار، بل عن علاقة بين ظواهر. وهكذا يصح ما قاله بروشار Brochard (في مقالة له بعنوان: «منطق استيورت ملّ»، نشر في «المجلة الفلسفية» المجلد رقم ١٢) من أن ملّ أنزل المنطق من السماء إلى الأرض.

يقول ملّ: «إن القضايا ليست قرارات متعلقة بأنكارنا عن الأشياء، بل هي قرارات عن الأشياء نفسها. فحين أقول: النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا؛ وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن نفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم».

كذلك يقضي ملّ على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة «الكل واللاشيء» dictum de omni et nullo (وتقول: «صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه والمحمول على الكل محمول هو نفسه على البعض أيضاً؛ واللاعمول على الكل - لا محمول على البعض» - راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٧٨، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٦٣). فقد وجد ملّ أن القياس يشتمل على مصادرة على المطلوب الأول، لأن المقدمة الكبرى لا تصدق إلا إذا صدقت قبلها النتيجة. فنحن إذن في المقدمة الكبرى نصادر على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وهو نقد وجهه الشكاك اليونانيون من قبل إلى القياس الأرسطي (راجع كتابنا: «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص ١١٨ - ص ١٢٠، الكويت سنة ١٩٧٥).

وفي مقابل ذلك اهتم ملّ بالاستقراء ووضع له القوانين (أو اللوائح) التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة - وهذه القوانين أربعة - (أو خمسة) وهي:

الحاضرة إحساسات ممكنة أو إمكانيات مستمرة للإحساس. وهذه الإمكانيات لا تمثل إحساسات منعزلة، بل مجاميع مشتقة من الإحساسات، وهذا هو ما يجعلنا نتصور الجواهر على أنها موضوعات substrata من الوقائع.

ثم إن التجربة ترينا تواليات بين هذه المجاميع من الوقائع. وهذا هو ما يسمى بالعلية. فمجموعة وقائع النار الموضوعية أمام شمع تتلوها مجموعة انصهار لهذا الشمع.

وعلى هذا النحو ندرك أن الإمكانيات للإحساس أكثر واقعية من الإحساسات الوقتية العابرة. وهذا يقضي بنا إلى تصور وجود جواهر يتألف منها ما نسميه العالم الخارجي..

وعلى غرار هذا نتصور النفس: إنها فكرة شيء يبقى في مقابل التوالي العابر للإحساسات والعواطف وسائر الأحوال النفسية.

فلذا صعدنا من ميدان الإدراك إلى ميدان المعرفة بالمعنى الحقيقي، وجدنا العمليات الثلاث الرئيسية للفكر وهي: التصور concept، والحكم judgement والبرهان raisonnement.

٢ - المنطق - وملّ ينكر التصور الكلي أو الفكرة العامة المجردة. وقد سبقه إلى ذلك كل من باركلي وهيوم اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام: فنحن لا نفكر في الفرس بوجه عام، بل في فرس معين، ولا في المثلث بوجه عام، بل في مثلث معلوم. وهم ما هو كلي إنما ينشأ عن كوننا نفكر في بعض الصفات المشتركة ونحسب أننا نستطيع أن نغض النظر عن سائر الصفات، ونجري البرهنة على هذه الصفات المشتركة كما لو كنا قادرين على فصلها عن سائر الصفات. ومن ثم تنشأ عادة تعلق الفكر بالصفات الأبعد عن تخصيص الفردية، وتلبث هذه العادة وتقويها العلامات والكلمات فينشأ ترابط مصطنع بين الصفات المشتركة بين مجموعات من الموضوعات وينشأ نوع من التركيب بين الأصوات المقتضحة عنها. والخلاصة هي أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعاً للتفكير متميزاً. «إنه ليس إلا جزءاً من صورة image عينية». ولهذا ينبغي ألا نتحدث عن كم التصور، أو مفهومه وما صدقه. وما ينبغي أن نقوله هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات (مثل الغربان، العصفافير، إلخ) ويفهم منه صفات (مثل الحياة، امتلاك أجنحة، إلخ).

٣ - منهج التغيرات المساوقة: Method of concomitant variations ويمكن أن يسمى أيضاً باسم «منهج التغيرات المتضاربة»، أو التغيرات المساوقة النسبية.

يقول هذا المنهج إننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، ونسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمت صلة عليّة بين المقدمات وبين النتائج. مثال ذلك ما فعله باستير أيضاً حين أتى بعشرين زجاجة مملوءة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثمان زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها، وفي المرتفعات الدنيا تبين له أن خساً منها تغيرت بعد فتحها، وفي أعلى قمة جبل لم يتغير منها غير زجاجة واحدة. ولما أتى بالزجاجات العشرين إلى غرفة مغلقة أثير غبارها وفتح فوهاتها تغيرت الزجاجات العشرين كلها. فاستنتج من هذا أن تغير الهواء قد أحدث تغيراً في حدوث الاختمار، إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثير غبارها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، وأقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٤ - المنهج المشترك «للاتفاق والافتراق» The Joint Method of agreement and difference.

ويصوغه بل هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيها (فيها) شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة».

٥ - منهج البواقي method of residues.

وهو منهج للكشف بالعلّة استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفّسرها. وهذا المنهج يتضمن تطبيقاً لمبدأ الافتراق ابتداء من المعلول لكتشف العلة. فمثلاً إذا كان معلوماً أن المعلول A يفسره X، وأن X لها مفعول كامل في A، فإنه إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الافتراق أن شيئاً آخر غير X هو علة B.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا المنهج التجربة التي قام بها الفزيائي الفرنسي الشهير أراجو Arago حين جاء بإبرة مغطسة وعلقها في خيط من الحرير، وحرك الأبرة، فإنه وجد

١ - منهج الاتفاق method of agreement: ومفاده أن ننظر في مجموع الأحوال المولدة لظاهرة ما نريد دراسة أسبابها. فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو المقومات، فيجب أن نعدّ هذا الشيء الثابت الواحد هو علة حدوث هذه الظاهرة. ويضرب لهذا مثلاً: ظاهرة الندى. فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حينما ينفخ الإنسان بفيه على جسم مبتدئ مثل لوح من الزجاج في يوم بارد. ونجد هذه الظاهرة أيضاً على السطوح الخارجية لزجاجات تستخرج من بئر، كما نجدتها ثالثاً حين تأتي بإناء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافئ - ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي تتركب منها الظاهرة: من نفخ على جسم بارد، أو سطح قارورة بها ماء يستخرج من بئر، أو سطح زجاجة مملوءة ثلجاً أدخلت في مكان دافئ - فإن ثمت عاملاً واحداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء المماس. فاستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الاختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماس له.

٢ - منهج الافتراق: Method of difference.

ولكي نتأكد من صحة الاستنتاج وفقاً للمنهج السابق، منهج الاتفاق، لا بد أن تأتي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيد في النتيجة، فنجري ما يسمى بالبرهان العكسي. هذا المنهج يسمى منهج الافتراق. ويقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، فتغيرت النتيجة من مجرد اختلال هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة عليّة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة. ونسوق مثلاً لذلك تجربة أجراها باستير لمعرفة سبب الاختمار. فقد أخذ باستير قنيتين ووضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنيتين نفس السائل. وأغلق فوهة إحداهما، بينما ترك فوهة الأخرى مفتوحة فتبين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المفتوحة تغير وحدث فيه اختمار، بينما نفس السائل في القنينة المغلقة الفوهة لم يتغير ولم يحدث فيه اختمار. فاستنتج من هذا أن كون فوهة إحدى القنيتين قد تركت مفتوحة بينما بقيت الأخرى محكمة الإغلاق - هو السبب في حدوث الاختمار. ومعنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الاختمار، وذلك لأنه يحتوي على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الاختمار.

ثم تأثره بالشاعرين وردزورث وكولردج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبأوجست كونت. وقد شعر بل في الخمسينات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول بل أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بنثام في مذهبه في المنفعة وأولها: أي لذة تُفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدة. لهذا أكد بل أن اللذات تختلف كماً وكيفاً. لكن ما هو المعيار الذي نُميز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجيب بل إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المجرب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم بها على أن شخصاً ما عاقل مجرب؟

على كل حال لم يستطع بل أن يقدم برهاناً على صحة مذهب المنفعة. وإنما اقتصر على تقديم توجيهات عامة هي:

أ - السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية.

ب - السعادة التي تكون المعيار المنفعي لما هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعينهم الأمر.

ويزعم بل أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بنثام في المنفعة فيقول: «وما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض أنواع اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها» («مذهب المنفعة» ص ١١).

لكن زعم بل هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق موقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كفيئتها، فلا بد حينئذ من اتخاذ معيار آخر غير اللذة، فإننا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك معيار آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن بل بادخاله لعنصر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بنثام.

أنها تصل إلى حالة السكون على نحو أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة. فتساءل ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء أو طبيعة مادة الخيط لكن تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع الخيط كان معروفاً بالدقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالعنصر الباقي وهو لوحة النحاس هو إذن العلة في زيادة الإسراع إلى السكون.

وقد رأى الكثيرون من المناطق أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذا أسقطوه منهجاً مستقلاً قائماً بذاته.

وقد أخذ هول Whewell على قواعد بل هذه أنها ليست مناهج للكشف في العلوم. فرد عليه بل قائلاً إنها المناهج الوحيدة للبرهان الاستقرائي، والفرض في حاجة إلى إثبات، ولا يكفي لقبول فرض ما أن يقال إنه لا يتعارض مع الحقائق العلمية المقررة، بل لا بد من تحقيقه، ولا يكون ذلك - في نظر بل - إلا باستخدام مناهجه الأربعة (أو الخمسة) هذه.

ولكن بل في مناقشته لقوانين الطبيعة النهائية والمشتقة يعترف بأننا لا نستطيع في بعض الأحيان الإقرار بأن هذه القوانين يقينية وغير مشروطة؛ بل ربما لو تعمقنا الفحص عنها فلربما احتجنا إلى تنقيحها وإعادة النظر فيها. وفي كثير من الأحيان نضطر إلى أن نقول عن بعض القوانين التي نصل إليها بالاستقراء إنها محتملة، وليست يقينية. غير أن بل لم يفسح المجال للاحتمال، بل كان يميل إلى تأكيد يقين القوانين التي نصل إليها بالاستقراء.

٣ - الأخلاق:

اعتنق بل، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بنثام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه ظن أن هذا المذهب القائل «بأكبر سعادة لأكثر عدد من الناس» قد تصوره بل على أنه ينسخ كل المذاهب الأخلاقية السابقة ويوفر للإنسان تحقيق الغاية العظمى من حياته، وهي السعادة.

لكن بل تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النية والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمها به مذهب بنثام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة ١٨٢٦

أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. وربط ذلك بمبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينمي قواه وفقاً لإرادته الخاصة وتقديره، بشرط أن يفعل ذلك على نحو من شأنه ألا يتدخل في ممارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على غلط واحد أو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فالمجتمع يثرى بقدر ما تنمو أفرادُه بحرية واستقلال وغميز بعضهم من بعض. ويُلْى يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول مل: «إن الحرية لا يحدها شيء سوى الإضرار... بالآخرين»، (في الحرية ص ٤٩). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. «إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بذاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستقلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله». (في الحرية ص ٩).

وفيهما يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى مل أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشترك في الممارسة الفعلية للحكم، محلياً كان هذا الحكم أو قومياً، بصفة أو بأخرى. والفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إنما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

مراجع

- James M'Cosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London, 1899.
- Alex. Bain: James Mill, a Biography. London, 1882.
- Alex Bain: J.S. Mill, a Criticism. London, 1884.
- W.L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London, 1888.
- Chas. Douglas: J.S. Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh, 1895.

واعترض آخر على مل وعلى مذهب المنفعة بعامة أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة. فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هيوم من قبل أن «ما هو كائن» لا يمكن تحويله إلى «واجب» أو «إلزام»، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطلب الإنسان بإيجاده.

٤ - السياسة:

خاص مل غمار السياسة عملياً. ففي سنة ١٨٦٥ طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة ممثلاً للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية وألا يتخصص جزءاً من وقته لمصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد مل عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر وبوصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة ١٨٦٨. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعماء جلاستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعماء دزرائيل انهمك مل في تأييد الاضطرابات التي قامت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك مل في قضيتين أثارتا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بأيرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية أيد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في إنجلترا كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا واستمر يؤيد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بونابرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة ١٨٦٨ لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: «في الحرية» (سنة ١٨٥٩) و«في حكومة التمثيل النيابي» (سنة ١٨٦١).

في كتابه عن الحرية طالب مل بتوفير الحرية للفرد من

٢ - كلمة «أورجانون» Organon وهو العنوان الذي أعطي لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق - ترجع إلى العصر الهلنستي (أي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد). وكلمة أورجانون ὄργανον معناها: آلة. ومن هنا ثار السؤال عما إذا كان المنطق قسماً من أقسام الفلسفة، أو آلة لكل أنواع المعرفة. وهذه التسمية «أورجانون» يمكن أن نجد شواهد عليها عند أرسطو نفسه (راجع مثلاً «الطوبى» م ١٣ ف ١٠٥؛ ٢٠؛ «في النفس» م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ب ٢٩)، لكننا لا نجد لها للدلالة على علم المنطق بالتحديد إلا في العصر الهلنستي، إذ نجدها مثلاً عند الاسكندر الأفروديسي (راجع شرحه على التحليلات الأولى، م ١ ص ١. In Arist. ana. pr. I, Comm., P.1 sqq. Berlin, 1833).

وهذه التسمية: «أورجانون» (= آلة) تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين. فمثلاً ابن سينا يقول: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة - قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق» ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور. وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً مبنياً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم، باستعماله للمعلوم على نحو وجهة <بحيث> يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تُضِلُّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك» (ابن سينا: «منطق المشركين» ص ٦، المكتبة السلفية، القاهرة سنة ١٩١٠).

٣ - ويسمى ثالثاً باسم «القانون» κανὼν (= قانون، قاعدة، نموذج) وذلك عند الابيقوريين لأنه يشتمل على قواعد κανόνες المعرفة والحقيقة. (راجع ديوجانس اللارتسي: «تراجم الفلاسفة» برقم X,29.sqq؛ شيشرون De fin.I,7؛ سكا «الرسالة» رقم ٨٩).

٤ - وشيشرون يطلق عليه اسم medicina mentis (= طب العقل)، وذلك لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعية في الذهن البشري بواسطة قواعد صورية، ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة. (راجع شيشرون Tusc. III, 1).

- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Neff: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R.P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954
- Karl Britton: J.S. Mill, Life and Philosophy. New York, 1969

المنطق

Logique (F.), Logic (E.)

كلمة «منطق» في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية λογική المأخوذة من λογος (= كلمة، عقل).
لكن علم المنطق اتخذ في طول تاريخه أسماء أخرى، نذكر منها:

١ - «الدialeكتيك» διαλεκτική ἐπιστήμη وذلك عند أفلاطون. وعنده أن هذا العلم - الدialeكتيك - موضوعه هو تحليل التصورات وتركيبها («محاورة»، «السوفسطائي» ٢٥٣ وما يليها) ويهدف إلى معرفة الموجود ابتغاء إدراك المثل («محاورة» «فيلابوس» ٥٨ أ، «محاورة» «السياسة» ٥١١ ف، ٥٤٣ ب). أما عند أرسطو فإن الدialeكتيك هو الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات (راجع «الطوبى» م ١٠ ف ١ ص ١٠٠ أ ٢٧). ويستعمل أرسطو صيغة الحال λογικώς للدلالة أيضاً على ما هو مظنون ومحتمل. («التحليلات الثانية» م ١ ف ٢١ ص ٨٢ ب ٣٥).

غير أن شيشرون (Definibus I, 7) يستعمل كلمة «دialeكتيك» للدلالة على كل المنطق: منطق البرهان، ومنطق الاحتمال. واستمر هذا الاستعمال طوال العصور الوسطى والعصر الحديث حتى القرن السابع عشر.

والتعريف الأول يختص بالمنطق بالمعنى التقليدي الاصطلاحي، أما التعريفان الثاني والثالث فيتعلقان بالمنطق المزوج بالميتافيزيقا، والذي بلغ أوج نضوجه في «منطق» هيجل، وقد يسمى أيضاً بالمنطق المتعالي: trans zendentale Logik.

ذلك أن كنت قَسَمَ المنطق إلى نوعين:

١ - منطق الاستعمال العام - ويحتوي على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن.

٢ - منطق الاستعمال الخاص للذهن - ويحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوع معين من الموضوعات.

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ - منطق محض ٢ - منطق تطبيقي.

لكن المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة، ولا يتناول إلا شكل المعرفة بوجه عام. لكن ثم منطقاً يعنى بأصل معرفتنا بالأشياء، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها. وهذا المنطق هو ما يسميه كنت باسم المنطق المتعالي.

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين: تحليلات، وديالكتيك. والديالكتيك فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعمدة.

(راجع كتابنا: «امانويل كنت» ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٢، الكويت سنة ١٩٧٧).

وهكذا نرى أن المنطق المتعالي يدخل في نظرية المعرفة، وبالتالي في الميتافيزيقا. ويتضح هذا أكثر إذا نظرنا في تصور هيجل للمنطق، وهو تصور يقوم على المبدأ الأساسي في فلسفته وهو: «كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي». ومن هنا كان منطق هيجل هو منطق الوجود بوجه عام، وليس فقط منطق العقل الانساني وهو يفكر.

والخلاصة أن المنطق بالمعنى الاصطلاحي المحدود هو الوارد في التعريف الأول. فالمنطق هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتأدي من المقدمات إلى النتائج.

٥ - أما الاسم *λογική* (الوجيكية) والذي عرف به هذا العلم بوجه عام، فلا نجد به بالمعنى الاصطلاحي للدلالة على هذا العلم لأول مرة في وثائق وصلتنا إلا في مؤلفات من القرن الأول قبل الميلاد وذلك عند شيشرون (De finibus, I, 7, 22)، وذلك جنباً إلى جنب مع الكلمة «ديالكتيك» الموجودة عند أفلاطون؛ وإذن فابتداء من القرن الأول قبل الميلاد استعملت هاتان الكلمتان معاً للدلالة على نفس العلم، وهو علم المنطق.

لكننا لا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة *logike* هذه للدلالة على علم المنطق. ويفترض برانتل Prantl في كتابه العظيم «تاريخ المنطق في الغرب» (ج ١ ص ٥٣٥ - ٥٣٦)، استناداً إلى إشارة بوثيوس Boëtius أن من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو وضعوها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين «الديالكتيك» عند الرواقين، ولعل ذلك كان في عهد أندرونيقوس الرودي (في القرن الأول قبل الميلاد). ويدل استعمالها عند شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد) وعند الاسكندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) وجالينوس (القرن الثاني بعد الميلاد) على أنها قد أصبحت شائعة الاستعمال في القرن الثاني بعد الميلاد.

تعريفات المنطق

عَرَفَ المنطق بعدة تعريفات أهمها اثنان:

(أ) «المنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح. وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا. ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها» (كينز Keynes: «دراسات وتميمات في المنطق الصوري» ١٨).

(ب) وعَرَفَهُ امانويل كنت هكذا: «نطلق نحن كلمة «منطق» Logik على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام، أو - والمعنى واحد - (علم) الشكل البسيط للفكر بوجه عام» (كنت: «المنطق» المقدمة ١٨).

(ج) ويعَرَفَهُ هيجل بقوله إن المنطق «هو علم الصورة، أعني الصورة في العنصر المجرد للفكر» (هيجل: «الانسكلوبيديا» ١٩).

المستخدم في المناقشات العلمية.

ولم يهتم أرسطو بالمنهج الاستقرائي، لأنه رأى أن الاستقراء يعطي نتائج ظنية بينما عني بالمنهج الاستدلالي وخصص له كتابه «التحليلات الثانية»، كما وضع كل القواعد الخاصة بنظرية القياس.

لكن بعض المناطق المعاصرين يقسمون المنطق إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - الاستقراء.

٢ - الاستدلال الرياضي.

٣ - علم المعاني semantics.

وقد أضافوا هذا القسم الأخير متأثرين بتطور علم اللغة في الوقت الحاضر، وبرّروا ذلك بما للغة من تأثير هائل على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال وسوء استعمال اللغة من نتائج خطيرة تنصل بصواب التفكير أو خطئه. وأرسطو قد تعرض فعلاً لمعاني الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والترادف والتشكيك. لكن افراد هذا البحث قسماً قائماً برأسه ليس له ما يبرره. ولهذا ينبغي أن يظل في نطاق القسم الأول من المنطق وهو باب التصورات.

المنطق الرمزي

وفي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة لتطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق؛ ومحاولة المزج بين المنطق وبين الرياضيات نظراً لما تبين - منذ عهد أرسطو نفسه - من تشابه كبير بين المنطق والرياضيات. فكلتا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد، فلا يعنى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده. ويمتازان كذلك بأنها يتعلقان بالنسب بين الأشياء، لا بالأشياء ذاتها. كما أنها يتفكان من حيث الغاية، وهي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. لهذا فكر الفلاسفة المعينون بالمنطق في تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق. فقامت حركة قوية بدأها ليبنتس Leibniz في القرن السابع عشر ونمت في الثامن عشر، وخطت خطوة هامة على يد هاملتون في نظريته في كم المحمول. لكن تكوين المنطق

ولما كانت المقدمات مؤلفة من قضايا أو أحكام، فإن على المنطق أن يبحث في الأحكام أو القضايا.

ولما كانت القضية مؤلفة من حدود هي التصورات العقلية، كان من الضروري في المنطق دراسة التصورات. ولهذا انقسم المنطق إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي:

١ - التصورات، وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات، مثل انسان، فرس، كتاب، وردة.

٢ - الأحكام: والتعبير عنها يسمى القضايا. والقضية هي القول الذي يجتمل الصدق والكذب.

٣ - الاستدلال- وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة. فإن كان الانتقال بدون التجاء إلى التجربة سمي استنباطاً. وإن كان بالاستناد إلى التجربة سمي استقراء. والاستنباط إما أن يكون من الكلي إلى الجزئي فيسمى قياساً، وأما من حكم إلى حكم آخر لازم عنه بالضرورة من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر، مثل الانتقال من تعريف المثلث بأنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى إلى سائر ما ينتج عن هذا التعريف من نظريات هندسية مثل أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، أو أن المثلث المتساوي الساقين هو متساوي زاويتي القاعدة، الخ.

وتم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي. والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية. لكن لما كان المقصود ليس هو المادة العينية، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم المناهج، لأنه يتناول المناهج العلمية الرئيسية المستخدمة في العلوم المختلفة. وقد حصروها بشكل عام في أربعة مناهج:

١ - الاستدلال الرياضي، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

٢ - الاستقراء، وهو المنهج المستخدم في العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية.

٣ - المنهج التاريخي، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية بمختلف فروعها.

٤ - المنهج الجدلي méthode polémique وهو المنهج

- J.N.Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic, Methuen, London.
- H.W.B. Joseph: An introduction to Logic, Oxford.
- I.S. Stebbing: A modern Introduction to Logic, Oxford.
- F.C.Bradley: Logic.

(ب) المنطق الرمزي

- C.I.Lewis and C.H. Langford: Synbolic Logic., 1932.
- A.Church: Introduction to mathematical Logic, Princeton, 1956
- A.N.Prior: Formal Logic, Oxford 1959.
- W.V. Quine: Mathematical Logic. New York, 1940

(ج) تاريخ المنطق

- I.M.Bochenski: A history of Formal Logic. Notre Dame, 1961.
- W. and M. Kneale: The Development of Logic. Oxford, 1962.
- K. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3 Vols.

مور (جورج أدورد)

George Edward Moore

فيلسوف انجليزي معاصر، من مؤسسي ما يعرف بـ «الواقعية الجديدة» في إنجلترا (الواقعية بالمعنى الأفلاطوني) ولد في ٤ نوفمبر سنة ١٨٧٣ في إحدى ضواحي لندن وتدعى Upper Norwood من أسرة ميسورة الحال، وكان الابن الثالث للدكتور (الطبيب) د. مور D. Moore. ولما بلغ الثانية عشرة دخل مدرسة دولتش Dulwich College فأمضى فيها عشر سنوات، إبانها اتقن الكلاسيكيات. وفي سن الثانية عشرة مرّ بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في الدين وفي الدعوة إلى المسيحية، وشعر بأن من واجبه الوعظ بكلام

الرياضي بدأ خصوصاً من أعمال جورج بول وأوجستس دي مورجن، وترسخت قواعده بفضل فريجه وبيانو وشريدنر، حتى بلغ أوج نضوجه في كتاب «المبادئ الرياضية» (سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١٣) تأليف برترند رسل والفرد نورث هوايتهد.

وقد بدأت الحركة في اتجاه «ترويض» المنطق، لكنها ما لبثت أن ارتدت إلى العكس، أي إلى «منطق» الرياضة.

ويبين لوس Lewis خصائص المنطق الرياضي أو الرمزي على النحو التالي:

١ - أما من حيث الموضوع فإن موضوعه هو موضوع المنطق أباً كانت صورته، أي المبادئ التي تجري عليها العملية العقلية أو الذهنية بوجه عام - في مقابل المبادئ الخاصة فقط بفرع واحد من فروع مثل هذه العملية الذهنية.

٢ - وأما من حيث الأداة فأدواته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً. والمثل الأعلى في هذه الحالة أن يستغنى عن كل لغة غير الرموز.

٣ - وإلى جانب الرموز الثابتة توجد رموز متغيرة لها نطاق محدد تمام التحديد من حيث المعنى.

٤ - كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي أنها تقوم على عدد صغير نسبياً من المبادئ الأول المعبر عنها برموز، وتستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ، أو يمكن تحديدها في صيغ.

(راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٢٥٠ - ٢٦٥، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٣).

مراجع

(أ) المنطق الصوري:

د. عبد الرحمن بدوي: «المنطق الصوري والرياضي» ط ١ سنة ١٩٦٢، ط ٢ سنة ١٩٦٣، ط ٣ سنة ١٩٦٨ القاهرة، ط ٤ سنة ١٩٧٦، الكويت.

- E. Goblott: Traité de logique, A. Colin, Paris.
- Arnauld et Nicole: La Logique, ou l'art de penser (Logique de Port-Royal) éd. Emile Charles.
- Ch. Serrus: Traité de Logique, Aubier, Paris, 1945.
- J.S.Mill: A system of Logic.

١٩٥٨ بعد أن بلغ سن الخامسة والثمانين.

وقد تولى مور رئاسة تحرير المجلة الفلسفية المشهورة Mind من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٤٧. وأقام في أمريكا عامين أثناء الحرب العالمية الثانية لإلقاء محاضرات.

فلسفته

جرت العادة بتقسيم تطور فلسفة مور إلى مرحلتين يفصلهما عام ١٩٠٣:

١ - ففي أول بحث نشره، وعنوانه: «بأي معنى، إن كان هناك معنى، يوجد الماضي والمستقبل؟» (سنة ١٨٩٧) - يتفق مور مع برادلي، فيقرر أن الزمان غير موجود، وحاول إثبات ذلك مستخدماً منهج برادلي ومقدماته، خصوصاً الاعتقاد في العلاقات الباطنة والكماليات العينية والمبدأ القائل بالهوية بين الواقع والحل من التناقض. ولما قيل له إن دعواه أن الزمان غير موجود هي دعوى تخالف الإدراك العام، أجاب مور بأن الإدراك العام common sense على خطأ.

٢ - وفي بحثه بعنوان «الحرية» (سنة ١٨٩٨) يظهر تأثيره الشديد بكنت، خصوصاً بالعرض المتعالي والحقائق التركيبية الضرورية. لكنه أخذ على كنت تصويره للحرية على أساس الإرادة - والإرادة تصور نفسي - وقال إن الحرية ينبغي أن تفهم على أساس فكرة الحرية المتعالية، التي لا تدخل فيها العلاقات الزمانية. وكان مور يعتقد بإمكان إدراك واقع يتجاوز الزمان والحواس.

٣ - وفي سنة ١٨٩٩ في مقال له بعنوان: «طبيعة الحكم» اتخذ موقفاً ثالثاً. ذلك أنه صاريهاجم النزعة النفسانية في الفلسفة، فقرر أن أفعال العقل لها وجود مستقل غامضاً عن موضوعاتها. وقرر كذلك أن العالم كله يتألف من كماليات كفية، أو كما سماها: «تصورات ذات صفات» adjectival concepts. وهذه الكماليات تؤلف القضايا، والموضوعات المادية، والعقول وسائر الموضوعات المركبة. وبعض الكماليات (مثل: أحرى) توجد خلال الزمان، كذلك توجد بعض القضايا خلال الزمان بل هي موضوعات للإدراك الحسي (مثلاً هذه القضية: هذا الكتاب أحرى). وأمثلة هذه الكماليات والقضايا ينعتها بأنها «كماليات وقضايا تجريبية» - في مقابل تلك التي لا توجد خلال الزمان مثل: «اثنان»، «صفة»، وينعتها بأنها قبلية a priori. وكان هذا هو الأساس في «واقعية» مور،

يسوع وتوزيع المنشورات الدينية. لكن هذه التجربة أثت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالاشمئزاز وبعدم الرغبة في الاستمرار في هذه التجربة. وربما كان في هذه التجربة التي استمرت قرابة عامين ونصف العام أثرها في فتور إيمانه الديني فيها بعد. وقبل أن يترك مدرسة دلوتش، وتحت تأثير مناقشاته مع أخيه الشاعر توماس استيرج مور، اتخذ موقف اللاأدوية agnosticism، وكانت نزعة اللاأدوية - أي عدم الاكتراث بالدين خصوصاً - قد انتشرت في إنجلترا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتقوم على أساس أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل حاسم على عدم وجوده.

وفي سنة ١٨٩٢ دخل مور كلية الثالث في جامعة كمبرج طالباً يدرس الكلاسيكيات (الأدب اليونانية واللاتينية). لكنه في بداية السنة الثالثة غير دراسته إلى الفلسفة، وأتم دراسة الأخلاق في سنة ١٨٩٦. وعلى أساس البحث الذي كتبه في موضوع الأخلاق عند كُنت انتخب في سنة ١٨٩٨ زميلاً لمدة ست سنوات. (١٨٩٨ - ١٩٠٤)، وفي أثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برتراند رسل، وألف أول كتبه الرئيسية وهو «مبادئ الأخلاق» Principia Ethica، وقدم عدة أبحاث إلى «الجمعية الأرسطية» (وكان قد اختير عضواً فيها) ونشر عدة مقالات.

ولما انتهت زمالته في سنة ١٩٠٤ ترك جامعة كمبرج. وبفضل ما ورثه من ثروة استطاع الاستمرار في التفرغ للنشاط الفلسفي المحض. فكتب مقالات، وقدم أبحاثاً، وقام بنقد الكتب، كما ألف كتاباً صغيراً بعنوان «علم الأخلاق» Elhics وألقى محاضرات في رتشموند.

وفي سنة ١٩١١ دُعي إلى العودة إلى جامعة كمبرج مدرساً. فقام بالتدريس المنتظم في جامعة كمبرج من سنة ١٩١١ حتى سنة ١٩٢٥، وكانت محاضراته في علم النفس الفلسفي، وبعد ذلك في الميتافيزيقا.

وفي سنة ١٩٢٥ خلف جيمس وارد James Ward استاذاً للفلسفة العقلية والمنطق في جامعة كمبرج. وكان لمحاضراته ومؤلفاته تأثير كبير واسع في طلاب الفلسفة في كمبرج وسائر أنحاء بريطانيا.

ولما بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٩ ترك التدريس في جامعة كمبرج لكنه استمر في نشاطه في كتابة المقالات وإعادة نشر مؤلفاته السابقة. وتوفي في كمبرج في ٢٤ أكتوبر سنة

بتصوره الناس عادة، وهذه الكيانات والخواص ينبغي أن تشمل - على الأقل جزئياً - ما هو موجود في الكون موضوعياً. وإذا طبق المبدأ الثاني على هذه الكيانات، سيبدو كما لو كان كل موضوع مركب قابلاً للرد إلى بساطه.

وقد حاول مور أن يصنف هذه الكيانات entities في ميدان عمله وهو الأخلاق ونظرية الإدراك الحسي إلى بساط ومركبات، وأن يحلل المركبات منها. ومن أجل ذلك حاول أن يقدم تعريفات دقيقة لهذه الكيانات تلافيًا لألوان الغموض والاشتراك التي أوقعت الفلسفة في إشكالات والفلاسفة في خلافات. واستغرق هذا العمل نشاط مور الفلسفي في الفترة ما بين عام ١٩٠٣ وعام ١٩١١.

وبعد عام ١٩١١ ازداد اهتمامه بمسائل الاصطلاحات الفلسفية، لأنه رأى أن ثم خلطاً وتشويشاً في المصطلحات الفلسفية الجارية على السنة وأقلام الفلاسفة على نحو أدى إلى اضطراب شديد فيها. ورأى أن بعض التشويش في المصطلح راجع إلى النحو المنطقي للغة العادية. ومن هنا رأى ضرورة الاهتمام بتحليل اللغة العادية. لكن مور لم يذهب مع ذلك إلى ما ذهب إليه أنصار الفلسفة التحليلية المعاصرون الذين زعموا أن مصدر العلة في الفلسفة هو التشويش في الاصطلاحات، وأن العلاج هو في إيضاح المعاني والمصطلحات. غير أنه صار يرى أن غرض الفلسفة الأول لم يُعد، كما كان يعتقد في أول مرحلة، هو ملاحظة وتحديد الكيانات التي يتألف منها الكون موضوعياً، بل تحليل التصورات. لكنه في نفس الوقت أدرك أن هذه التصورات تنطوي على موضوعات للملاحظة.

وهذا أدى به إلى ما اشتهر به من دفاع عن الإدراك العام Common Sense. وقد استعمل هذا التعبير للدلالة على أمرين مختلفين وإن كانا مترابطين. فهو يدل أحياناً عنده على المعتقدات التي يؤمن بها كل أو معظم الناس في عصر ما. ويدل في أحيان أخرى على المعتقدات التي نغيب نحن إليها بالطبع. لكن معنى هذا التعريف للإدراك العام في مدلوليه أن المعتقدات تتغير من عصر إلى عصر. وللدرد على هذا الاعتراض يقول مور إن ما يعتقدته الناس عامة أو غالباً يتأيد بألوان من اليقين أو ببيان أن مزاعم الشكك متناقضة مع ذاتها. لكنه لم يقرر أنه لأن اعتقاداً ما هو اعتقاد الإدراك العام فإنه بهذا نفسه حقيقي لا شك فيه.

والواقعية مأخوذة هنا بالمعنى المقابل للاسمية، أي أن الواقعية هي القول بأن للكليات وجوداً واقعياً حقيقياً (كما هي الحال في تصور أفلاطون للمثل أو الصور). هذه «الواقعية الجديدة» تقرر أن الكليات (المعاني الكلية) ليس فقط توجد في الواقع، بل هي أيضاً تشمل كل شيء موجود.

ب) أما المرحلة الثانية، وفيها تكون فكره المستقل، فتتمثل أولاً في كتاب: «المبادئ الأخلاقية» principia Ethica، ويبحث بعنوان: «تفنيد المثالية»، وقد ظهر سنة ١٩٠٣. وتتمثل فيما تلا ذلك من محاضرات وكتب ومقالات، نذكر منها محاضراته سنة ١٩١٠- سنة ١٩١١ التي جمعت بعد ذلك بأربعين سنة تقريباً تحت عنوان: «بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة».

وقد حدد مور الموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الغرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، ويكشف على وجه الاحتمال ما عسى أن يكون فيه من أمور لا نعرف على وجه الإطلاق أنها موجودة فيه. والغرض الثاني ايمتولوجي (يتعلق بنظرية المعرفة): وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الأشياء. والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.

وفي رده على نقاده، الذي نشر في سنة ١٩٤٢ قسم مور الأجزاء التي تناوَلها في فلسفته إلى ثلاثة: الأخلاق، نظرية الإدراك الحسي، والمنهج. وهنا سنتناول الأقسام التالية في فلسفة مور: المنهج، الميتافيزيقا، نظرية المعرفة بوجه عام، نظرية الإدراك الحسي، الأخلاق.

١ - المنهج:

المنهج الذي اعتمده مور في تفلسفه يقوم على مبدئين: (الأول) هو أن قضايًا مثل: «أظن أن كذا...»، «وَأَنَا أدرك س» - تدل على أفعال شعور من ناحية، وعلى موضوعات تتعلق بهذه الأفعال ولكنها مستقلة عنها.

(والثاني) هو أن كل موضوع للشعور هو إما بسيط - وفي هذه الحالة لا يمكن تحليله -، أو مركب، وفي هذه الحالة يكون ذا ماهية قابلة للتعريف يكون بها كذا وليس شيئاً آخر. والمبدأ الأول يجعل من الممكن اكتشاف عدد هائل من الكيانات والخواص بوصفها موضوعات للشعور، أكثر مما

existence، وفي محاضرات عام ١٩١٠ - ١٩١١ يجعل الواقع = الـكنينة being. وفي هذه المحاضرات جعل من مقولة «الواقع» خاصية أو صفة، لكنه في «الدراسات الفلسفية» (في المقال المعنون: «نصور الواقع» سنة ١٩١٧) ينكر أن مقولة الواقع خاصية أو صفة. لكنه رفض دائماً دعوى برادلي أن للواقع درجات، وأن أعلى درجات الواقع هو الأبعد عن الأشياء المادية؛ وقرر مور أنه لا يوجد للواقع درجات.

وضمن مقولة الوجود being يميز مور بين ثلاثة موضوعات: الجزئيات، الحقائق أو الوقائع، الكلّيات. ويبدو أنه يقسم الجزئيات إلى خمسة أنواع: الأشياء المادية، معطيات الحس (مثل: بقع صفراء)، أفعال الشعور، مقادير المكان، فترات الزمان. وفيها يتعلق بأفعال الشعور يبدو أنه يميل إلى القول بأن أفعال الشعور توجد في أجسام مادية وأنها خواص لأجسام مادية، وأن كلمة «عقل» mind تدل على ما يشبه البناء المنطقي المؤلف من أفعال للشعور. أما الحقائق أو الوقائع فهي موضوعات المعتقدات الصحيحة وتشمل المعادلات الرياضية - مثل $2+2=4$ - وإشارات الجمل الإشارية مثل: «وقف توم إلى يسار هنري».

وقسم الكلّيات إلى ثلاثة أنواع: الإضافات relations الخواص الإضافية relational properties، ما ليس إضافة ولا خاصة إضافية. وقدم أمثلة على هذا النوع الثالث: الأعداد، والصفات أو الموضوعات غير الطبيعية مثل الخير.

ومن بين أنواع الوجود being الثلاثة - أعني: الجزئيات، والوقائع، والكلّيات - الجزئيات هي وحدها التي توجد؛ أما الوقائع facts والكلّيات فهي قائمة هناك are.

(ج) نظرية المعرفة العامة:

كل فعل من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعور act of consciousness وفي موضوع متميز من هذا الفعل الشعوري.

وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا طالما وجد ما ينظره من موضوعات. فمثلاً إذا توقفت عن رؤية معطى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود. أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد وألا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به.

ومن الممكن أن تصور أن فعل الشعور والموضوع المتعلق به يوجدان في مكانين مختلفين. يقول مور في كتابه

أما التحليل الذي قصد إليه مور فيعني في المرحلة الأولى استخراج وتسمية المكونات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعني في المرحلة الثانية استخراج وتسمية المكونات الأساسية للتصورات المركبة. وفي رده على نقاده صرح بأنه لم يشغل مطلقاً بتحليل التعبيرات اللفظية. وهذا ما يميزه كل التمييز عن الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم، إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التعبيرات اللفظية، أما مور فلم يهتم إلا بتحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والعبارات. صحيح أن مور يتناول أحياناً تحليل اللغة، لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، بل فعل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو الأشياء.

(ب) الميتافيزيقا:

يرى مور أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون. وكان يرى أن الأشياء الموجودة في الكون هي بوجه عام على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها ليست موجودة things that simply are but do not exist: والأولى هي التي يتألف منها الكون موضوعياً، والثانية هي مجرد «خيالات» chimeras أو «موضوعات متخيلة» imagin-ary objects ويقترح مور ثلاث وسائل لتمييز الأشياء الموجودة من الأشياء غير الموجودة:

١ - الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما الثانية ليست لها خاصية الوجود.

٢ - بينما الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسماء، فإن الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف بواسطة رموز ناقصة. فمثلاً: «قنطور» centaur ليس اسماً لشيء لأنه لا يوجد شيء يحمل هذا الاسم، بينما «كرسي» اسم. وهو في هذا يأخذ عن رسل التمييز بين الأسماء المحددة والأوصاف المحددة، في نظريته في الأوصاف.

٣ - إذا كان وجود شيء ما هو كونه مُدركاً percipi فإنه يكون موضوعاً متخيلاً وليس موجوداً بالفعل. إن لدينا أفكاراً عن القنطور، ولكن لا يوجد قنطور مستقل عن أفكارنا عنه. ولهذا كان القنطور موضوعاً متخيلاً.

ويبحث مور بحثاً مفصلاً فيما يسميه الواقع reality. وفي كتابه «المبادئ الأخلاقية». يجعل الواقع = الوجود

جزئي، أو كلي؟ هل هو شيء مثل اللون (في حالة معطيات الحس البصرية) أو هو من نوع آخر. ويلوح أن رأيه النهائي في هذا الموضوع هو أن المعطى الحسي هو بقعة من لون ما: فالبقعة جزئي، تنتسب إلى اللون: وهو كلي من النوع الثالث (أي الذي ليس إضافة وليس خاصة إضافية) على النحو الذي به شيء ما يرتبط بشيء يمتد فوقه.

لكن المسألة الرئيسية التي شغلت مور هي مسألة العلاقة بين معطيات الحواس وبين الأشياء المادية التي تنتسب إليها. بيد أنه لم يصل إلى جواب حاسم في هذه المسألة، بل رأى أن ثم نظريات ثلاثاً مختلفة هي (١) الظواهرية phenomenism - وقد دعاه نظرية مل - رسل - أعني القول بأن الشيء المادي هو بناء منطقي مؤلف من معطيات الحس؛ (٢) نظرية الامتثال؛ (٣) النظرية القائلة بأن معطيات الحس البصرية تتطابق مع أجزاء من سطوح الأشياء المادية.

(د) الأخلاق:

يرى مور أن الأخلاق علم بعضه وصفي والبعض الآخر يقوم على التعريفات، لكنه يستند أساساً على الملاحظة والاستقراء. والموضوع الأساسي للملاحظة في الأخلاق هو الخير، وهو صفة لا طبيعية nonnatural، ولهذا لا يوجد خلال أجزاء من الزمان ولا يتجلى من خلال التجربة الحسية.

إن الموضوع الأساسي للأخلاق هو الصفة البسيطة أو الكيان المسمى: الخير. ولما كان الخير بسيطاً فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف. وكل ما يستطيع المرء هو أن يقول الخير = الخير.

والمسألة الثانية هي تحديد ما هي الخيرات الممتازة التي يستطيع الناس تحصيلها. لكن لما كان الخير لا يقبل التحليل، لهذا لا يمكن أن تحدّد - بواسطة التحليل - أي الأشياء خيرات وأياها ليست كذلك. ولهذا يرى أن الوسيلة لإدراك الخيرات ليست التحليل، بل الوجدان intuition ولهذا سمّي موقفه في الأخلاق وجدانياً intuitionism

وتزداد صعوبة تحديد ما هي الخيرات العظمى بسبب عاملين:

(الأول) هو أن الخيرات هي وحدات عضوية، وخير الكل العضوي ليس مساوياً لمجموع خيرات الأجزاء.

(الثاني) هو أن من الصعب أن نفصل، في إدراكاتنا

«بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة»: «أرى من الممكن أن اتصور أن هذا اللون المبيض هو موجود معاً على سطح الظرف المادي... ورؤيتي له هي في مكان آخر - في مكان ما في جسمي».

وفي تحليله للمعرفة وموضوعاتها، يميّز مور بين أربعة معانٍ للفعل: «أعرف»:

١ - المعنى الأول والأساسي هو المعرفة بواسطة الإدراك المباشر، مثل رؤيتي لبقعة صفراء على الورق الآن.

٢ - والمعنى الثاني هو الإدراك غير المباشر، مثل معرفتي بأنه كانت توجد قبة على هذه المنضدة.

٣ - المعرفة بالمعنى المحدد knowledge proper مثلما يحدث في الأحوال التي فيها يوجد فعل شعور، وقضية مدركة إدراكاً مباشراً، وهذه القضية صحيحة إذ تعتقد أنها صحيحة، وتعتقد أنها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعنى به.

٤ - والمعنى الأخير هو المفهوم حين نقول عن شخص ما إنه يعرف شيئاً، مثلاً أنه يعرف جدول الضرب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك. وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أن الشخص المذكور قد عرف، بأي معنى من المعاني الثلاثة السابقة جدول الضرب ذات يوم.

وواضح أن مور يرى أن المعرفة لا بد أن تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التجربة. لكنه يختلف عن التجريبيين التقليديين في ثلاثة أمور على الأقل:

١ - فهو يرفض أولاً أن يقتصر معنى التجربة على التجربة الحسية وحدها. إذ يرى أن ثم موضوعات أخرى غير تلك المدركة بالحواس هي موضوعات لأفعال الشعور، مثلاً: الحقائق غير المتزمنة بزمان timeless facts الكليات الإضافية relational universals، الصفات غير الطبيعية nonnatural qualities.

٢ - كذلك قرر مع كنت وجود حقائق تركيبية ضرورية وفي وسعنا إدراك هذه الحقائق.

٣ - وأخيراً لم يكن ميالاً إلى رفض ما كان يبدو له حقيقة معينة - مثل كونه يمسك قلماً - بدعوى أن مبادئ فلسفية أو تحليلات أقل يقيناً لا تتفق معها.

وقد حار مور في تحديد ما هو المعطى الحسي: هل هو

وتعلم أولاً في مدرسة جلدفورد قرب لندن، وبدأ في دراسة الفلسفة، لكن ليكسب معاشه دخل مدرسة المناجم في لندن، ليصبح مهندس مناجم. وتصادف أثناء عشاء في المدرسة أن جلس إلى جوار توماس هـ. هكسلي، عالم الحيوان العظيم ومن أكبر أنصار نظرية التطور. Thomas H. Huxley، وكان أكبر منه بسبع وعشرين سنة. فسأله هكسلي عن اهتماماته، وعقب ذلك نصحه بأن ينهي تعليمه الحالي ثم ينتقل عنه إلى دراسة علم الأحياء (البيولوجيا) على يدي هكسلي في الكلية الملكية للعلوم. فلما أتم مورجن تدريبه مهندساً للمناجم، اشتغل مربياً Tutor، مما مكّنه من القيام برحلة في أمريكا الشمالية والبرازيل. وبعد عودته حضر دروس هكسلي. وفي سنة ١٨٧٨ حصل على وظيفة مدرس في كلية (مدرسة ثانوية) روندبوش Rondebosch في جنوب أفريقيا، حيث قام بتدريس الفيزياء، والأدب الانجليزي والتاريخ الدستوري، لكنه استغل أوقات فراغه في دراسة الجيولوجيا والتاريخ الطبيعي.

وفي سنة ١٨٨٣ عين مدرساً للجيولوجيا وعلم الحيوان في كلية برستول بانجلترا، وقد بقي هناك حتى نهاية حياته التدريسية. وفي سنة ١٨٨٧ عين ناظراً للكلية، وهو يساوي منصب أستاذ ذي كرسي. وفي سنة ١٩١٠، حين صارت الكلية جامعة، صار نائباً لرئيس الجامعة، لكنه عاد إلى التدريس بعد عام واحد، فقام بتدريس علم النفس والأخلاق. وفي سنة ١٩١٩ أحيل إلى التقاعد، وعاش في إحدى ضواحي برستول متفرغاً للكتابة. ثم انتقل أخيراً إلى مدينة هاستنجز Hastings على ساحل المانش حيث توفي في سنة ١٩٣٦.

وخلال خمسين عاماً من إقامته في برستول عني لويد مورجن - إلى جانب التدريس في الكلية الجامعية - بدراسة سلوك الحيوان، وبكتابة العديد من الأبحاث، وتأليف ما يقرب من اثني عشر كتاباً عن التطور، خصوصاً تطور العقل، وعن علم النفس المقارن، وخصوصاً انبثاق الوعي ونمو الذكاء على مدى التطور.

كان لويد مورجن يلاحظ سلوك الحيوان، ويعني بقراءة ما كتبه سائر علماء الحيوان في هذا المجال، ويقوم ببعض التجارب الصغيرة على كلابه وقططه ويطه وفراخ دجاجة، ابتغاء التفرقة بين السلوك الغريزي والسلوك المكتسب في الحيوان. وكتب في موضوعات: الغريزة، التعلم، الذكاء

ووجداناتنا، بين الوحدات الجامعة wholes العضوية وبين نتائجها.

وانتهى إلى أن «من الواضح أن العواطف الشخصية والاستمتاع الحسية تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها».

مؤلفاته

- Principia Ethica. Cambridge, 1903.
- Ethics. London and New York, 1912.
- Philosophical studies, London and New York, 1922.

ويحتوي على مقالات وأبحاث منها: «تفنيد المثالية» (١٩٠٣)؛ «وضع معطيات الحس» (سنة ١٩١٤)؛ «تصور الواقع» (سنة ١٩١٧)؛ «بعض أحكام على الإدراك الحسي» (سنة ١٩١٨)؛ «العلاقات الخارجية والداخلية» (سنة ١٩١٩).

- The Philosophy of G.E. Moore. P.A. Schilpp ed. Chicago and Evanston, Illinois 1942; 2nd ed. New York, 1952.

ويحتوي على «ترجمة ذاتية» وعلى «رد على نقادي». وفي الطبعة الثانية «إضافة إلى ردي».

- Some Main problems of philosophy. London and New York, 1953.
- Philosophical Papers. London and New York, 1959.

مراجع

- Schilpp, P.A., ed: The Philosophy of G.E. Moore.
- Urmson, J.O.: Philosophical analysis. Its Development between the two World Wars. Oxford, 1956.
- White, A. R.: G.E. Moore. A Critical Exposition.. Oxford, 1958.

مورجن (كونوي لويد)

Conoy LLOYD Morgan

عالم نفساني بريطاني، من المؤيدين لنظرية التطور. ولد لويد مورجن في سنة ١٩٥٢ في لندن.

وأراغ دي مورجن إلى وضع مذهب شامل في الكون .
وقد جعل له أربعة شروط مفترضة مقدما هي :

أ - وجود عالم فزيائي لا يتوقف - بأي حال من الأحوال - على كونه مُذكرًا أو مُفكرًا فيه بواسطة عقل انساني أو تحت انساني .

ب - هَرَم التطور المنبثق ترتيب تدرجي مؤلف من أنواع من العلاقات .

ج - هناك ارتباط كلي متبادل بين الأحداث الفزيائية والأحداث النفسية .

د - يتجل في كل مكان نشاط موجه ، يسمى أيضاً « الروح » أو « الله » ، حتى إن « جماع مجرى الأحداث المندرجة تحت التطور هو تعبير عن غرض الله » .

مؤلفاته

- Animal life and Intelligence. London, 1890
- An introduction to Comparative Psychology. London, 1894.
- Habit and Instinct. London and New York, 1896
- Animal Behaviour London, 1900
- Instinct and Experience. London, 1912
- Emergent Evolution London 1923.
- Life, Mind and Spirit. London, 1926
- Mind at the Crossways. London, 1929.
- The Animal Mind, London and New York, 1930.
- The Emergence of Novelty. London, 1933

مراجع

- William Mc Dougall: Modern Materialism and Emergent Evolution. London, 1929

مورس (توماس)

Thomas Morus (More)

مفكر سياسي انجليزي ، اشتهر بكتابه « يوتوبيا » في النظام الأمثل للدولة .

الترباط ، المحاكاة ، التفكير البرهاني ، وإدراك العلاقات .
وكان حريصاً على اجراء المقارنات بين الحيوان وبعضه وبعض ، وبين الحيوان والانسان ، خصوصاً فيما يتعلق بتطور الذكاء .

وقد اتخذ مبدأ لبيان درجة الذكاء في سلم التطور عرف باسم « قانون (أوقاعدة) لويد مورجن » L. Loyd Morgans Canon ومفاده ما يلي : « لا يحق لنا ، في أية حال ، أن نفسر فعل حيوان بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أعلى ، إذا كان من الممكن تفسيره بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أدنى في السلم النفسي » .

كذلك اشتهر بتأييده لمذهب التطور المنبثق emergent evolution . ومفاد هذه النظرية ، التي قال بها أيضاً صمويل الكسندر ، أن عملية التطور لم تكن متصلة باطراد ، كما زعم دارون ، بل تتضمن ، بين الحين والحين ، انفصالات كبيرة أو « نقاط تحول حاسمة » . ونقط التحول هذه تتمثل في الظهور المفاجيء لبعض الظواهر التي يسميها دي مورجن : « منبثقات » emergents ، وهو لفظ استعمله G. H. Lewes في سنة ١٨٧٤ . « والمنبثق » emergent :

- ١ - يجري على ما يوجد من قبل ؛
- ٢ - وينشأ مما هو موجود من قبل ؛
- ٣ - أو يكون أحياناً جديداً حقاً في تاريخ الكون ؛
- ٤ - أو يحدث على نحو لا يمكن التنبؤ به من حيث المبدأ ، لأنه لا يتطابق مع أية قوانين عامة .
- ٥ - ولا يمكن تفسيره على نحو طبيعي ، بل علينا أن نقبله « بشفقة طبيعية » with natural piety

والمنبثقات المتوالية في مدى التطور هي علامات على مراحل التقدم من الأدنى إلى الأعلى .
وبالجملة فإن التطور يقوم على الوثبات ولا يكون متصلاً مطرداً .

وقد فصل دي مورجن نظريته هذه في التطور في أربعة مؤلفات هي :

- ١ - « التطور المنبثق والحياة » ، وكان في الأصل محاضرات ضمن سلسلة جفورد المشهورة .
- ٢ - « الحياة والعقل والروح »
- ٣ - « العقل في مفترق الطرق »
- ٤ - « انبثاق الجدة » .

العالم . وفي هذه الفترة نجد نظائر لمثل هذا اللون من التأليف كثيرة : منها كتاب « الأمير » لمكيافلي ، وكتاب « نظام الامارة المسيحية » لارزمس ، وأولها لم يكن قد نشر بعد ، والثاني كان قد نشر قبل ظهور « يوتوبيا » .

وكتاب « يوتوبيا » عبارة عن حوار بين المؤلف الذي اتخذ اسماً مستعاراً هو Petrus Aegidius (وكان كاتباً في مدينة أنتفرب في بلجيكا والتقى به مورس في أثناء سفارة قام بها في بلاد الفلاندر ببلجيكا) وبين بحار خيالي أطلق عليه اسم Hythlodæus زعم أنه كان مرافقاً لامريجو فسبوتشي Amerigo Vesputi (أحد مكتشفي أمريكا ومن اسمه أخذ اسمها) ، وأنه زار جزيرة نائية في وسط المحيطات تدعى « يوتوبيا » . وهو في حوار مع بطرس الجيديدس يروي ما شاهده في هذه الجزيرة من نظام سياسي واقتصادي . والجزيرة تسمى Utopia (وهي مؤلفة من كلمتين يونانيتين : U = نقي ، = مكان ، أي لا في مكان) وملكها يدعى Utopos, ποπος (= لا في مكان) - وقد سماها هكذا لكي يتحرر من كل الأحوال التاريخية ، وينشئ دولته المثل هذه على أسس عقلية محضة .

والأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الدولة هو إلغاء الملكية الخاصة ، وجعل الأموال كلها (عقارية وغير عقارية) ملكاً مشاعاً لجميع أبناء الدولة وأفراد الشعب . وهذا الشعب يعيش أساساً على الزراعة ، ويكملها الحرف الضرورية لها . والعمل اجباري على الجميع ، ومدة العمل ست ساعات يومياً : وهكذا يبقى للناس متسع من الوقت للاشتغال بالأمور الروحية . ويجب على كل مواطن في هذه الدولة - رجلاً كان أو امرأة - أن يتعلم حرفة يدوية وأن يمارسها في دورات منتظمة .

وعن طريق نظام انتخابي معقد يختار القادة والأمير (الحاكم للدولة) ، وكذلك يختار من سيكرسون أنفسهم للعلم .

والملكية المشتركة لا تشمل فقط أدوات الإنتاج بل وأيضاً أدوات الاستهلاك .

ونظام الأسرة محافظ عليه - بعكس ما في سائر اليوتوبيات - وعلى أساس الزوجة الواحدة . والأسرة ، وفي بعض الأحوال الأسرة الكبيرة ، هي في نفس الوقت نوع من الجماعة الانتاجية . وما تنتجه كل أسرة يُسَلَّم إلى المخازن

ولد في لندن في ٦ (أو ٧) فبراير سنة ١٤٧٨ . وكان أبوه جون مور قاضياً في المحكمة العليا King's Bench . ودخل جامعة اكسفورد وهو في الرابعة عشرة ، حيث اتقن اللاتينية وربما شدا حظاً من اليونانية . ثم دُرِس القانون في لندن وصار محامياً . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين ارزمس عالم الانسانيات الشهير الذي زار انجلترا لأول مرة في سنة ١٤٩٩ وشغلته الأمور الدينية إلى حد أن فكر - وكان كاثوليكياً - في الانخراط في سلك الرهبنة . وقام باللقاء محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين : « مدينة الله » ، وربما كانت فيها البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه « يوتوبيا » Utopia (سنة ١٥١٦) . وفي تلك الأثناء اتقن اللغة اليونانية وصار من كبار رجال النزعة الانسانية في انجلترا .

وفي سنة ١٥٠٤ انتخب عضواً في البرلمان الانجليزي الذي دُعي من جديد آنذاك ، ونجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع . لكن ذلك جرَّ عليه سخط الملك ، مما جعله يفكر في الرحيل عن انجلترا . لكن الملك هنري السابع توفي في سنة ١٥٠٩ . ولكن ذلك لم يمنعه من القيام بالسفر إلى خارج انجلترا ، فزار جامعتي باريس ولوفان . وفي سنوات شبابه هذه ألف مسرحيات صغيرة ، وقصائد واهاجي ، لم يبق لنا منها إلا بعضها .

ولما تولى هنري الثامن العرش في سنة ١٥٠٩ استدعى إليه مورس وكانت تربط بينهما صداقة . ورفاه إلى رتبة فارس وعينه عضواً في المجلس الخاص Privy Council ، ثم وزيراً للمالية ، ورئيساً Speaker لمجلس العموم ، ومستشاراً لدوقية لانكستر ، وأخيراً في سنة ١٥٢٩ عينه Lord Chancellor

لكن بعد ذلك بثلاث سنوات وقع بينه وبين الملك هنري الثامن خلاف شديد لأنه كان يرى أن طلاق الملك كان غير شرعي فاضطر إلى التخلي عن منصبه . وأقيمت ضده دعوى الخيانة العظمى ، فحوكم طويلاً إلى أن حكم عليه بالاعدام شنقاً ونفذ الحكم في برج لندن في ١٥٣٥/٧/٦ .

والكتاب الذي حقق له شهرة عظيمة لا تزال باقية حتى اليوم هو كتاب « يوتوبيا » Utopia الذي ظهر سنة ١٥١٦ وفيه يتصور بخياله نوعاً من الحكم ، ودستوراً وتركيباً للدولة يختلف تمام الاختلاف عما عرفه في انجلترا وسائر دول

المثل . ومن ناحية أخرى نجد في هذا الكتاب دفاعاً عن القيم المسيحية وخصوصاً ما يتعلق منها بالضمير . لأن واضعي اليوتوبيات يؤسسون دُلوهم على العقل وحده . (مادة Morus في Handwörterbuch der Sozialwissenschaften جـ ٧ ص ٤٥٨ ، جيتنجن سنة ١٩٦١) .

مراجع

- Frank Sullivan: Thomas More, a First Bibliographical Notebook. Los Angeles, 1953.
- Karl Kantsky: Thomas More and seine Utopia. Stuttgart (1888).
- W. E. Chambell: More's Utopia and His Social Teaching. London, 1930.
- Gerhard Möbus: Macht und Menschlichkeit in der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.
- Thomas More: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.

موليشوت

Jacob Moleschott

عالم فسيولوجي وفيلسوف مادي؛ ويعتد من كبار مؤسسي المذهب المادي في القرن التاسع عشر. ولد في سنة ١٨٢٢. وعلم في جامعة هيدلبرج الطب، وعاد إلى وطنه هولند فمارس مهنة الطب في اوترخت ثم عاد إلى هيدلبرج مدرساً للفسيولوجيا. لكن آراءه المادية في كتابه «دورة الحياة» (مايتس سنة ١٨٥٢) واتجاهه المادي المغالي أرغمه على الذهاب إلى تسورخ (زيورخ، في سويسرة). ثم صار أستاذاً للفسيولوجيا في روما.

وكانت قد وقعت بينه وبين ليبج Liebig الفسيولوجي ذي النزعة الدينية مساجلات حادة، إذ هاجم ليبج قوله موليشوت المشهورة: «لا فكر بدون فصفور».

كان موليشوت يرى، مثل لودفيج بوشنر Büchner أن القوة والمادة لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى. إن القوة خاصية من خواص المادة. ولا مادة بلا قوة. كما أنه لا قوة بلا مادة. ولهذا رفض كل مادية تعزو إلى المادة وجوداً مستقلاً

العام (للدولة). ويحصل كل رب أسرة من هذه المخازن العامة على ما يحتاج إليه لنفسه ولأسرته. ولهذا لا يحتاج المواطنون إلى النقود للتبادل في الداخل، لأنه لا يوجد سوق داخلية للتبادل. وإنما يحتاج إلى النقود من أجل التبادل مع الخارج فقط، لأن الانتاج الذي لا يحتاج إليه في الداخل، أي الذي يبقى في المخازن العامة، سيباع في الخارج، إذا لم يوزع على الفقراء في الخارج مجاناً. والمال المتحصل من البيع للخارج يستخدم لشراء العبيد والانفاق على الجنود المرتزقة في حال الحرب. وإذا تألفت الأسرة الواحدة من أكثر من ستة عشر بالغاً، وزع أفرادها الزائدون على الأسر التي يقل أفرادها البالغون عن عشرة. وإذا أفرط عدد السكان في الدولة كلها، أرغم قسم منهم على الهجرة واستعمار بلاد جديدة.

والنساء متساويات في الحقوق والواجبات مع الرجال مساواة تامة، حتى في امكانيات التعليم وتولي الوظائف واحتراف المهنة.

أما العبيد فيتكونون من أسارى الحروب، ومن المجرمين، ومن الرجال المشتريين من بلاد أخرى ممن حُكم عليهم بالإعدام.

وقد كثر الجدل حول ما قصده توماس مورس (مور) من هذا الكتاب. والرأي الأرجح هو ما قاله Friedrich Lütge من «أن من المؤكد أن كتاب «يوتوبيا» Utopia ليس كتاباً قصد به إلى الدعوة إلى إقامة دولة شيوعية، كذلك ليس من المقبول أن نعتد توماس مورس من بين الداعين إلى إيجاد نظام شيوعي في المجتمع. وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب مكتوب باللغة اللاتينية ولم يترجم إلى اللغة الانجليزية إلا في سنة ١٥٥١ (أي بعد وفاة المؤلف بعشرين عاماً)، ومعنى هذا أن مؤلفه لم ينشد لكتابه الانتشار الواسع والذيع الكبير بين مختلف طبقات الشعب. وإنما هدف الكتاب مزدوج: فهو يحتوي على نقد حي - يكاد يكون غير مستور - موجه ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية في انجلترا في ذلك الزمان، وضد استفحال قوة الأمراء، وضد اساءة التصرف في الأمور المالية والقضاء، كما أدركها ارضس من قبل وعبر عنها. إننا بإزاء كتاب ينبغي أن يفهم على أساس روح النزعة الانسانية Humanismus التي كانت ترى أن ابراز العيوب والمشاكل في الدول التاريخية (أي التي ظهرت فعلاً على مدى التاريخ) ينبغي أن يتم بالمقارنة مع ما ينبغي أن تكون عليه الدولة

٢ - « شروح على الجزء الأول من القديس توما »، سنة

١٥٩٢

Commentaria in Primam Partem divi Thomae

٣ - « في القانون والنظم »، في ٦ مجلدات، سنة

١٥٩٣ - ١٦٠٩.

De jure et institutia

ونظريته في التوفيق بين العلم الإلهي السابق وحرية

الإرادة الانسانية سميت باسمه : الموليناوية : Molinisme

والقضية هي . كيف تتفق حرية الإرادة الانسانية مع تقدير الله السابق ؟ وتشتمل على ثلاث صعوبات هي :

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيفعل من أفعال الانسان ، وهو علم ثابت لا يتغير ، وبين حرية ارادة الانسان في أن تختار من الأفعال ما تشاء ؟

٢ - إذا كانت كل أفعالنا الحرة صادرة عن الله بوصفه العلّة الأولى ، فكيف يمكن إرادتنا الحرة أن تكون علّة حرّة ، أو كيف يمكن أن تعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن ؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كل الناس ، فكيف نفسّر هذه الحقيقة الرهيبة وهي أن الكثيرين يموتون دون أن يتلقوا نور الإيمان ولا يبلغون النجاة الأبدية ؟ .

وهي مشاكل موجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء . وفيما يتصل بالمسيحية ، حاول اللاهوتيون المسيحيون الجواب عن هذه المشاكل ، فانقسموا حيالها إلى مذهبين : مذهب توما ، ومذهب مولينا . وقد اتبع مذهب توما الدومينيكان ، واتبع مذهب مولينا اليسوعيون .

وحاصل المسألة هو أن علم الله ، إذا نظر إليه في ذاته ، فإنه واحد لا يقبل الانقسام ؛ وإذا نظر إليه من حيث الموضوعات التي يتناولها علمه ، فإنه ينقسم وفقاً لتنوع الموضوعات : بين نظرية وعملية ، ضرورية وحرّة ، الخ ، وينقسم علمه أيضاً إلى « علم الرؤية » scientia visionis وعلم الفهم البسيط scientia simplicis intelligentiae والأول يتعلق بالأمور التي وجدت ، وتوجد وستوجد ، والثاني يتعلق بالامكان المحض أي بالموضوعات التي لم توجد ، ولا توجد ، ولن توجد . (راجع « الخلاصة اللاهوتية » للقديس توما ج١ ، المسألة ١٤ ، المادة ٩) . فإن صَحَّ هذا التقسيم فلا بد أن الله يعلم الفعل الحرّ بعلم الرؤية . ويرى توما أن هذا النوع من

عن القوة . ورأى أن المخ هو مصدر الشعور . وأكد أن العوامل الفزيائية هي العوامل الكبرى في الحياة الانسانية .

وكل معرفة تفترض مَنْ يعرف ، أي علاقة بين الشيء ومن يلاحظه . ومن يلاحظ يمكن أن يكون حشرة فالمرء لا تقتصر على الانسان . وكل وجود يتحقق بصفاته ، ولا صفة توجد إلا بواسطة علاقة .

مؤلفاته

- Der Kreislauf des Lebens. Maing, 1852
- Die Physiologie der Nahrungsmittel. Darmstadt, 1850
- Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren. Erlangen, 1851.
- Eine Physiologische Sendung. Giessen, 1864.

مراجع

- Frederik A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Iserlohn, 1866.
- John T. Merz: A History of European Thought in the Nineteenth Century. Edinburg, 1903.

مولينا

Luis de Molina

لاهوتي يسوعي اسباني ، اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الارادة في الانسان .

ولد في قونقة Cuenca (في إقليم فشتاله باسبانيا) في سبتمبر سنة ١٥٣٥ . دخل الطريقة اليسوعية في كويمبرا Coimbra ١٥٥٣ ، ودّرس الفلسفة واللاهوت هناك من سنة ١٥٥٤ إلى سنة ١٥٦٢ ثم في ايفورا Evora (١٥٦٢-١٦٣) . وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (١٥٦٣-١٥٦٧) وتدرّس اللاهوت في ايفورا (١٥٦٨-٨٣) ، وأمضى بقية حياته في الكتابة ، حتى توفي في مدريد في ١٢ أكتوبر سنة ١٦٠٠ .

وأهم مؤلفاته :

- ١ - « اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهي » ، سنة ١٥٨٨ - ١٥٨٩ .

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis

مقدماً على أنه مستقبل . لكن هذا مستحيل أيضاً ، أعني أن نتصور قراراً مستقبلياً يصدره الله ، لأن قرارات الله أزلية ، وبالتالي لا علاقة لها بماضٍ ومستقبل .

كذلك يقول مولينا والمولينايون إن المدد الإلهي لإحداث الفعل لا يسبق فعل الإرادة الحرة ، كما ذهب إلى هذا توما ومشايعوه ، بل يتم في نفس الوقت ، كعلة جزئية ، من أجل أحداث نفس الفعل ونفس الأثر . وهو ما يسمونه بـ « المعاونة المتوافقة » ، وهي تتم إلى جانب الفعل وتتضافر مع فعل الإرادة .

وفيمّا يتصل باللفظ الإلهي يتفق مولينا مع توما ضد البلاجيين في تأكيد أن اللفظ الإلهي مجانيٌ محض ، أي لا يتوقف على أفعال الإنسان ، بل الله يلفظ بن يشاء ، ويغفر لمن يشاء ، دون اعتبار للأعمال من حسنات وسيئات . وإنما يختلف التومايون والمولينايون في طبيعة كل من اللفظ الكافي واللفظ الفعّال ، اللذين إليهما ينقسم اللفظ الإلهي . إذ يرى التومايون أن اللفظ الفعّال يختلف جوهرياً - ab intrinseca عن اللفظ الكافي . فاللفظ الكافي يهب القدرة المباشرة على إنتاج فعل منج ، ويسمى بالإرادة إلى مستوى فوق طبيعي ؛ لكن لأحداث فعل بالفعل ، فلا بد من لطف فعّال . وهكذا فإن اللفظ الكافي يهب القدرة Posse بينما اللفظ الفعّال يهب الانجاز agere . أما المولينايون فيرون أن اللفظ الواحد يمكن أن يكون كافياً أو فعّالاً : إنه يبقى كافياً إذا قاومت الإرادة ؛ لكنه يصير فعّالاً ، إذا وافقت الإرادة . ولهذا فإن اللفظ فعّال لا بجوهره ab intrinseca ، بل خارجياً ab extrinseca بواسطة موافقة الإرادة .

تلك هي خلاصة آراء مولينا في هذا الباب . وقد زعم أنه لو كانت هذه النظرية التي قال بها معروفة من قبل لما وجد مذهب بلاجيون ، ولما أنكر لوتر حرية الإرادة ، ولوافق أوغسطين وسائر آباء الكنيسة على نظريته هذه في التوفيق بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة الإنسانية . لكن الذي حدث هو أن نظرية مولينا لم توقف تعاليم ميخائيل بايوس Baius ، ولم تمنع قيام مذهب جانسينيوس Jansenius ، بل على العكس من ذلك أدت إلى مجادلات حادة وعقيمة بين اللاهوتيين المسيحيين في القرون التالية ، إذ أثارت ثائرة أتباع توما وأوغسطين ، حتى رفع الأمر إلى البابا كليمان الثامن ، فأصدر أمراً في سنة ١٥٩٨ بتشكيل لجنة لتقصي الحقائق اسمها Congregatio de Auxiliis ، انعقدت جلساتها ١٨١

العلم يتضمّن بالضرورة فعلاً صادراً عن إرادة الله أو قراراً إلهياً . وإذن فإن الفعل الحر المستقل إنما يعلمه الله بفضل قراره ، ولهذا فإنه لا يمكن وجود فعل حرّ إلا إذا قرر الله وجوده .

فجاء مولينا وأنكر رأي توما هذا لأنه يفسد حرية الإرادة الإنسانية . وقال : لا بد من العثور على طريقة بها يعلم الله الفعل الإنساني الحرّ قبل القرار الإلهي ، ومستقلاً عنه . وثمّ نوع ثالث من الموضوعات ، هكذا يقول مولينا ، لا هو بالامكان المحض ولا يرجع إلى صنف الموضوعات التي لها وجود بالفعل في زمان ما . هناك الحادث المستقبل الذي يمكن أن يوجد لو تحققت شروط معيّنة ، لكن هذه الشروط لن تتحقّق . ويندرج تحت هذا النوع كل الأفعال الحرة التي ، وإن لم يقدر لها الوقوع ، ستوجد لو تحققت شروط معينة . ويسمى هذا النوع باسم الحوادث المستقبلية المشروطة futura conditionata والله يعلمها بعلم وسَط scientia media ، هو علم وسط بين علم الرؤية وعلم الفهم البسيط . وعلى الرغم من أن الحوادث المشروطة المستقبل لن يقع أبداً ، لأن الشروط لتحقيقه لن تتوافر ، فإن العلم الوسط ، بما هو كذلك ، يغضّ النظر عن تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط . ومن هنا فإن الله ، بالعلم الوسط ، يستكشف ويعلم بيقين معصوم ، ما ستفعله الإرادة الحرة الإنسانية بحريتها الفطرية (تفعل هذا أو ذاك ، توافق أو لا توافق على فعل كذا ، الخ) إذا وضعت في هذه الظروف أو تلك . مثلاً : إذا أراد الله من بطرس (شخص ما) أن يوافق على فعل كذا ، فإنه يقرر أن يضع بطرس في هذه الظروف أو تلك ، ويقرر ، شرطياً ، أن يهب عونه للفعل الذي اختارته إرادة بطرس الحرة . وفي هذا القرار ، المصاحب لعلم الله السابق بالفعل الحر ، يعلم الله الموافقة المستقبلية المطلقة دون مساس بحرية الإرادة ؛ لكن يقين علم الله يرجع ، لا إلى التأثير الجوهري لقراره ، بل إلى العلم الوسط الذي يدرك الموافقة قبل القرار .

وخلاصة هذا الرأي أن علم الله ينفذ في أعماق عمائق الإرادة ويرى ما ستفعله قطعاً في هذه الظروف أو تلك .

لكن ليس في هذا أيضاً إنكار لحرية الإرادة ، ما دام علم الله بخفايا الإرادة علماً يقينياً ، وبالتالي علماً بالعلّة التي سيتج عنها بالضرورة فعلٌ مجرد ؟ .

لهذا جاء سوارث ، اللاهوتي اليسوعي المعاصر له ، فقال إن الله يعلم الفعل الحرّ المستقبل في قراره منظوراً إليه

علمان من أعلام النزعة الانسانية هما جورج بوكائن G. Buchanan ودي موريه M. A. de Muret. وبعد ذلك دُرِس القانون ، ربما في تولوز ، من سنة ١٥٤٦ إلى سنة ١٥٥٠ ؛ وفي سنة ١٥٥٧ أصبح مستشاراً في برلمان (محكمة) بورдо . والمستشار conseiller هو المحامي في ذلك الوقت . وهناك تعرف إلى Etienne de la Boetie - وكان محامياً هو الآخر ، فانعقدت بينهما صداقة حميمة وصفها بحرارة في إحدى مقالاته وعنوانها : « في الصداقة » . وتوفي لا بويسي في سنة ١٥٦٣ فتأثر مونتاني لذلك تأثراً بالغا ، وتولى نشر مؤلفات صديقه الراحل ، وذلك في سنة ١٥٧١ .

وفي سنة ١٥٦٩ نشر ترجمته لكتاب : « اللاهوت الطبيعي » تأليف ريموند سيبوند Raimond Sebond أو Sabund (المتوفى سنة ١٤٣٢) بتكليف من والده .

وفي سنة ١٥٦٨ توفي أبوه . وفي سنة ١٥٧٠ استقال من منصبه الرسمي . وفي سنة ١٥٧١ أقام في قصر مونتاني . وبدأ سنة ١٥٧٢ في كتابة مؤلفه الذي خلد به ذكره ، « المقالات » Essais ، واستمر يكتب حتى وفاته .

ومنحه هنري دي نافار لقب سيد لغرفته في سنة ١٥٧٧ . وقام بالوساطة بينه وبين البلاط الملكي ، وشرحه لهذه المهمة كونه كاثوليكياً معتدلاً ومتسامحاً .

ومن سبتمبر سنة ١٥٨٠ حتى نوفمبر سنة ١٥٨١ قام برحلة طويلة في ألمانيا وإيطاليا وصفها في كتاب بعنوان : « يوميات رحلة » Journal du voyage .

وصار عمدة لمدينة بورдо من سنة ١٥٨١ إلى سنة ١٥٨٥ ، وكان أبوه قد شغل هذا المنصب من قبل .

ولما كان في باريس في سنة ١٥٨٨ للإشراف على طبع « المقالات » طبعة جديدة ، قبض عليه رجال العصابة Ligueurs متهمين إياه بأنه عميل لهنري دي نافار ، لكن أفرج عنه بعد أن قضى ساعات قليلة في سجن الباستيل .

وفي السنوات الأخيرة من حياته نعيم بصحبة ماريه دي جورنييه Marie de Gournay (١٥٦٥ - ١٦٤٥) التي تبنّاها على أنها « بنت مصاهرة » fille d'alliance ، وهي التي أشرفت على نشر مؤلفاته بعد وفاته ودافعت عن ذكره . وتوفي مونتاني كاثوليكياً مؤمناً في ١٢ سبتمبر سنة ١٥٩٢ .

مرة لمناقشة نظرية مولينا هذه ! وانتهت اللجنة بإدانة هذه النظرية ثلاث إدانات متوالية ، وفي ١٣ مارس سنة ١٥٩٨ اتخذوا قرارهم النهائي بضرورة إدانة مذهب مولينا دون أدنى تحفظ . وفي ١٩ ديسمبر سنة ١٦٠١ أدانوا ٢٠ قضية مأخوذة من كتاب Conardia . واضطر المرشد العام لليسوعيين واسمه Acquaviva إلى إصدار قرار في ١٤ ديسمبر سنة ١٦١٣ فرض فيه على اليسوعيين أن يأخذوا بمذهب سوارث بدلاً من مذهب مولينا .

مراجع

- H. Gayrand: Thomisme et Molinisme. Toulouse, 1889 - 92.
- F. Stegmüller: Geschichte des Molinismus, I. 1935
- F. Stegmüller: Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora and Coimbra in XVI. Jahrhundert. 1931

مونتاني

Michel Eyquem de Montaigne

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز .

ولد في قصر مونتاني Montaigne (ويقع بين بورдо وبيروجيه) في ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣ . وينحدر أبوه ، بيريقيم Eyquem من أسرة من التجار في بورдо أثروا ثراء كبيراً واشتروا أقطاعية Seigneurie مونتاني مع لقب نبالتها . أما أمه ، انطوانيت دي لوب (لوبث) فتتحد من أسرة يهودية أسبانية تحولت إلى الكاثوليكية منذ وقت طويل ، وكان منها فروع في أنتورب (بلجيكا) وأسبانيا . أما اخوه تومادي بورجار Tho-mas de Beauregard وأخته حنه فقد تحولاً إلى البروتستنتية ؛ وبنت أخيه (أو أخته) حنه دي لستوناك Jeanne de Lestonac (١٥٥٦ - ١٦٤٠) فترهبت وصارت رئيسة دير للراهبات ، وقد قُتلتها (أو طُويتها) الكنيسة في سنة ١٩٤٩ . أما صاحبنا ميشيل فاستمر كاثوليكياً مثل أبويه .

وقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ، فوفر له مدرساً ألمانياً لا يعرف الفرنسية علمه اللاتينية حتى صار يتكلمها مثل لغته الأصلية الفرنسية . وفي سن السادسة أرسل به إلى كولييج دي جوين Guyenne في مدينة بورдо حيث كان يدرس فيها

مونتسكيو

آراؤه

Charles de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu

مفكر سياسي واجتماعي ، ومؤرخ .

وهو ينحدر من أسرة فرنسية نبيلة عريقة في نبالة السيف ونبالة القضاء . ولد في قصر حصين بالقرب من لا بريد la Brède (بالقرب من بوردو) في ١٨ يناير سنة ١٦٨٩ ، وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٧٥٥ .

وفي سن الحادية عشرة أرسل إلى مدرسة جويي Juilly التي كانت تديرها جماعة الأوراتوار الدينية ، فنال تحصيلاً جيداً في اللاتينية ، مما هياه للكتابة عن تاريخ الرومان ودراسة القانون الروماني .

وفي سنة ١٧٠٥ عاد مونتسكيو إلى بوردو لدراسة القانون . وحصل على اجازة القانون في سنة ١٧٠٨ . وفي الفترة من ١٧٠٩ إلى ١٧١٣ أقام في باريس للتدرب في شؤون القانون . فأتاحت له هذه الإقامة التعرف إلى طليعة المفكرين آنذاك مثل Fréret ، ولاما Abbé Lama وبولنفلييه Bolain-villiers ولما توفي عمه في سنة ١٧١٦ ، ورث مونتسكيو ثروة كبيرة وأرضاً زراعية ومنصباً Président à mortier في برلمان جويين Guyenne وفي أثناء إقامته في بوردو شارك في أعمال أكاديمية بوردو . وبدأ في كتابة « الرسائل الفارسية » التي نشرت غفلاً من اسم المؤلف في أمستردام سنة ١٧٢١ . فلقيت نجاحاً منقطع النظير ، ولا تزال تعدّ من روائع الأدب الفرنسي . وفيه كشف عن ذكاء خارق ، وبراعة في التهكم ونقد الأوضاع الاجتماعية ، وفيها يصف الأحوال في فرنسا كما يراها سائحان فارسيان قد خلوا من المعاني السابقة ومن الأحكام المقرنة بالتعود . والمغزى المستخرج هو نسبة كل الأنظمة . وفيها نجد أيضاً بذور الأفكار التي غاها مونتسكيو فيما بعد - مثل أن الناس يولدون دالماً في مجتمع ، وبهذا فإنه لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة ، وأن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة الانسانية كما زعم هوبز ، وأن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية والقدرة ، وبالجمله على الفضيلة المرثية . وكشف عن أن للوجدانات الانفعالية دوراً كبيراً في تصرفات الناس ، وأن الخسد والشهوة للتسلط هما من بين المصادر الأساسية للاستبداد .

مونتاني من رجال الكتاب الواحد ، أي الذين اشتهروا بكتاب واحد ، هو « المقالات » Essais . وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في بوردو سنة ١٥٨٠ ، وأعيد طبعها مع تصحيحات في سنة ١٥٨٢ ، وتحتوي على الكتابين الأول والثاني . وطبع طبعة ثالثة في باريس سنة ١٥٨٨ تحتوي على كتاب ثالث ، حرره بين سنة ١٥٨٦ وسنة ١٥٨٨ تقريباً ، مع اضافة كثير من العبارات في داخل نص الكتابين الأول والثاني . وبين سنة ١٥٨٨ وسنة ١٥٩٢ أضاف مونتاني عدة اضافات جديدة على هامش نسخته (طبعة سنة ١٥٨٨) ، فقامت ، بعد وفاته ، ماريه دي جورنيه وبيردي براك Pierre de Brack بإعداد طبعة جديدة مع استعمال هذه الاضافات ، ونشرا طبعة جديدة في سنة ١٥٩٥ أي بعد وفاة مونتاني بثلاث سنوات . وصارت هذه الطبعة ، بكل اغلاطها ، أساساً لكل الطبعات التالية حتى سنة ١٩٠٠ . ولا تزال نسخة مونتاني هذه التي سجل فيها هذه الاضافات موجودة في مكتبة بلدية بوردو ، وتسمى نسخة بوردو ، وقد استعملها استعمالاً غير وافٍ بعض الناشرين مثل J. A. Naigeon في نشرته سنة ١٨٠٢ . لكنها لم تستغل استغلالاً نقدياً وافياً إلا في النشرة البلدية التي ظهرت من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٣ ، وصارت هذه الطبعة ، المنسوبة إلى بلدية بوردو ، هي الطبعة النقدية المعتمدة ، وقد قام بتحقيقها F. Strowski ، F. Gelin ، P. Villey وتقع في خمس مجلدات . - و« المقالات » (والأدق أن تسمى : « محاولات » لأنه « حاول » فيها أن يبدي آراءه وأحكامه) تتألف من مائة وسبعة فصول ، تختلف من حيث الطول : فبعضها يقع في صفحة أو صفحتين ، وبعضها مسهب جداً مثل « دفاع ريموند سيبيون » ، وفيه دفاع مجيد عن نزعة الشك ، وكان له تأثير بالغ جداً في كثير من المفكرين والفلاسفة مثلاً جسندي ، وبيكون ، وديكارت .

وفيها يتجلى بكل وضوح موقف مونتاني الفكري ، وهو الشك . لقد استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء ، فوجد في النهاية أن أحرارها بالقبول هو مذهب الفورونيين ، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان ، ذلك لأن الفورونيين (الشكّاك) هم الذين كشفوا عن حقيقة الإنسان وبينوا أن الإنسان عاجز ، خاو ، ضعيف

المجتمع الحرّ يقوم على التصالح والتوفيق بين جماعات معترف بها، ولكل منها مصالحه الخاصة. إن الإجماع لا محلّ له في مجتمع حر. يقول مونتسكيو: «إن المؤلفين الذين كتبوا عن تاريخ روما لا يكلّون من توكيد أن دمارها نشأ عن انقسامات داخلية وجماعات متنازعة فيما بينها... لكن هؤلاء المؤلفين أخفقوا في إدراك أن هذه الانقسامات كانت ضرورية. ويمكن أن تنقذ قاعدة عامة أنه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية، فإن مثل هذه الدولة لا تعود حرة. إن ما يكون الاتحاد في هيئة سياسية أمرٌ يصعب تحديده. إن الاتحاد الحقيقي هو انسجام، فيه كل الأجزاء، مهما بدت متقابلة، فإنها تعمل على بلوغ أكبر خير للمجتمع، كما أن النغمت المتعارضة في الموسيقى ضرورية كيما تنحلّ إلى انسجام في النهاية. إن الاتحاد يمكن أن يوجد في الدولة حيثما يوجد في الظاهر اضطراب». (الكتاب نفسه، فصل ٩).

أما كتابه الرئيسي: «روح القوانين» فعل الرّغم من أنه في الظاهر بحث في القانون، فإنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ميدان متصل بالسلوك الانساني، ويتخلله البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف أنواع الشرائع.

لكن الكتاب يعوزه التنظيم، ولهذا حاول بعض الباحثين ترتيب مختلف فصول الكتاب ابتغاء احكام تأليفه، وايضاح مفصله. وربما كان مرجع ذلك الخلل في تأليف الكتاب، وهو مؤلف من ٣١ كتاباً، الى كون مونتسكيو قد استغرق في تأليفه عشرين عاماً.

لكن قيمة الكتاب تقوم في أمرين: الأول هو تصنيفه للنظم السياسية، والثاني بحثه المقارن والتاريخي في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات: صنف مونتسكيو أنواع الحكم وفقاً لثلاثة أقطاب، كل واحد منها يتميز بطبيعة ومبدأ. ويقصد بـ «الطبيعة» الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بـ «المبدأ» الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. وإذا حكمت الحكومة حكماً صحيحاً، فإن المشرّع الذي ينتهك مبدأ الحكم سيثير الثورة عليه. أما إذا ضعفت الحكومة من جراء ضعف مبدئها الرئيسي، فلا يمكن انقاذها إلا بمشرّع قادر على تقوية هذا المبدأ.

وشخص المشرّع عند مونتسكيو يقصد به شخص

ومكّن نجاح هذا الكتاب: «رسائل فارسية» لمونتسكيو في المجتمع الباريسي. وأفلح أصدقائه في باريس في تحقيق فوزه في الانتخاب لعضوية الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٧٢٨. وباع منصبه بوصفه *Président à mortier* لحاجته إلى المال من ناحية، ولأنه من ناحية أخرى كان يريد الإقامة في باريس.

وقام بالإسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين سنة ١٧٢٨ وسنة ١٧٣١، فزار النمسا والمجر وإيطاليا وألمانيا وهولنده وانجلترا. وكانت لهذه الأسفار آثار عميقة في تصوراتهِ: فصار يعدّ نفسه إنساناً أولاً، ثم فرنسياً بعد ذلك وقال: «إنني أنظر إلى كل شعوب أوربا بنفس النزاهة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر» وكان لاقامته في إنجلترا عامين أثر بالغ في نظرياته السياسية.

ولما عاد إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ ورّع وقته بين ضيعته في لايريد وبين باريس، وصار باحثاً مستقلاً وتفرّغ لانتاجه الفكري. فألف كتاب: «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم» (سنة ١٧٣٤)، ثم كتابه الرئيسي: «روح القوانين» (سنة ١٧٤٨). وفي أولهما قام بتحليل دقيق للعلة في التاريخ ولطبيعة السياسة. وقد اختار التاريخ الروماني لأنه كان أكمل تاريخ لمجتمع سياسي عرفه وكان في تناول يده.

يقول مونتسكيو عن العلة في التاريخ: «ليست الصدفة هي التي تحكم العالم... إن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة، وانتابتهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى. إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تحلّفيها، أو تحافظ عليها، أو تدمرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمرت معركة واحدة، أي سبب فرد، دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة» («تأملات في أسباب...»، الفصل ١٨).

ويوضح مونتسكيو في هذه «التأملات...» أن العلاقات بين الأشخاص والجماعات أقل توثقاً في المجتمع الحر منها في المجتمع الاستبدادي. ذلك أنه في ظل الحرية لا بد من وجود الاختلافات بل المنازعات، لأن مثل هذا

«بدون الملكية لا توجد نبالة؛ وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه لن يكون ثمتند إلا حاكم مستبد (طاغية)» (الكتاب الثاني، فصل ٤).

أما الدكتاتورية فليست لها في نظر مونتسكيو أية فضيلة. إنها تقوم على الخوف، ولا تحمل أية سلطات وسطى؛ ولو حدث فيها تخفيف فلن يكون ذلك إلا بواسطة الدين. والدكتاتورية تلقي بالناس في هوة الذل والمهانة. وهي لا تحافظ على كيانها إلا بسفك الكثير من الدماء. والطاعة التي تتطلبها من رعاياها هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الدكتاتوري لا يهدفان إلا إلى تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء، ويعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، بل وفي من يأمر لأنه ليس من حقه أن يفكر أو أن يشك بل عليه أن يريده فقط. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية، وتلقين بعض مبادئ الدين البسيطة جداً. «ذلك أن المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحساً... فالتربية (في الدكتاتورية) كأنها عدم. ولا بد من انتزاع كل شيء، من أجل إعطاء شيء ما؛ وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً» (الكتاب الرابع، فصل ٣). ورعايا الحكومة الدكتاتورية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم. «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الأمر فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه؛ إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في الملكيات يشاهد حول الأمير رعايا يتلقون شعاعاته». (الكتاب الخامس، الفصل ١٢). وشبه صنع الحكومة الاستبدادية بصنيع المتوحشين في لوزيانه الذين حين يريدون أن يقطعوا الشمار يقطعون الشجرة من جذورها ويجمعون الشمار» (الكتاب الخامس، فصل ١٣). وفي الحكومات الدكتاتورية تقل القوانين، بل تنعدم. ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جبناء، محطمي النفوس. والناس، بدلاً من أن يُربَّوا على أن يعيشوا على أساس الاحترام المتبادل، يكونون بحيث لا يستجيبون إلا للترهيب والتخويف.

ويتساءل مونتسكيو: إن الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطاعة، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد والدكتاتورية؟ ويجب قائلاً إن هذا يفسر بأمرين: الأول هو أن الامبراطوريات الواسعة يجب أن تحكم حكماً استبدادياً كيما يكون الحكم فيها قوياً النفوذ، والثاني، وهو الأهم، لأن

استثنائي يلجأ إليه المجتمع من أجل وضع قوانينه الأساسية. لكن مونتسكيو خلط في مهمة هذا المشرع: فهو أحياناً يقرر أن على المشرع أن يكتف القوانين التي يسنها مع الروح العامة للمجتمع الذي يشرع له، ومرة أخرى نراه يدعو المشرع إلى سن القوانين، بل وإلى الاستعانة بالدين، من أجل محاربة هذه الروح العامة للمجتمع. والأمر يتوقف عنده على كونه يجب أو يكره هذا النظام في الحكم أو ذاك.

فإذا قسمت نظم الحكم من حيث الطبيعة، هكذا يرى مونتسكيو، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية. أما الجمهورية فهي نظام الحكم الذي فيه الشعب كمجموع، أو بعض الأسر، تملك السيادة. والملكية هي نظام الحكم الذي فيه يحكم أمير وفقاً لقوانين مقررة تنشئ قوات من خلالها تسري السلطة الملكية. وكنماذج لهذه الفتوات يذكر: أرستقراطية تتولى أمور العدالة محلياً، وبرلمانات ذوات مهمات سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية... أما الدكتاتورية (أو الحكومة الاستبدادية) فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة هي مبدأ الجمهورية، والشرف (الكرامة) مبدأ الملكية، والخوف مبدأ الدكتاتورية.

وقسم مونتسكيو الجمهوريات إلى: ديمقراطيات، وأرستقراطيات. ونموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما. وحين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بالفضيلة مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها: ففي حالة الديمقراطيات: حب الوطن، الإيمان بالمساواة، الزهد والتعفف للذات يقودان إلى أن يضحي الأشخاص بلذاتهم الشخصية في سبيل المصلحة العامة. ووجد نموذج الديمقراطية الأرستقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. والفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة.

أما عن الملكية، كما وجدها في فرنسا وسائر الدول الأوروبية في عصره، فقد رأى فيها النظام العصري لحكم بلاد متوسطة الحجم. ومبدأ الملكية هو الشرف (الكرامة)، وهو معنى لا يوجد إلا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلّة من الناس. يقول مونتسكيو:

يلاحظ أن هذه النظرية كانت أهم ما لفت نظر الأمريكيين في التفكير الدستوري لمونتسكيو.

مؤلفاته

- *Lettres Persanes*, sans non d'auteur. Amsterdam, 1712
- *Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Amsterdam, 1734.
- *De l'esprit des lois*. Genève, 2vols. in- 4o, 1748
- «Essai sur le goût», int. VI del *Encyclopédie*. Paris, 1757.

مراجع

- Baeckhausen, Henri A.: Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.
- E. Carcassonne: Montesquieu et le Problème de la constitution française au X VIII^e siècle. Paris, PUF, 1927.
- Joseph Dedieu: Montesquieu. Paris, Alcan, 1913.
- Joseph Dedieu: Montesquieu: l'homme et l'oeuvre. Paris, 1943.
- Robert Shackleton: Montesquieu: A critical Biography. Oxford University Press, 1961.

موندلفو

Rodolfo Mondolfo

مؤرخ للفلسفة اليونانية ايطالي.

ولد في سنة ١٨٧٧، وتوفي في ١٩٧٦/٧/١٥ في بونوس ايرس (الارجنتين).

كان أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا؛ ثم ارتحل إلى الأرجنتين حيث قام بالتدريس في جامعات توكمان، وقرطبة، وبونوس أيرس.

وله مؤلفات جيدة في الفلسفة اليونانية، نذكر منها:

- «اللامتناهي في الفكر اليوناني» فيرنس سنة ١٩٥٤
L'Infinito nel pensiero dei Greci؛ وظهرت له طبعة ثانية

الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الانسانية، وهذه توجد في كل مكان.

ودعا مونتسكيو إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث في الدولة: السلطة التنفيذية (وتشمل أيضاً الشؤون الخارجية)، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وقد أكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسنّ قوانين استبدادية من أجل أن ينفذها استبدادياً. ولن تكون هناك حرية أيضاً إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. لأنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريةهم ستكون اعتبارية: إذ سيكون القاضي مشرعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سنّ القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة الفصل في الجرائم أو المنازعات بين الأفراد» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

وهكذا يؤكد مونتسكيو ضرورة الفصل القاطع بين السلطات الثلاث، وعلى نحو تجاوز فيه ما دعا إليه جون لوك.

ومن بين النظريات والآراء التي عرضها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» غني الأمريكيون في القرن الثامن عشر بأمرين: رأيه في النظام الفدرالي (الاتحادي) ونظرية الفصل بين السلطات الثلاث.

ذلك أن مونتسكيو في مستهل الكتاب التاسع من «روح القوانين» أشاد بنظام الجمهورية الفدرالية (الاتحادية) فقال (في الفصل الأول) إن هذه الدولة «تتمتع بصلاحيات الحكومة الداخلية لكل واحدة منها، وبالنسبة إلى الخارج فإن لها، بفضل قوة التجمع، كل مزايا الملكيات الكبيرة». وقد اقتبس هاملتون، أحد كبار مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، هذه العبارات، قائلاً: «إنها تحتوي بإيجاز على الحجج الأساسية المؤيدة للاتحاد».

وفيما يتصل بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث

التي بدأت في أمريكا في سنة ١٩٢٩ بدت له كأنها عرض لازمة أخطر، هي الأزمة الروحية والفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تتجه الى كارثة، لا سبيل إلى تجنبها - في نظره - إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها. إنه ينفر من المجتمع البورجوازي لأن الجشع للتملك أفسده، وتفشى فيه قهر الانسان، وضعى فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية. والماركسية ليست علاجاً لهذا المجتمع لأنها تأثرت بعدوتها: الرأسمالية، إذ انغمست الماركسية في المادية ونحانت بذلك حاجات الانسان الروحية. وتلك المجلة هي «الروح» Esprit، وقد بدأت في الظهور شهرياً من اكتوبر سنة ١٩٣٢.

ولئن كان مونييه كاثوليكياً شديداً الحماسة، فقد أغضبه تضامن الكاثوليكية مع «الفوضى المستحكمة»، يقصد: النظام الحضاري القائم: وهو لا يعتقد أن الحل لهذا الوضع حل سياسي: لأن اليسار، وقد أعدته عدوى الروح البورجوازية، عاجز عن مقاومة الديكتاتوريات الغازية الكاسحة (يقصد النازية والفاشية).

ولما الحل يكون بتحرير الروح. يقول: «إما أن تكون الثورية روحية، وإما لن تكون أبداً». ولهذا يطالب بالتغيير في قيم الانسان، وفي مؤسساته، لأن القهر ليس فقط واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو «في نسيج قلوبنا».

لقد آمن مونييه بأن الشر مصدره الحضارة التي جعلت من الإنسان فرداً مجرداً *abstrait*، مقطوعاً عن الآخرين وعن الطبيعة. وديكارت، بتأسيسه للروح الحديثة، قد كرس هذا الانشقاق.

والعلاج لهذا هو «إعادة النهضة من جديد»، أي إعادة بناء نزعة انسانية قادرة على أن تدمج في حضارة جديدة كل معطيات التاريخ الانساني والعلوم الانسانية. ومحور هذه النزعة الانسانية هو: الشخص.

وهو لا يقصد بالشخص: الشخص بالمعنى القانوني، الذي ينبغي الدفاع عن حقوقه تجاه المجتمع، بل بالعكس: يرى مونييه أن المجتمع موجود في الشخص، بقدر ما

في سنة ١٩٥٦ بعنوان: L'Infinito nel pensiero dell'An-tichità classica.

- «فهم الذات الانسانية في الحضارة القديمة»، طبعة أولى بالاسبانية، بونوس ايرس سنة ١٩٥٥؛ وطبعة أخرى بالاطالية في سنة ١٩٥٨ عنوانها La comprensione del soggetto nella antichità classica.

- «الفكر القديم: تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية معروضاً مع نصوص مختارة من المصادر»، فيرنس، سنة ١٩٥٠.

لكن أهم أعماله في تاريخ الفلسفة اليونانية هو ترجمته للأجزاء الأولى من «فلسفة اليونان» تأليف ادورد اتسلر مع تعليقات وفيرة جداً فيها عرض للأبحاث التالية حتى صدور هذه الترجمة، وفي الوقت نفسه أشرف على ترجمة باقي الكتاب إلى الايطالية حتى أوشكت هذه الترجمة على التمام لدى الناشر La Nuova Italia في فيرنس.

مونييه

Emmanuel Mounier

مفكر فرنسي دعا إلى نزعة «الشخصية الجماعية» Person-nalisme communautaire.

ولد في جرينوبل في ١/٤/١٩٠٥، وتوفي في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٠ في شاتنيه مالبرى (احدى الضواحي الجنوبية لباريس). بدأ بدراسة الطب، لكنه ما لبث أن عدل عنه إلى دراسة الفلسفة في جامعة جرينوبل حيث تتلمذ على جاك شفالبيه. ثم ارتحل إلى باريس، حيث حصل على الأجرىجاسيون في الفلسفة في سنة ١٩٢٨. وهنا تأثر بجاك ماريان ونقولا برديانف. ثم أعجب بأفكار الشاعر الكاثوليكي شارل بيجي Charles Péguy، وفيه كتب أول دراسة بعنوان: «فكر شارل بيجي» (سنة ١٩٣١).

وعلى غرار ما فعل بيجي ترك «الماكينة الجامعية القدرة» وقرر انشاء مجلة تكون لسان حركة فكرية تهدف - في زعمه - إلى التجديد الشامل للحضارة. ذلك أن الأزمة الاقتصادية

المتافيزيقا = ما بعد الطبيعة

Métaphysique (F) Metaphysics (E,)

كلمة «متافيزيقا» تعريب للكلمة اليونانية (تامتاتافوسيكاً) ومعناها : ما بعد الطبيعة .

والمعروف أن الأصل في هذا الاسم يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو لما نشرها أندرونيقوس الرومسي (في القرن الأول قبل الميلاد) فجعل موضع كتب أرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى تالياً لموضع كتاب « الطبيعة » وعلى ذلك فإن « ما بعد الطبيعة » تعني فقط الكتاب الثاني في الترتيب لكتاب « الطبيعة » في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس ، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم .

أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو : « الفلسفة الأولى » $\kappa\pi\rho\omega\tau\eta\ \Phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\iota\alpha$ ، وأحياناً يسميه الإلهيات $\kappa\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$.

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات ما لبث أن فُسر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد تأويلاً يجعل منه دالاً على موضوع الكتاب وهو البحث في الوجود بما هو وجود ، وأصبح يطلق اسم «المتافيزيقا» على البحث في الأمور التي «تتجاوز» (ما بعد) الطبيعة ، وهو تأويل يناقض تماماً فكر أرسطو ، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم (كوسموس) إذ ليس وراء العالم - عند أرسطو - شيء . أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد ، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد ، فإن هذا التأويل يتمشى مع تصور أرسطو لهذا العلم ، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض ، وعقل محض ، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضاً عارية عن المادة وغير خاضعة للكون والفساد .

ويرى أرسطو أن الفلسفة الأولى أعمّ العلوم لأنها تبحث في أعمّ العلل ، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى . وهي ثانياً أكثر العلوم يقينية ، لأنها تبحث عن المبادئ الأولى ، والمبادئ الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين . وهي ثالثاً أنفع العلوم ، لأنها تعطينا علماً بالعلل الأولى ، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاءً لأكثر قسط من العلم . وهي رابعاً - أكثر العلوم تجريداً ، لأنها تبحث في

الشخص موجود في المجتمع . وإنما «الشخص» هو ما يقابل (يضاد) «الفرد» الذي هو كائن منعزل ، وتجريد محض ، بينما «الشخص» منخرط منذ ميلاده في الجماعة : إن الفرد وحدة عددية حسابية ، أما الشخص فذات خلاقة لذاتها . وأنه الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نصنعها من الداخل في نفس الوقت ؛ إنه يكتسب على حساب اللاشخصي بواسطة حركة تشخيص « أي إضفاء صفات الشخصية . الفرد كائن مغلق ، أما الشخص فمفتوح على العلوّ ، وهو جواب عن نداء . «إن الانسان العيني هو الإنسان الذي يبذل ذاته» بالانفتاح على الكون ، وعلى الناس .

وقد استمد مونيه نزعته الشخصية هذه من روافد عديدة : التوماوية ، الوجودية ، المثالية الروسية . وهو يهدف بها أساساً إلى إعادة الاتصال بين الذات الإنسانية ، وإلى إعادة الاندماج بين المادة والروح ، بين الانسان والطبيعة .

وعلى الرغم من حوار مع الماركسيين الفرنسيين ، فقد ظل دائماً يرفض الماركسية أو التورط معها في أي شيء . يقول مونيه : «ضدّ ماركس نحن نؤكد أنه لا مدينة ولا حضارة إنسانية إلا إذا كانت ميتافيزيقية الاتجاه» .

وكان مونيه منفتحاً على سائر الأديان ، رغم مسيحيته العميقة ، ولهذا جمع حول مجلته Esprit مؤمنين من مختلف الأديان كما ضمّ غير مؤمنين . ورغم إخلاصه للكنيسة الكاثوليكية فكثيراً ما نقد رجعتها ، وجلب سخط الكاثوليك اليمينيين بدعوته إلى علمانية المدارس .

مؤلفاته

جمعت مؤلفاته في أربعة أجزاء بعنوان E. Mounier: Oeuvres, 4 vols. Paris 1961-63.

مراجع

- J. Conilh: Mounier. Paris, 1966.
- L. Guissard: Emmanuel Mounier. Paris, 1962.
- V. Melchiorre: Il Metodo di Mounier: Milano, 1960.
- C. Moix: La pensée d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.

موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل أمراً من الأمور بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار، وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذاتٍ أخرى بأنها ملاقية له بالامر، ومتقرة فيه لا كالوند في الحائط، إذ له انفراد ذات متبريء عنه. ومنه ما لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقوُّمها بالفعل بذاتها أو بما يقومها - وهذا يسمى غرضاً. ومنه ما مقارنته لذاتٍ أخرى مقارنة مقوِّم بالفعل، ويقال له صورة. ويقال للمقارنين كليهما: محل؛ وللأول منها موضوع، والثاني: هيولى ومادة. وكل ما ليس في موضوع - سواء كان في هيولى ومادة، أو لم يكن في هيولى ومادة - فيقال جوهر... والجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة (ابن سينا: «عيون الحكمة»، بنشرتنا ص ٤٧ - ٤٨، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما ابن رشد فيستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة» ويقول في تفسير اسمه: «ويشبه أن يكون إما سُمِّيَ هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود. ولذلك يسمى الفلسفة الأولى» (جوامع كتاب ما بعد الطبيعة) (ص ٨، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ) - الموضوعات التي يتناولها في المقالة الأولى من جوامع هذه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو هي: الهوية - الجوهر - العرض - الذات - الشيء - الواحد - في الجوهر والمقابل والغير والخلاف - في القوة والفعل - في الجزء - الناقص - المتقدم والمتأخر - السبب والعلة - الهيولى - الصورة - السبب والعلة - الهيولى - الصورة - المبدأ - الاسطقس - الاضطراب - الطبيعة.

وفي المقالة الثانية يعرض مشكلة الكليات، والصور الأفلاطونية.

وفي المقالة الثالثة يبحث في: القوة والفعل - وفي الواحد -

والمقالة الرابعة تتناول الحركة الأزلية والمحرك الأول وعقول الأجرام السماوية والعقل الفعّال.

والمقصود من قول أرسطو إن ما بعد الطبيعة موضوعه الموجود بما هو موجود «هو أنه يبحث:

١ - في وجود الموجودات كلها، الانسان، الحيوان، الجماد، ويبحث في وجود العرض كما يبحث في وجود

أكثر الأشياء بعداً عن الواقع العيني؛ ومن هنا أيضاً كانت أصعب العلوم. وهي - خامساً - أشرف العلوم، لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف الموضوعات، وهو الله.

ومن أرسطو انتقل هذا التعريف للفلسفة الأولى وللإلهيات - إلى تلاميذه وشراحه، وخصوصاً الاسكندر الأفروديسي، الذي عرّف الميتافيزيقا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) فقال إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معين بالذات *ὅν τι*، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلاً يفعل سائر العلوم. وهي أيضاً «إلهيات» من حيث أنها في بحثها عن المبادئ الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول. (راجع «شرح الاسكندر الأفروديسي على ميتافيزيقا أرسطو» Alex-ander Aphrodisias: In Arist. Met. Comm., ed. M. Hayduck, 1891, I, P.161. 55sq). ويؤكد الاسكندر الأفروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي (الكتاب نفسه ص ٢٤٢ س ١٠).

واستعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الفلسفة الأولى» للدلالة على هذا العلم، منذ بداية الفكر الفلسفي في الاسلام. فنجد للكندي رسالة تعد أهم رسائله الفلسفية، وعنوانها: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». ويحدد الكندي مكانة هذه الفلسفة الأولى على نحو ما فعل أرسطو ولكن باختصار فيقول: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما مُتَمَمَّة، أعني ما من أجله كان الشيء» («رسائل الكندي الفلسفية» ط ٢، القاهرة سنة ١٩٧٨).

وعلى نحو أدق يعرف ابن سينا موضوع الفلسفة الأولى فيقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة، والكثرة، والعلة وغير ذلك. والموجود قد يكون

وهكذا نجد أن كتاب ديكارت: «مبادئ الفلسفة» يبحث في أسس المعرفة بوجه عام.

ينتهي ديكارت إلى تقرير أن الميتافيزيقا هي «معرفة الأمور المعقولة». ولهذا نراه في تصنيفه للعلوم يجعل العلوم بمثابة شجرة: جذورها هي الميتافيزيقا، وجذعها هو الفيزياء، وفروعها المختلفة هي المنطق، والأخلاق، والميكانيكا.

لكن ليبنتس يرى أن ميتافيزيقا ديكارت من شأنها أن تحدث انشقاقاً في وحدة الميتافيزيقا، لأن تفسير ديكارت لطبيعة المبادئ يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير أرسطو لها. ذلك أن أرسطو يطلق اسم «المبادئ» على البديهيات، أي على القضايا الأولية الأكثر عمومية في استعمال البرهان، بينما ديكارت يطلق كلمة «مبادئ» على الحقائق التي من نوع: «أنا موجود»، فهذه الحقيقة مبدأ، من حيث أنه ينبغي أن يبدأ التفكير منها، ولكن هذه الحقيقة تختلف عن مبادئ المعرفة مثل مبدأ عدم التناقض. إن القول: «أنا» هو نتيجة شعور مباشر، بينما مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يدرك إلا نتيجة سير تحليلي ارتدادي، يرجع بالبرهان إلى الافتراضات الأولى التي بدأ منها.

ويرى ليبنتس إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادئ عقلية جديدة. فإلى جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض، يضع ليبنتس مبدأ «العلّة الكافية». ومبدأ «الاتصال» في أحداث العالم، وهذا المبدأ يقرّر أن الطبيعة لا تقوم بالطفرة، بل كل ما فيها متصل ببعضه ببعض دون أي انقطاع، ثم مبدأ «الأحسن» ويقرر هذا المبدأ أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في إنجازها لأفعالها.

٥ - ثم جاء كنت فأتار مشكلة الميتافيزيقا نفسها وهي هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علمي؟ وقد خصص هذه المشكلة كتاباً بعنوان: «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تتجلى علماً» (سنة ١٧٨٣).

لقد أدرك منذ وقت مبكر أنه لكي تكون الميتافيزيقا علماً فينبغي أن تكون «فلسفة مؤسسة على المبادئ الأولى لمعرفتنا» (وبحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق ص ٢٨٦).

أما منهجها فيجب أن يكون «تحليلياً»، وهو في أساسه المنهج الذي أدخله نيوتن في الفيزياء وكان له نتائج مفيدة.

الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل،

٢ - وهو إنما يبحث في الوجود المحض، غير المتمزج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض.

فإن توجهنا إلى العصور الوسطى في الغرب نجد أولاً القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة «ميتافيزيقا» ولا كلمة «الفلسفة الأولى»، بل يستعمل مكانها كلمة «حكمة» وهي أيضاً قد وردت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، إلى جانب كلمة «الفلسفة الأولى»، وفي إثره استعملها أيضاً ابن رشد، في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة»: أما أوغسطين فقد جعل موضوع «الحكمة» هو النفس والله.

أما القديس توما الأكويني فينتقل عن ابن رشد - دون ذكر اسمه - أن الرسم metaphysica مأخوذ من مرتبة هذا العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة.

وظلت الميتافيزيقا تنمو في هذا النطاق الذي حدده أرسطو طوال العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث، فعدها ديكارت جذر شجرة العلوم، وكتب تأملاته الميتافيزيقية، ومن بعده كتب ليبنتس كتاباً بعنوان: «بحث في الميتافيزيقا Discours de la métaphysique».

فديكارت يدعو إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل وخصوصاً لأنها تبحث في المبادئ التي تقوم عليها العلوم وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام. ومن هذه الناحية فإن تعريف ديكارت للفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة هو تعريف أرسططي خالص. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو الحكمة، لكنه لا يقصد بالحكمة: الفطنة التي يجب أن يتم السلوك في الحياة وفقاً لها، بل المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة في نظره هي «الميتافيزيقا». ويسمّيها أيضاً «الفلسفة الأولى» كما فعل أرسطو، وهو يعرفها مثله بأنها «معرفة العلل الأولى» أو «المبادئ الأولى». (راجع مقدمة كتابه «المبادئ»).

ويجدد ديكارت مضمون الميتافيزيقا بأنه «تفسير الصفات الرئيسية المنسوبة إلى الله، وتفسير كون أرواحنا لا مادية، وإيضاح كل المعاني الواضحة القائمة فينا» (نفس الكتاب).

أما منهج الميتافيزيقا فهو استنباط النتائج من المبادئ.

نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يُخضع للنقد ما هنالك من تصوّرات قبلية يردّها إلى مصادرها الثلاثة وهي: الحسّاسية، والذهن، والعقل.

وهكذا نرى كنت يقرر أن المتافيزيقا هي هي بعينها نقد العقل أو الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية.

[راجع كتابنا: امانويل كنت، ج٢: الأخلاق عند كنت، ص ٣-٢٧، الكويت سنة ١٩٧٩].

ولكن المثالية الألمانية، ومثلها فشتة وشلنج وهيجل، أعادت النظر إلى المتافيزيقا بالمعنى القديم، وكان موضوعها عند هؤلاء هو نفس موضوعاتها التقليدية: الوجود، الجوهر، العلية، نظرية المعرفة، الله. لكن شلنج، من بينهم، حاول أن يجعل من المتافيزيقا: فلسفة الطبيعة. وهي نزعة امتدت إلى شوبنهاور ونيتشة. كل ما هنالك أن هيجل جعل الديالكتيك هو المتافيزيقا.

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر، أصبحت موضوعات فلسفة العلوم مختلطة بموضوعات المتافيزيقا حتى كادت المتافيزيقا تفقد معناها القديم، كما هو ملاحظ عند برجسون وهويتيد. ومن هنا مال البعض - خصوصاً في فرنسا، إلى تسميتها باسم «الفلسفة العامة»، وأصبح هذا هو أسمها الرسمي في برامج الدراسة في جامعات فرنسا طوال النصف الأول من هذا القرن، وهو اسم لا معنى له ولسنا ندري كيف خطر ببال واضعيه أن يضعوه!

ولمّا استردت المتافيزيقا تمام معناها من جديد على يد الفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، ويسبرز. فهيدجر ألف رسالة بعنوان: «ما هي المتافيزيقا؟»، وأنبهها بكتاب عن «كنت ومشكلة المتافيزيقا»، ثم توج هذا بكتاب كبير بعنوان: «المدخل إلى المتافيزيقا». وكتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» هو بحث خالص في موضوع المتافيزيقا الأساسي، وهو: الوجود. كذلك عنون يسبرز الجزء الثالث من كتابه الرئيسي وعنوانه: «الفلسفة» بعنوان: «المتافيزيقا».

ولنعرض رأي هيدجر في حقيقة المتافيزيقا:

المتافيزيقا تبحث في وجود الوجود وهي تسأل أولاً عن الموجود بما هو موجود، وفي هذه الحالة تكون «متافيزيقا عامة»

ويجب أن نطلق من التجربة، لا من التعريفات. وستصل المتافيزيقا بعد ذلك إلى معان أساسية كلية، بفضل هذا المنهج التحليلي؛ أعني أنها ستصل إلى مبادئ؛ ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة. ومن هنا قرر أن مهمة المتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها. وبعبارة موجزة: «المتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الانساني» («مؤلفات كنت»، ج٢، ص ٣٧٥، نشرة هارتشتين).

ويقرر كنت أن المتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل؛ هذا النقد الذي يحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ويُخضع للفحص التصورات القبلية ابتغاء ردها إلى مصادرها المختلفة وهي: الحسّاسية، والذهن، والعقل. ومن هنا نجد عند كنت توحيداً بين المتافيزيقا وبين الفلسفة النقدية أو المتعالية. وكان هيوم قد شكك في العلاقة بين العلة والمعلول، وما تبع ذلك من تصور للقوة والفعل، وتحذّي العقل أن يفسّر بأي حق يظن أن الشيء يمكن أن يكون بحيث أنه متى ما وضع، فينتج عن ذلك بالضرورة وضع شيء آخر، لأن هذا هو معنى العلة.

وكان لشك هيوم هذا الفضل في إيقاظ كُنت من نومه الدوجماتيقي وتوجيه تفكيره في اتجاه آخر مختلف تماماً.

إذ رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة، بل المتافيزيقا كلها مؤلفة من تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. ووجد أن مشكلة المتافيزيقا هي أنها لا تستمد علمها من التجربة، بل تتجاوزها. إذ المتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية، كالفيزياء، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس، بل هي معرفة قبلية *a priori* مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض. والمعرفة المتافيزيقية يجب ألا تشمل إلا على أحكام قبلية، أي سابقة على التجربة.

إن المتافيزيقا - هكذا يرى كنت - تعني بالأحكام التركيبية القبلية، وهذه وحدها هي هدفها. ومن هنا تنحصر مشكلة المتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية.

ومن أجل حل هذه المشكلة ألف كتابه: مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريغ أن تكون علماً (سنة ١٧٨٣).

والنتيجة التي ينتهي إليها في هذا الكتاب هي أن المتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك التي تستند إلى

- K. Jaspers: Philosophie, B. III: Metaphysik
- J. Wahl: Traité de métaphysique. Paris, Payot, 1953.
- G. Gusdorf: Traité de metaphysique. Paris, Colin, 1956.
- J. Foulquié: Métaphysique, Paris, 1965.
- Pears, D.F., ed.: The Nature of metaphysics. London, 1957.
- W.H. Wolsch: Metaphysics. London, 1963.

موسى (بن ميمون)

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب، وصيدلي.

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعلى الرغم من مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لم يكن أحد من اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته. ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعلى رأسهم (ابن القفطي) في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليرت ص ٣١٧-٣١٩)، وكان ابن القفطي صديقاً حميماً ليوسف ابن عقين الذي كان من أخصص تلاميذ موسى بن ميمون؛ ثم ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ج٢ ص ١١٧ وما يتلوها، نشرة ملن)؛ وكان لفترة من الوقت زميلاً وصديقاً لأبرهيم الذي هو نجل موسى بن ميمون، وذلك في أثناء عملها معاً في البيمارستان الناصري في القاهرة، وكان اجتماعها في هذا البيمارستان (المستشفى) في سنة ٦٣١- أو ٦٣٢- كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج٢ ص ١١٨).

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، في ٣٠ مارس سنة ١١٣٥ الميلادية (ويعادل ١٤ نيسان سنة ٤٨٩٥ هجرية، وسنة ٥٢٩ هجرية). وكان أبوه - واسمه ربي ميمون - من أبحار اليهود وعضواً في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الاسرائيلية في قرطبة.

ولما استولى الموحدون على قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ خيروا اليهود والنصارى فيها بين الاسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة وتنقل بين بلاد الأندلس، ولما عزم على الإقامة بالمرية، استولى عليها الموحدون. فارتحل إلى مدينة فاس

أو انطولوجيا. وهي ثانياً تبحث في الوجود الذي يجعل من موجود معين موجوداً؛ وحينئذ تسمى «ميتافيزيقا خاصة» بيد أن الميتافيزيقا لا تبحث في الوجود بما هو موجود إلا بعد أن تبحث في وجود موجود ممتاز هو في الفلسفات الدينية: الله، وفي فلسفة هيدجر والوجودية هو: الانسان.

إن الميتافيزيقا تبحث في إمكان الموجود أن يكشف نفسه، أي في التركيب الانطولوجي للموجود.

إن الميتافيزيقا تتعقل الموجود في وجوده. وتسأل الموجود في مختلف مناطق الوجود عن وجوده وتتعلق الموجود بعامة وفقاً للقسمات الأساسية لوجوده، وتمييز - مثلاً - بين ما هو الوجود Was- Sein وبين واقعه أنه موجود Dass- Sein. وهي تضع الانسان - مثلاً - في التاريخ وتبحث في وجوده على هذا النحو. والوجود يحتاج إلى أن يتأسس: في الحاضر، أو الماضي، أو المستقبل. وقد تؤسس الموجود في الإلهي. ولهذا فإن الميتافيزيقا لا تؤسس فقط الموجود في الوجود، بل وتؤسسه أيضاً في موجود أعلى.

والسؤال الجوهرى في الميتافيزيقا هو: «لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن ها هنا بالأحرى عدم؟» وهو سؤال يرد على المخاطر ذات يوم لا محالة، وربما يرد على خاطر الانسان عدة مرات في أثناء حياته. إنه يطرأ على خاطره حين يشعر باليأس أو الملل أو القلق الشديد، وحين يغمض عليه معنى الحياة.

وهذا السؤال يحتل المرتبة الأولى من تفكيرنا، لثلاثة أسباب. لأنه أولاً أوسع الأسئلة، وثانياً لأنه أعمق الأسئلة، وثالثاً لأنه أكثرها أصالة. (والمدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة فرنسية، ص ١٤، باريس سنة ١٩٧٢).

مراجع

- Aristote: La Métaphysique.
- Leibniz: Discours de Métaphysique
- I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
- H. Lotze: Metaphysik.
- H. Bergson: Introduction à la métaphysique
- M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.
- M. Heidegger: E'inführung in die Metaphysik, 1953.
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

عبد الرحيم بن علي البيساني - وكان كاتباً في ديوان الخليفة العاضد. وسيصبح القاضي الفاضل هو الحامي والسند لموسى بن ميمون. وبعد وفاة الخليفة العاضد في سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م استطاع القاضي الفاضل أن ينال الخطوة عند السلطان الفعلي في مصر وهو صلاح الدين الأيوبي؛ وصار القاضي الفاضل مستشاره المقرب ورئيس ديوان الانشاء لديه. وقام القاضي الفاضل بالتوصية بموسى بن ميمون لدى الخليفة العاضد أولاً، وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان في حاشيته أطباء يهود أشهرهم ابن جُمَيْع. وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيباً خاصاً لابن صلاح الدين، وهو الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لفترة تقل عن عامين (سنة ١١٩٨ - ١٢٠٠) بوصفه وصياً على ابن أخيه.

وقضى موسى بن ميمون في مصر ثلاثين سنة يعالج المرضى العديدين، ويؤلف كتبه في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود. وتوفي بالفسطاط (مصر القديمة الآن) في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤ ميلادية.

وله في الطب عشرة كتب، كتبها كلها باللغة العربية، وقد وصلتنا كلها. إمّا في نصّها العربي، أو في ترجمة عبرية أو لاتينية. وقد ذكر منها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٨) الكتب التالية:

- ١ - اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.
- ٢ - مقالة في البواسير وعلاجها.
- ٣ - مقالة في تدبير الصحة - صنفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب.
- ٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة.
- ٥ - كتاب شرح العقار - وقد نشره د. ماكس مايرهوف تحت عنوان: «شرح أسماء العقار» (مطبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، سنة ١٩٤٠) وقدم له بمقدمة ممتازة.

ويضاف إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة:

- ٦ - مقالة في الربو
- ٧ - مقالة في الجماع
- ٨ - شرح فصول أبوقراط
- ٩ - فصول موسى في الطب - وموسى هو النبي موسى ابن عمران. وهو كتاب ضخم توجد منه عدة مخطوطات عربية. أهمها المخطوط الموجود في مكتبة جوتا (ألمانيا)

بالمغرب بدعوة من يهودا بن سوسان، الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فاس وكان انتقاله مع أولاده الثلاثة في سنة ١١٥٨ ميلادية على الأرجح.

وقد درس موسى أولاً على أبيه مبادئ الديانة اليهودية. وفي أثناء جولاته ببلاد الأندلس، وخصوصاً أثناء إقامته بالمغرب، دَرَس - إلى جانب «التوراة» و«التلمود» - مؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين: الفارابي وابن سينا، كما دَرَس الطب في كتب جالينوس وإبقراط وعحمد بن زكريا الرازي وابن سينا. لكننا لا نعلم على يد من قرأ هذه الكتب وتعلم الطب والفلسفة. وليس ثمة دليل على صحة ما ادعاه الحسن الوزاني (المشهور بلقب «ليون الأفريقي») من أنه تعلم الطب على ابن زهر وابن رشد.

ويبدو أن اشتداد الموحدين على اليهود (والتصارى) في المغرب حمل بعضاً من هؤلاء على الهجرة. وقد كان من ضحايا هذه الحملة على اليهود في مراكش ربّ بن سوسان في فاس. وكان لمصرعه أقوى دافع لجعل والد موسى بن ميمون يغادر المغرب فركب مركباً أقلته من أحد الموانئ المراكشية في أبريل سنة ١١٦٥، وبعد رحلة حافلة بالأخطار دامت ٢٨ يوماً وصلت السفينة إلى ميناء عكا في فلسطين. لكن الحرب الطاحنة بين المسلمين بقيادة السلطان صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين في فلسطين جعلت الإقامة مليئة بالأخطار فهاجرت أسرة موسى بن ميمون، بعد زيارة للقدس، إلى مصر، حيث كان اليهود ينعمون بالتسامح الديني الكبير في عهد آخر خلفاء بني العباس في مصر: الخليفة العاضد (١١٦٠/٥٥٠ - ١١٧١/٥٦٧). واستقرت أسرة موسى بن ميمون نهائياً في الفسطاط (مصر القديمة الآن)، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم في سنة ١١٦٦ م وفي نفس السنة توفي والد موسى بن ميمون، كما غرق أخوه الأصغر الذي كان يشتغل في تجارة الأحجار الكريمة ويوفّر للأسرة معاشها، كما غرقت ثروته. فاضطر موسى إلى ممارسة مهنة الطب، كي يكفل معاشه ومعاش الباقيين من أسرته. وسرعان ما نجح في الطب والمعالجة، وصار طبيباً مشهوراً في القاهرة. وفي الوقت نفسه علا صيته بين أبناء طائفته من اليهود في القاهرة فعينه رئيساً للطائفة اليهودية، نظراً إلى معرفته العميقة بالشرائع اليهودية وكتابات الرابانيين، لكنه رفض أن يتقاضى مرتباً عن هذه الوظيفة.

ولامتيازاه في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل -

١٠ - مقالة في بيان الأعراض.

أما في اللاهوت اليهودي فلموسى بن ميمون مؤلفات ضخمة عديدة، بعضها كتب بالعربية، والآخر باللغة العبرية. ونذكر منها:

شرحه على «المشنا» - وهو بالعبرية، ومنه قسم يعرف بالأبواب الثمانية ويبحث في الأخلاق، وفيه أيضاً عرض للعقائد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.

٢ - «شنتاوراه» ويسمى أيضاً: «باد حرقة». وقد كتبه بالعبرية. وفيه تضمنين للشرعية اليهودية، والقسم الأول منه يتناول العلم، وفيه بعض الأفكار الفلسفية.

أما كتابه الرئيسي، والذي به اشتهر مفكرأدينيًا وفيلسوفًا، فهو كتاب «دلالة الحائرين». وقد كتبه باللغة العربية، لكنه أمر بأن يكتب بالحروف العبرية، وعلى حد تعبير موقف الدين عبد اللطيف البغدادي فإنه «لَعَنَ من يكتبه بغير القلم العبراني» (ورد في ابن أبي أصيبعة). ولهذا وردت معظم مخطوطاته مكتوبة بحروف عبرية، ومع ذلك توجد مخطوطات منه مكتوبة بحروف عربية. وأول من نشره هو سلومون منك S. Munk مع ترجمة فرنسية وبحروف عبرية في ثلاثة مجلدات في باريس ١٨٥٦-١٨٦٦ بعنوان Le Guide des Égarés وقد أعيد نشر الترجمة الفرنسية وحدها في باريس سنة ١٩٦٠). لكن صدرت له نشرة بحروف عربية في تركيا.

آراؤه الفلسفية

كتاب «دلالة الحائرين» موجه إلى علماء اليهود «الحائرين» بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أنت به التوراة وشرحها وأخذ به أئمة اليهود - أي الحائرين بين ما يقضي به العقل وما جاء به النقل.

ومجهداً للغرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب يبين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة وما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة والتحرز من الشهوات.

ويبين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة والشرعية. وأولها أن الكلمات التي وصف بها الله في «التوراة» (والقصود كل أسفار العهد القديم) هي ألفاظ مشتركة المعاني لهذا يحتاج الأمر أولاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة.

ويلاحظ موسى أن علماء اليهود اتبعوا أحد مذهبين: مذهب المتكلمين المسلمين، ومذهب أرسطو والمشائين. ولهذا يستعرض آراء المتكلمين المسلمين من ناحية، وآراء الفلاسفة المشائين وأرسطو من ناحية أخرى. وفي رسالته إلى صمويل ابن طيئون - الذي ترجم «دلالة الحائرين» إلى اللغة العبرية - يقول إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وصارت هي الفلسفة الحقّة؛ ويشير إلى أنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وابن رشد. وكان ابن رشد معاصراً لموسى بن ميمون؛ لكن موسى لا يذكره في «دلالة الحائرين»، ولعله إنما قرأ تفسيرات وتلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو بعد كتابته «لدلالة الحائرين». ومن بين الفلاسفة المسلمين إنما يشيد موسى بن ميمون خصوصاً بالفارابي وابن باجة، أما ابن سينا فإنه يأخذ عنه بعض الآراء، ولا نراه شديد الحماسة له.

فقله إن الوجود عَرَضٌ مأخوذ من قول ابن سينا إن الماهيات يستوي لديها الأمر بذاتها فيما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَضٌ يحدث لها. لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله إن النفس الانسانية تبقى بعد الموت، وأنها خالدة؛ وإنما يأخذ بما قاله الاسكندر الأفروديسي وغيره من المشائين من أن العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بين الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصاً بفرّد فرد. وهذا يدل على أن موسى بن ميمون لم يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وفيما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السليبي، أعني القول بأنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب، لأن الله ليس كمثله شيء. لهذا لا يمكن وصف الله بأية صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالإنسان. ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات التي نسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبة إلى الإنسان، وهذا ينطبق أيضاً على صفة الوجود، فالله موجود لا كالموجودات. ويدعو ميمون إلى المضي في السبيل السليبي، لأن من شأنه استبعاد كثير من الصفات الزائفة التي تنسب إلى الله.

أما المعرفة الإيجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى، حسب

1941.

- Z. Diesendruck: «Maimonides' Lehre von der Prophetie», in G. A. Kohut, ed. Jewish studies in Memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74-134.

- Moses ben Maimon, hg. v. W. Bacher, M. Braun, etc. 2 Bde, 1908- 1914

- J. Münz: Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.

- L. Strauss: Philosophie und Gesetz. Beitr. zum Verständnis Maimons und seine Vorläufer, 1935.

- I. Epstein, ed. Moses Maimonides 1135- 1204. London, 1935.

نشرات «دلالة الحائرين»

أول نشرة للنص العربي بحروف عبرية مع ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها سلومون مونك بعنوان: Le Guide des Egarés, 3 vols, Paris, 1856- 1866 وقد أعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٠ في باريس.

وترجمه إلى الانجليزية حديثاً مع مقدمة وتعليقات: شلوموننس Shlomo Pinés، بعنوان: The Guide of the perplexed. Chicago, 1963

ونشر النص العربي بحروف عربية (مع ترجمة للاقتباسات من العهد القديم) في استامبول سنة ١٩٧٣.

ما ورد في سفر الخروج (اصحاح ٣٣). وعلم الانسان هو في هذه الحدود. وأفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة. ومن شأنها ألا تدمر، بل هي بالأحرى تديم النظام الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية للكون. والله فعل محض، وعقل محض. ويأخذ عن الفارابي قوله إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل، والعقل، والمعقول في آن معاً.

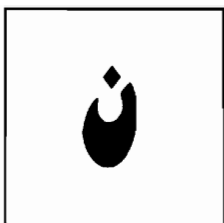
ويقرر ميمون أن العالم حادث وليس قديماً، لأن القول بقدم العالم من شأنه أن يدمر الأسس التي تقوم عليها الشريعة، مما يدل على أنه لم يكن عقلياً إلا في الحدود التي لا تتعارض مع صريح الشريعة الدينية.

والنبي لا بد أن تتوافر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة. فإذا ما وجدت هاتان القوتان واقترن بهما السلوك الصالح، كانت النبوة ظاهرة طبيعية، ولا يمكن حرمان صاحبها منها. والقدرة العقلية للنبي شبيهة، على الأقل في النوع، بالقدرة العقلية التي لدى الفلاسفة؛ وهي تمكن النبي من قبول الفيض الرباني من العقل الفعال، الذي يمكن من تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. والعقل الفعال هو آخر العقول العشرة؛ ومجال عمله هو عالم ما تحت فلك القمر.

مراجع

- H.A. Wolfson: Kalam Harvard Press, 1976.

- Salo Baron, ed: Essays in Maimonides. New York,





ناير

Jean Nabert

فيلسوف فرنسي معاصر

ولد في أيزو Izeaux [باقليم الروفينيه في جنوب شرقي فرنسا] سنة ١٨٨١ ، وتوفي في Lactudy (في اقليم بريتاني) سنة ١٩٦٠ . وكان أستاذاً في ليسيه سان لو Saint - lo سنة ١٩٠٨ ، و ليسيه برست Brest سنة ١٩١٠ ، و ليسيه متس Metz سنة ١٩١٩ ، و ليسيه هنري الرابع في باريس سنة ١٩٢٥ .

تأثر نابير بكنت من ناحية ، وببرجسون من ناحية أخرى . وتنبع فلسفته من التأمل في الشعور (الوعي) . وفي كتابه « التجربة الباطنة للحرية » (سنة ١٩٢٤) - التي كانت رسالته لنيل الدكتوراة نجد تأثير هاملان أيضاً . وفيها يقرر نابير أن التجربة الباطنة للحرية لا تقوم إلا على الشعور وحده . وليس هناك وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية ، في التجربة الباطنة ، ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية . والتجربة الباطنة للحرية ، وإن كانت تتركز في تاريخ فودي ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الانسانية - وإن كان ثمة تجربة باطنة للحرية ، فإنها تتأسس على واقع الفعل الذي يتخللها ويفسر أشكالها المختلفة . على كل حال ينبغي عدم قصر التجربة الباطنة للحرية على الشعور بحرية الإرادة . وإن كان الشعور بحرية الإرادة وهماً ، فإن الحرية لن تضار إلا في الحالة التي نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء indifférence بأن نقل إلى العلية ، التي تعطي الفعل ، الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر .

وفي كتابه « عناصر من أجل تكوين أخلاق » (سنة ١٩٤٣) يقرر « أنه ينبغي أن يكون من الممكن للشخص أن يريد القانون الأخلاقي ، وليس ثم بحث أهم من البحث عن الدوافع المحضة للأخلاقية ، ونقصد بذلك تعيين الإرادة بواسطة اهتمام مباشر بالقانون ، الذي هو بمثابة انجذاب محض بممارسه العقل على الذات . ولا شك في أن هذا الاهتمام ليس حسيّاً ؛ إنه يعبر عن العقل المباشر لامثال القانون في شعور الانسان . لكن من الحق أيضاً أن ما في هذا الدافع من جانب ذاتي هو الذي يجعل العقل ذا فاعلية ، ويجعله ينزل في إرادة واقعية » (ص ١٠٦ - ١٠٧) . والمطلوب في الأخلاق « أن نحصل من الطبيعة ، وفي الطبيعة ، ومع ميول الإنسان - على مشاركة في السعي لتحقيق غايات ليست من الطبيعة » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٧) . والعقل المحض لا يستطيع الحصول على هذه النتيجة : بل الشعور بالاشباع والرضا الناجمين عن فعل مطابق للمقتضيات العقلية والرغبة في بث المزيد من العقلية في حياة الإنسان - هما اللذان يهبان أنوار العقل الديناميكية المفتقر إليها . والقهر المنتظم الأعمى للميول « يجرمان الوجود شيئاً فشيئاً من كل قوة ، وكل عصارة ، برده الأخلاقية إلى الشعور بقانون لا يمكن بعد أن ندرك كيف يمكن أن يحب ويراد » (الكتاب نفسه ص ١٠٧ - ص ١٠٨) .

وهكذا يريد نابير أن يخفف من تشدد القانون الأخلاقي عند كنت - بواسطة العاطفة والإرادة والمحبة . فالقانون الأخلاقي يجب أن يحب ويراد ، إلى جانب توقيره والالتزام به .

كذلك يطالب نابير ألا تؤخذ الفضيلة لذاتها ، لأنها إن

الفلسفية بعنوان : « أعمال فلسفية » Philosophische Arbeiten .

كرّس ناتوروب حياته للمنهج النقدي الذي وضع أساسه كُنْتُ، وأراد أن يطبقه على المثالية العلمية والأخلاقية والجمالية والدينية . وتأثر بهرم كوهن وانحاه الى تحديد الكنتية . وسعى الى تحديد موقفه من كوهن وحركة الكنتية الجديدة بعامه . فرأى أن ما هو مهم في كنت هو اكتشافه للمنهج المثالي بوصفه أساساً نقدياً وتبريراً « للحقائق » الكبرى في العلم والأخلاق والفن والدين والمنطق . لكنه مع ذلك رأى أن في منهج كنت وفلسفته أموراً عديدة تحتاج الى تعديل أو إصلاح . كذلك لاحظ أن بعض آراء المدرسة الكنتية الجديدة في ماربورج تشابه مثالية فشته وهيجل، ولكنه أبرز فروقاً عميقة فيها بين هؤلاء .

ولما توفي كوهن في سنة ١٩١٨ أخذ في استعراض ما قام به كوهن من تفسيرات للمذهب كُنْتُ، وما أسهم به في الكنتية الجديدة، فرأى أن في مذهب كوهن فجوات وأموراً غير يقينية فيها يتصل بهل ينبغي توحيد العلم عند الجنود أو في القمة .

على أن الكتاب الرئيسي لناتوروب هو : « مذهب الصور عند أفلاطون ، مدخل الى المثالية » (سنة ١٩٠٢) . ففيه عرض متعمق مستقصى لنظرية المعرفة وللمشاكل الفلسفية عند اليونانيين ، مع بحث في نظريات المؤسسين المحدثين للعلم والفلسفة . وفيه يريد أن يحور تفسير نظرية أفلاطون في الصور - من التأويلات النفسانية والميتافيزيقية التي خاض فيها مفسرو أفلاطون منذ أيام أرسطو حتى الآن . ورأى أن « الصور » الأفلاطونية ليست أشياء ، ولا أموراً من عالم آخر ، بل هي قوانين ومناهج ، إنها الأساس المنطقي للعلم . وهكذا فسر أفلاطون تفسيراً كُتِباً ، أعني على ضوء مذهب كنت . وهذا أثار الكثير من الجدل والمناقشات ، فقام بالدفاع عن وجهة نظره هذه في محاضرة ألقاها في جامعة برلين .

وفي كتابه « الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة » (ليبنتسك ، سنة ١٩١٠) بحث عن الأسس المنطقية للعلوم ، وحاول رد الوقائع العلمية إلى الصيرورة .

وبعد الحرب العالمية الأولى ازداد اهتمامه بمسائل التربية والاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية . فأصدر في

صارت كذلك سرعان ما تنفذ ، لأن الأنا يتوقف حينئذ عن الشك في ذاته ، ويطلب له أن يستغرق نفسه في فكرة المزيد من القيمة . « إن الفضيلة ، إذا انفصلت عن الغايات التي تحمل القيم ، تصبح غير مكرثة لمادة الأخلاق ، وترد الواجب كله إلى نية في الفضيلة . ويميل طبيعي يرى الأنا ، وقد صار مهتماً بذاته ووجوده الخاص أكثر من اهتمامه بالقيمة الذاتية لأفعاله ، نقول : يرى الأنا أن أفعاله تصغر شيئاً فشيئاً من المعنى . . . ويلوح أنه لا شك في أن الاهتمام الموجه الى الفضائل وحدها بصرف الوعي عن النظر في الغايات ، التي هي شروط تحقيقها ، ويجفزه على اعتقاد أن هذه الغايات هي في الحقيقة غير مكرثة لها ، إذا ما قورنت بالفضائل التي تزودها فقط بالفرصة لكي تمارس . ولو كان على الفضائل أن تقلل أن تكون في خدمة الغايات وأن تفتى فيها ، إن صحّ هذا التعبير ، وأن تجرد هكذا من استقلالها الذاتي ، فذلك لأن هذه الغايات هي الترجمان الضروري للقيمة في العالم . واللحظة التي فيها يمكن الفضائل أن تدعي القيام بذاتها ستكون هي اللحظة التي تكون فيها الأخلاقية قد استنفدت مهمتها في هذه الدنيا » (الكتاب نفسه ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧) .

وله أخيراً كتاب بعنوان : « بحث في الشر » (سنة ١٩٥٥) يتناول البحث في الجانب غير القابل للتبرير في العالم وفي الحياة .

ناتوروب

Paul Natorp

فيلسوف ألماني من مؤسسي الكنتية الحديثة .

ولد في دسلدورف في ٢٤ يناير سنة ١٨٥٤ ، وتوفي في ماربورج في ١٧ أغسطس سنة ١٩٢٤ . تعلم في جامعات برلين ويون واشترسبورج . وعين مدرساً مساعداً في ماربورج سنة ١٨٨١ ، وأستاذاً مساعداً في سنة ١٨٨٥ ، وأستاذاً ذا كرسي سنة ١٨٩٢ حتى وفاته . وفي سنة ١٨٨٨ كان يدير تحرير مجلة « الكراسات الشهرية الفلسفية » Philosophische Monatshefte . ثم تولى نشر « محظوظات في الفلسفة التنظيمية » (سلسلة جديدة) في سنة ١٨٩٥ . واشترك مع هرمن كوهن في الاشراف على اصدار سلسلة من المؤلفات

ندونصل

Maurice Nédoncelle

مفكر ديني فرنسي .

ولد في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٠٥ ؛ وتوفي في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٧٦ في استراسبورج .

وكان أستاذاً للفلسفة في «كلية اللاهوت الكاثوليكي» بجامعة استراسبورج منذ سنة ١٩٤٥ .

وتقوم فلسفته على فكرة «الشخص» La personne . وقد عبّر عنها في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها في سنة ١٩٤٣ ، وعنوانها: «تبادل الشعور» Réciprocité des Consciences . وآخر كتبه بعنوان: «ما بين الذوات والانطولوجيا» Intersubjectivité et ontologie .

ونذكر من كتبه الأخرى:

- «الشخص الانساني والطبيعة»
- «نحو فلسفة في الحب والشخص»
- «الوعي واللوعوس»
- «استكشافات في النزعة الشخصية» .

راجع عنه مقالاً تأبينياً في مجلة Les Etudes philosophiques ، عدد يناير - مارس سنة ١٩٧٨ ص ١١٦ - ١٢٣ ، بقلم Jean Pucelle .

النفس

في تحديد معنى النفس، وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته .

وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدد النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهنا نشور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كلٌ منهما جوهر قائم بذاته، ويتمتعان معاً كجزئين من كل؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضوي (آلي)، وتبعاً لذلك فإنها الصورة والهيولى لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذا رأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه . وفي

التربية كتابه «تربية الزمالة» (برلين ، سنة ١٩٢٠) ، وفي الاجتماع كتابه : «الفرد والجماعة» (سنة ١٩٢١) ، وفي فلسفة التاريخ كتابه : «عصور الروح» (سنة ١٩١٨) ، وفي فلسفة السياسة كتابه : «المثالية الاجتماعية» (سنة ١٩٢٠) وفيه يدعو الى اشتراكية مثالية .

أهم مؤلفاته

- «نظرية المعرفة عند ديكارت»
- Descartes' Erkenntnis theorie , 1882
- «الدين في حدود الانسانية»
- Religion innerhalb der Grenzen der Humanität , 1894
- «التربية الاجتماعية»
- Sozial pädagogik , 1899
- «نظرية الصور عند أفلاطون»
- Platons Ideenlehre , 1903
- «الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة»
- Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften , 1910
- «الفلسفة : مشكلتها ومشاكلها»
- Philosophie , ihr Problem und ihre Probleme , 1911
- «علم النفس العام»
- Allgemeine Psychologie , Bd . I , 1912
- «الألماني ودولته»
- Der Deutsche und sein Staat , 1924

مراجع

- Die Philoso-hie der Gegenwart in selbstdarstellungen , Bd . I (1925)
- فيه يعرض مذهبه بنفسه
- H . Bellersen : Die Sozial padägodik Paul Natorps . Paderborn , 1928
- A . Buchenau : Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie . Langens alza , 1913 .
- Ernst Cassirer : « Paul Natrop » , in Kantstudien , v . 30 (1925) , pp . 273 - 298 .

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة «روح» والكلمة «نفس» - وجدنا أن «الروح» تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: ﴿وَأَيَّدَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (البقرة ٨٧، ٢٥٣)، ﴿وَكَلَّمْتَهُ الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحَ مِنْهُ﴾ (النساء ١٧١)؛ ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ (النحل ٢)، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الاسراء ٨٥)، ﴿يُلْقِي الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر ١٥)، ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (المعارج ٤)، ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ (النبا ٣٨) - ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الانسانية، بل على كيان إلهي ينزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوغوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة «نفس» تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الانسان، ومبدأ الحياة فيه - كما في الآيات: ﴿ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (البقرة ٢٨١)، ﴿لَا تَكَلِّفْ نَفْسٍ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ٢٣٣)، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة ٤٥)، ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (الأنعام ١٦٤)، ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تَجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (النحل ١١١)، ولهذا فإن النفس مائنة كما في الآيات: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (لقمان ٣٤)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت ٥٧).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية. وفي هذه الحالة يعنون بالروحية حين توصف بها النفس: اللامادية. فالروحية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية. فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصيتين أساسيتين هما: الروحية، والجوهرية؛ ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجوهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الموجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة.

هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تفتي بقضاء بدنها.

أما في الاتجاه الثاني، ويمثله أفلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن. وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحل فيه، وبعد انفكاك صلتها به. ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ: «نفس» سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منها من لغات صوتية مأخوذ من النفس، هبوب الريح. فالكلمة اليونانية $\Psi\chi\eta$ من الفعل $\Psi\chi\epsilon\omega$ (يتنفس، يهب)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية $\alpha\nu\epsilon\mu\omicron\varsigma$ (=ريح). وتقال في صيغة المذكر animus بمعنى مبدأ التفكير بوصفه أسمى من الـ anima التي هي مبدأ الحياة. والـ animus هو أيضاً مقرّ الوجدانات والشجاعة. وفي العربية «الروح» قريبة من «الريح».

وهذه التفرقة بين anima و animus قد بعثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفسي، وأطلق anima على العنصر المؤنث، و animus على العنصر المذكرفي النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona. وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع؛ ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد. وهكذا فإن الـ anima والـ animus يمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكتملة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المتنفسة هي الكائنات الحية، وهذا أظهر في اللغات الأوربية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد ميّز في اللغات الأوربية بين (F.) âme أو Seele (G.) وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ âme (Seele) هي مبدأ الحياة العضوية، وأن (Geist) esprit هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل. ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: «الـ âme هي âme من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث أن من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها. والتمييز بين anima و spiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا» (A. Mager، ذكره A. Marc في كتابه «علم النفس التأمل» ج ٢ ص ٢٦٤).

مراجع

- Maine de Biran: Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1823; in Oeuvres de Maine de Biran, ed. P. Tisserand, t. XIII, 1949.
- H. Bergson: Matière et mémoire, essai sur les rapports de l'esprit au corps, 1896.
- Hans Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Erg. Heft d. Kantstudien, 7; 1907, IV- 106 P.
- W. McDougall: Body and Mind. London, Methuen, 1911, XIX- 384 p.
- L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, 1903; 2. Aufl. 1913, X- 567 p.
- B. Russell: The analysis of Mind. London, Allen and Unwin, 1921, 310 p.
- John Laird: The Idea of the Soul. London, 1924, VIII- 192 p.
- C.D. Broad: The Mind and its place in Nature. London 1925, X- 674 p.
- L. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, III Bde, 1929- 1932.
- L. Lavelle: De l'âme humaine. Paris, Aubier, 1951, 558 p.

نلسون

Leonard Nelson

فيلسوف نقدي ألماني، ومؤسس مدرسة فريس الجديدة.

ولد في برلين في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢، وتوفي في جيتنجن في ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٢٧. دَرَس الفلسفة والرياضيات وصار مدرساً في جيتنجن سنة ١٩٠٩. وفي سنة ١٩١٩ صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن.

رأى نلسون في كتاب «نقد العقل المحض» لكانت بحثاً في المنهج، أهميته تقوم في الفحص النقدي عن قدرة العقل

على المعرفة. ولما كان الفيلسوف ياكوب فريدرش فريس (١٧٧٣- ١٨٤٣) هو أكثر من اهتم بإيضاح منهج كانت النقدي، فقد انكبّ نلسون على دراسة مؤلفات فريس. وقد جعل من فريس موضوعاً لرسالة للحصول على الدكتوراه. ثم أنشأ بعد ذلك «جمعية ياكوب فريدرش فريس» وهدفها تنمية الفلسفة النقدية. وفي الفترة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩١٨ كان ينشر «السلسلة الجديدة لأبحاث مدرسة فريس».

وقد دافع نلسون عن «نقد العقل المحض» ضد اساءة تفسيره من جانبي نزعتين: النزعة المتعالية transcendentalism والنزعة النفسانية. فأخذ على الأولى أنها تضحي بالجانب المنهجي في نقد العقل، وأخذ على النزعة النفسانية اخفاقها في إدراك طابع المسائل الفلسفية وحلها، وهي مستقلة عن التصورات النفسانية. وقرر هو أن مهمة نقد العقل هي بيان ترابط الأفكار في عملية المعرفة وبيان المعايير التي بموجبها تطبق هذه الأفكار بواسطة تحليل التطورات العينية في المعرفة وإرجاع هذه الأفكار المترابطة إلى أصولها في مكانة المعرفة بواسطة النظرية النفسانية. إنه ليس من مهمة العقل إثبات الصديق الموضوعي للمبادئ التي يعبر بواسطتها عن هذه المعايير. وهذه المبادئ ذات طابع فلسفي أكثر منه نفسانياً.

وطبق نلسون منهجه النقدي في ميادين أخرى: في الأخلاق، والسياسة، والتربية وفلسفة القانون

أهم مؤلفاته

- Ueber das sogenannte Erkenntnis problem, 1908.
- Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914.
- Die Rechtswissenschaft ohne Recht, 1917.
- Die neue Reformation, 2 Bde, 1918.
- Volesungen über die Grundlagen der Ethik, 3 Bde, Leipzig 1917- 32.
- Spuk, Einweihung in das Geheimnis der wahrsagerkunst Oswald Spenglers, Leipzig, 1921.

مراجع

- Minna Specht und W. Eichler: Leonard Nelson zum Gedächtnis. Frankfurt, 1953.
- A. Kronfeld, in Abh. der Friessche Schule, N.F. 5 (1930), mit Bibliographie.

نيتشه

Friedrich Nietzsche

فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، ومن أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

لوحة حياته

عهد الطلب:

١٨٤٤/١٠/١٥ : ولد في ريكن (بالقرب من لُتسين) مقاطعة سكسونيا ابناً لأحد القساوسة.

١٨٤٩ : توفي والده القس كارل لدفع نيتشه

١٨٥٠ : انتقال الأسرة إلى ناومبرج

١٨٥٨-١٨٦٤ : دخل مدرسة الشوليفورتا بالقرب من ناومبرج في أكتوبر سنة ١٨٥٨، وظل بها حتى ١٨٦٤/٩/٧.

١٨٦٠-١٨٦٣ : دخوله في الجمعية الأدبية : «جرمانية»

١٨٦٤-١٨٦٥ : كان طالباً بجامعة بون (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت) وتلميذاً لرتشل ويان.

١٨٦٥-١٨٦٧ : في جامعة ليبتيغ (أربعة فصول دراسية في الفيلولوجيا)، وكان فيها تلميذاً لرتشل؛ وفي سنة ١٨٦٦ بدأت صلات الصداقة بينه وبين رود.

١٨٦٧-١٨٦٨ : قضى مدة الخدمة العسكرية في ناومبرج.

١٨٦٨-١٨٦٩ : لبيتيج. وفي خريف سنة ١٨٦٨ تعرف إلى رتشد فجنر في لبيتيج.

عهد الأستاذية:

١٨٦٩-١٨٧٩ : صار أستاذاً مساعداً للفيلولوجيا القديمة في جامعة بازل في فبراير سنة ١٨٦٩ قبل حصوله على الدكتوراه.

١٨٦٩ : صداقته مع يعقوب بوركهوت؛ وفي ٢٨ مايو ألقى درس الافتتاح عن «هوميروس والفيلولوجيا القديمة».

١٨٦٩-١٨٧٢ : زيارته لُفجنر في تريشن بالقرب من لوتسرن؛ وفي مارس سنة ١٨٧٠ صار أستاذاً.

من أغسطس إلى أكتوبر ١٨٧٠ : مَرُض متطوع في

حرب السبعين؛ وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلى أوفربك.

١٨٧٢ : حضر حفلة وضع الحجر التأسيسي لمسرح بايروت في مايو.

١٨٧٥ : تعرفه إلى كيزلتس (بيتر جاست).

١٨٧٦ : أقيمت الحفلات الموسيقية الأولى في بايروت. وتعرف إلى زيه.

١٨٧٦-١٨٧٧ : سنة إجازة. وفي سورته عرف ملفيدا فون ميزنوج. آخر حديث له مع فُجنر.

١٨٧٨ : نهاية العلاقات بين فُجنر ونيتشه. في يناير: أوبرا «برسيفال» إلى نيتشه؛ في مايو أرسل «انساني، انساني جداً» إلى فُجنر.

١٨٧٩ : استقالته من التدريس بسبب المرض، وقضى الشتاء في سورته مع ريه وملفيدا.

عهد التنقل:

١٨٧٩-١٨٨٩ : صار أستاذاً على المعاش، ينتقل شاردأ؛ ومن سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ كان يقضي الشتاء في نيس والصف في سلزمباريا، وفي الربيع والخريف ينتقل بين عدة أماكن منها البندقية التي كانت أحب البلاد إليه. وفي سنة ١٨٨٨ أقام في تورينو.

١٨٧٩ : في فيزن، وسان موريس، وناومبرج؛ وأصيب بمرض خطير؛ وترك كرسي الأستاذية في بازل.

١٨٨٠ : في ناومبرج، وريشا، والبندقية، ومارينباد، وناومبرج، واستريزا، وجنوة.

١٨٨١ : في جنوة، وريكواردو، وسلزمباريا، وجنوة (وفيها يسمع أوبرا «كارمن» لبيزيه).

١٨٨٢ : في جنوة، ومينا، وروما، ولوتسرن، وبازل، وناومبرج، وتاونسبرج، وناومبرج مرة أخرى، وليبيتيج، وريلو. وفي مارس سافر إلى صقلية ومن أبريل حتى نوفمبر سنة ١٨٨٢ : كانت صلاته مع لو سالوميه.

١٨٨٣ : في ريلو، وجنوة، ونيس التي قضى بها أول شتاء له فيها، وفي ١٣ فبراير سنة ١٨٨٣ توفي فُجنر.

واعتقد أن في وسعه أن يضمن، على نحو إجمالي، تاريخ الإنسانية الأوروبية. وفي مقابل ذلك نجد نيتشه يقابل الماضي برفض قاطع ودون تحفظ؛ أنه يرفض كل منقول ويدعو إلى تحول جذري. ومع نيتشه يصل الإنسان الأوروبي إلى تقاطع طرق. وهيجل ونيتشه هما معاً الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه ويتأمل في كل ماضي الغرب ابتغاء تقدير قيمته. وكلاهما يقف عن قصد في دائرة المفكرين الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود إلى الأصول، وكلاهما هيرقليطي النزعة. والعلاقة بين هيجل ونيتشه هي العلاقة بين «نعم» تقبل كل شيء و«لا» تعارض في كل شيء. وهيجل يفلح في القيام بعمل تصوري هائل وذلك بإعادة التفكير في كل أطوار الفهم الإنساني للوجود وتكميلها، وبالجمع بين كل الموضوعات المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا، جمعها في وحدة عليا من مذهبه، وباقتياد هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة. أما في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ نفسه ليس إلا التاريخ الطويل جداً لغلطة، وهو يحاربه بحماسة لا اعتدال فيها ويجدل عنيف، وهو في كراهيته الغاضبة ومرارته الساخرة شديد الاتهام وسوء الظن. إنه يتجلى لنا مليئاً بالعقل، لكنه أيضاً مسلح بكل ألوان المكر والدهاء المستورة التي هي من شيمة كاتب الرسائل الهجومية. ومن أجل نضاله، يستخدم كل الأسلحة التي تحت تصرفه: تحليله النفسي الدقيق، سحرته اللاذعة، حماسه، وخصوصاً أسلوبه. وهو في هذا يذل ذاته كلها، لكنه لا يحرص على تدمير الميتافيزيقا بطريقة تصورية. فهو لا يحطم مستعينا بوسائل الفكر المجرد للوجود؛ إنه يرفض التصور concept، ويناضل ضد النزعة العقلية، وضد انتهاك الفكر للواقع. ونيتشه يحارب الماضي على جبهة واسعة. إنه يناضل ليس فقط ضد المنقول tradition الفلسفي، بل وأيضاً ضد الدين وضد الأخلاق التقليديين. ونضاله يتخذ شكل نقد واسع للحضارة، وهذا أمر بالغ الأهمية (اوبين فنك: «فلسفة نيتشه»، ترجمة فرنسية، ص ٩-١٠، باريس سنة ١٩٦٥).

ذلك أن نيتشه رأى أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولنبداً بالأخلاق.

تحطيم أصنام الأخلاق.

١٨٨٤: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وتسوريش، ومونتونا، ونيس مرة أخرى.

وفي أغسطس زاره هينرش فون اشتين في سلزماريا؛ وفي سبتمبر التقى بالشاعر كلر.

١٨٨٥: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وناومبرج، وليبتسج، ونيس.

١٨٨٦: في نيس والبندقية، وليبتسج، (آخر مقابلة له مع ارثون روده) وسلزماريا، وروتا، ونيس.

١٨٨٧: في نيس، وكانو بيو، وتسوريش، وكور، وسلزماريا، والبندقية، ونيس.

١٨٨٨: في نيس، وتورينو، وسلزماريا، وتورينو-محاضرات برندس عن نيتشه في جامعة كونيهاجن بعنوان: «الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه»

١٨٨٩: تورينو

وفي يناير أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل وينا.

١٨٩٠: في ناومبرج عند أمه.

١٨٩٧: وفاة أمه وعناية اخته في فيمار.

١٩٠٠: وتوفي نيتشه في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار.

فلسفته

«فريدريش نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهيب على الطريق - الذي حدده تراث الأوائل وألغا عام من المسيحية - الطريق الذي سلكه الإنسان الأوروبي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضل طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الورا، عودة تعني رفض كل ما كان يعدّ حتى الآن «مقدساً»، و«خيراً»، و«حقاً». واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين، وللأخلاق، وللعلم وللأخلاق. لقد حاول هيجل محاولة جبارة هي فهم كل تاريخ العقل على أنه تطور كل مراحل أعياد التفكير فيها وينبغي تقويم كل مرحلة منها وفقاً لقانونها الخاص بها.

إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها الممتازين من الانسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاها والطبقات المنحطة فيها.

قال نيتشه: «في أثناء رحلتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لا زالت تسوده حتى اليوم، لاحظت وجود عدة صفات معينة بدت مقرونة بعضها ببعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إنني استطعت أن أكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً: فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به: إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والفخوريين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع».

إذن ترجع الأخلاق في مجموعها إلى طابعتين أو صنفين رئيسيين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

ذلك لأن الحضارات الكبرى نشأت في البدء بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء، تذرع الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهادي، مغيرة على كل الأراضي التي غمّرها. وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية، والجرمانية.

فإذا مرّت هذه الطائفة بشعب من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطتها، واحتقرته وباعدت ما بينها وبينه من مسافات، مكوّنة طبقة خاصة متميزة من الطبقة المسودة والرعية. واخترعت لنفسها شريعة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. «فالأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحية زاهرة، وتراها تعني بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرّة مسرورة».

أما تحديد القيم الأخلاقية عند الرجل من أبناء هذه الطبقة فمتصل بطبيعته وأطامعه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أخط من مركزه.

فهو يسمى «الجيد» من بين الناس من هو قرينه ومساويه في القوة والكمال؛ ويسمى «الرديء» من هو أخط

وللقيام بهذه المهمة يتخذ نيتشه منهجاً للبحث خاصاً. فالمنهج الخاص بالبحث في الأخلاق له ثلاث خطوات: الأولى هي أن نصنّف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب؛ ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلينا أن نفسير الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحدّد أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها. ثم تلي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أي الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمو بطبيعتها.

والخطوة الأولى قد قام بها الأخلاقيون الانجليز من قبل، أمثال استيورت ملّ واسبنسر ولوك وويلور. وهؤلاء عرفهم نيتشه ودان لهم بالكثير من الملاحظات في هذا الباب. لكنهم لم يستطيعوا أن يخطوا الخطوتين التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوهم.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المنهج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً عدة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يميّزه، وأن هذا الطابع الخاص إنما نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يخلقها أناس مختلفون. واختلاف الأخلاق عند الناس يدل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الإنسان إلى النوع الانساني في ذاته «وإنما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس إلخ، شعوب تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حدّاً فاصلاً».

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، ومختلف باختلاف الناس. وله دوافع عدّة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه.

وهنا يحتمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الانسانية، مبنياً - في تحليل دقيق - البناء التي منها استقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القويّة معاً التي تصدر عنها، فاضحاً الأوهام التي وقعت الانسانية في أحابيلها حتى الآن، والتي أوقعت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحطة. وانتهى من هذا

فإن صورة الرجل الخير عند الآخرين، عند هؤلاء العبيد والمسودين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية. وبينما تزداد الأرستقراطيين يُقبلون على الحياة، يريدون أن يعملوا بها ويجعلوها خصبة مليئة، تجد العبيد يعزفون عن الحياة ويشاءون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء يخيف أمامهم، فالسود لا يثق، ويركن إلى الشك دائماً. وبينما كان الأرستقراطي يفرق بين «الجيد» و«الردي»، ترى العبد والمسود يفرق بين «الخير» و«الشرير». ومن هو الشرير في نظره؟ الشرير هو بالطبع هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأرستقراطي القوي السيد المسيطر. فالشر في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي امتاز بها الأرستقراطي وكانت سر تفوقه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأرستقراطي، تجد السود لا يستطيع أن يكون صريحاً، بسبب جنه وضعفه، فيلجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة. والنفاق أظهر طبائعه.

لكن السود لا يستطيع أن يسمي هذه الصفات، التي يجلبها ويرى فيها الخير، بأسمائها الحقيقية، وإنما يقلب القيم ويسميها بعكس ما هي عليه في الواقع: فيسمي العجز: «إحساناً وطيبة»؛ ويسمي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل: «صبراً»، وبعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه: «رحمة». ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية: «تواضعاً»! وهكذا، وهكذا، تجد يدير القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها قياً تدل على الضعف والذلة والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المفترس القوي التي يتميز بها الأرستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم «العليا» في نظره، بما لدى الأرستقراطي من قيم «شريرة»، فيقول: إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والحقراء هم وحدهم الصالحون. وهؤلاء الذين يتألمون ويتعذبون، هؤلاء المرضى المعوزون المشوهون هم وحدهم أيضاً الطيبون الأبرار الذين باركهم الله، وهم وحدهم الذين سيحفظون بالنعيم. أما أنتم، معشر النبلاء الأقباء، فأنتم الأشرار، القساة؟ أنتم الطغامعون، النهمون؟ أنتم الفجار، وستظلون أبد الأبديين ملعونين قد يؤتم بغضب من الله.

منه مكانة ومن يخضع له. ومن هنا فإن أحكام الخير والشر، وكل القيم الأخلاقية، تقع على الأفراد، لا على الأفعال الذين يأتونها.

وهذا الأرستقراطي محب للغزو، معتز بقوته، قاس على نفسه وعلى الآخرين. يحتقر الرحمة ويشتم من الضعف والضعف وجميع أنواع الاستخذاء. وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق وملق. ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول، والمساومة، والمداينة.

لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوته غزيرة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون.

ولا يحفل بالحياة ولا بنعيمها، ولا بالطمأنينة والسلام؛ إنه يجد النعيم في الانتصار والقوة والتحطيم، ويشعر بسرور عميق وهو يعدب الآخرين. وما يقدم إليه من شر يقابله بالمثل، بل بأضعافه. وهو يقدر التقاليد والماضي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. لهذا فهو يوقر أجداده، ويقدم لأرواحهم القرائين. ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا آلهة التي يعبدونها. وفي عبادتهم يقدر صفاته النبيلة هو نفسه، ويجعلهم رمزاً لكل الفضائل التي يتحل بها الأرستقراطي.

ولما كانت هذه الطائفة هي الأقلية دائماً، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تعنى بالترتية، وبكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

لكن، هل يرضى المسودون والرعية عن هذه الحالة التي وضعهم فيها الأرستقراطيون؟ كلا، بل يحاولون أن يثوروا عليها ويتحرروا منها. ولما كانوا ضعافاً، لا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأرستقراطيين بالمثل، فإنهم يخلعون قياً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الأرستقراطيون: فيعدون شراً ما يراه هؤلاء خيراً، والعكس بالعكس. فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الأرستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفض بالقوة، ويحتقر التواضع والجبن، ولا يعرف الرحمة والتلطف -

يجب نيتشه: «إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح «الذحل» نفسه خالفاً، يلد القيم. هذا الذحل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حرموا من المقدرة على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الإيجابي، فلا يجدون عوضاً إلا في انتقام وهمي. فبينما تنشأ كل أخلاق استقرائية عن توكيد لذاتها وقول «نعم!» لنفسها يسوده شعور بالانتصار، تجد أخلاق العبيد تبدأ بأن تقول «لا!» لكل ما لا يكون جزءاً منها وكل ما «يخالفها»، وكل ما هو «ليس إياها». و«لا» هذه هي عملها الإيجابي الخالق. وهذا القلب في النظرة التي تصنع القيم - تلك النظرة الموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي، بدل أن تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية - هو من خصائص «الذحل»: فأخلاق العبيد في حاجة دائمة وقبل كل شيء إلى عالم خارجي مضاد لها، كي تنشأ وتقوم..»

ولكي يبرروا شرعة قيمهم الجديدة اخترعوا شيئين هما: أولاً: وجود ذات وحقيقة منفصلة عن الجسم، ولها كيانه الخاص، ويسمونها «الروح». وثانياً: القول بحرية الإرادة، وأن الإنسان يستطيع أن يخرج عن طبيعته وجوهره ويصبح عكسها تماماً. فعن طريق هذين الاختراعين تمكن الضعفاء والمضطهدون، من كل الأنواع، تمكنوا من أن يخدعوا أنفسهم، ثم غيرهم من بعد، فيزعّموا أن الضعف بإرادتهم واختيارهم وليس مفروضاً عليهم، وأن هذا الفعل أو ذاك، مما يضطّره إلى العجز، ميزة وفضيلة. وضاعف مخترعو هاتين الويسيلتين إيمان الناس بهما عن طريق الملحقات التي بنيت عليها أو بالأحرى والأصرح بنا عليها: مثل فكرة العقاب والثواب، والزهد، والتبتل إلخ.

تلك إذن ثورة العبيد، وقلبهم للقيم الاستقرائية، وسيطرتهم بقيمهم الجديدة على القيم النبيلة؛ وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرّ عصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل منها السيادة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: «جيد وودي» من ناحية، و«خير وشرير» من ناحية أخرى.

ويرى نيتشه أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق. فهم الذين تجاسروا على قلب معادلة قيم السادة: خير = نبيل = قوي = جميل = سعيد = محبوب من الله - إلى معادلة قيم العبيد: خير = وضعيف = مشوه = بائس = مملؤ بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه الذحل في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد العنيف الدفين على الأقوياء الأرستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلباً إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيماً أخلاقية.

وهنا يكشف نيتشه ينبوعاً فياضاً استقت منه الأخلاق السائدة حتى اليوم ما لديها من قيم، ويسمّي هذا ينبوع باسم «الذحل» Ressentiment، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، ولم يستطع أن يردها ويتشفى من قديمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراها بتذكرها من بعد، ويُحترها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور؛ ويضاعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغظ بعضه بعضاً، ويغلي في نفس صاحبه غليان الماء من تحته نار قوية وهو مغلق عليه في برّجل، فيحاول أن يجمد مصرفاً له في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بالمثل. فليجأ إلى طرق خفية غير مباشرة، يرد بواسطتها على الإساءة الأولى التي تلقاها ولم يستطع الإجابة عنها في الحال.

إن السادة يحترقون العبيد ويهقونهم، ويجدون كل شيء مباحاً بإزائهم: من تنكيل بهم وتعذيب وقسوة، واعتداء على كرامتهم، وخط من مركزهم. ويعدّونهم ميداناً واسعاً لإبراز حب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القوي بفيض قوتهم. فالطابع السائد إذن في سلوكهم بإزائهم هو الاحتقار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد، بإزاء هذه الإهانات القاسية والإساءات المتوالية، شعور «الذحل»: فهم، من جهة، لا يستطيعون أن يسكتوا عنها لأن الطابع الرئيسي في خلق الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكبتها في نفسه فلا بد أن يظهرها حين تتاح لها الفرصة للظهور. ومما بدورها يدفعان الإنسان دفعا قوياً إلى تهتة هذه الفرص وإعداد الظروف الملائمة كي تنتج آثارها. وهو، من جهة أخرى، لا يقدر على أن يرد الفعل رداً سريعاً، ولا أن يجيب عن هذه الإساءات وتلك الإهانات في الحال، بسبب شعوره بعجزه. ومن هنا يكتنم عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يهدموا الأخلاق النبيلة ويهددوا القيم الأرستقراطية، وليثأروا لأنفسهم مما احتملوه؟

مقصود: فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلّة، الغائية إلخ.) ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية» (قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع)، فقال إن الذاتية (الهوية) شرط في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية، إنها مظهران لقانون واحد: أحدهما إيجابي (الهوية)، والآخر سلبي (التناقض).

٢ - وقال ثانياً إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، وهو خطر، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الإنسان «لأن عدم معقولة شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء»، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتناقى مع المعرفة العقلية.. كما أن العقل خطر، لأنه يدّعي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، إذن لما استطاع الناس أن يحبوا طويلاً. يقول نيتشه: «لو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أعني على أساس «أفكارها» و«علمها»، إذن لكان قد قضي عليها منذ زمن طويل». ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، مما لا يكفي مطلقاً للواء بمقتضيات الحياة كلها.. والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد، وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال إذن للتحدث عن «العقل» بصيغة الإطلاق والعموم.

٣ - كذلك ينكر نيتشه ثالثاً ذلك الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة. «إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان».

ولهذه الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق: على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة، والذين تصوروا العقل على النحو الذي بيّناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى، لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فاللغنى واحد) تستطيع أن تجعل المرء خيراً: فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال

اضطهاد من سادوه منذ زوال دولتهم القديمة: فلما تجمع هذا الذحل ووصل إلى أقصى درجات غليانه، ثار على قيم سادته من الرومان. فكان بين اليهود والرومان كفاح قاس، بلغ أعنف صوره في المسيحية التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية: فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بطرس والقديس بولس. فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حملت المسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيمتها الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد. فسادت القيم المسيحية في أوروبا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. ولكن النضال ضدها استمر مع ذلك ولم يهدأ. ففي عصر النهضة الأوربية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة: قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أتت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد الأخلاقية.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعبية مبعثها الذحل الألماني والانجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصاراً حاسماً هائلاً عن طريق الثورة الفرنسية: حينئذ وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين والسادة، وهي الطبقة التي عاشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، صريعة للغرائز الشعبية المليئة بالذحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفراً صاخباً لقيم العبيد. «ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصخب، شيء هائل جداً لم يكن متوقّعاً مطلقاً: إذ قام المثل الأعلى القديم على قدميه في جلال وجسارة أمام أعين الإنسانية وضميرها... إذ ظهر نابليون كآخِر إشارة إلى الطريق الآخر (طريق قيم السادة)... ولكن نابليون سقط سريعاً، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوروبا».

أصنام الفلسفة

وبعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة. فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث:

١ - فقال أولاً إن المنطق، وهو ابن العقل البكر، وهم

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلاه فلسفة اضمحلل.

وبعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر - وهو العقل - بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كنت.

إرادة القوة

وكان على نيتشه بعد هذا التحطيم للقيم السائدة في الأخلاق والفلسفة أن يقدم شرعة القيم الجديدة التي يؤمن بها:

«ما الخير؟ كل ما يعلو، في الانسان، بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها.»
«ما الشر؟ كل ما يصدر عن الضعف.»
«ما السعادة؟ الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، - وبأن مقاومة ما قد قُضي عليها.»

لا رضى، بل قوة أكثر فأكثر؛ لا سلام مطلقاً؛ بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة...

الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادئ حننا للإنسانية. ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

أي الرذائل أشد ضرراً؟ - الشفقة على الضعفاء العاجزين.

تلك شرعة القيم الجديدة التي أعلنها نيتشه. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة، لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود.

فليس الوجود إلا «الحياة»؛

وليست الحياة إلا «إرادة»؛

وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة».

وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود. وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود «تعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل والضرورة».

ذلك لأن الحياة «تقويم»، ولكي يحيا الانسان لا بد له من أن يضع قيماً. وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً.

إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء. وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء وفي المزيد من الاقتناء، فلأنها محتاجة إلى شيء آخر خلافاً وخارجها كي تتحقق. فكان الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال.

إلا أن الحياة لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها. فالحياة لا بد أن تنتصر على نفسها، بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت. «لا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع النشأة من جديد...» فالتطور: بأن يلبس المرء مئات الأرواح، هذا هو حياتك، وهذا ما قدّر عليك.

ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة» أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وإخضاع.

ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، «فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها». ولما كانت المقاومة صدىً ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فإنها تستلزم، بالضرورة، الألم. فكان إرادة القوة، أي الحياة والألم لا ينفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة.

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة: فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة. وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة. «إن القيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الانسان أن يحصله ويستولي عليه». ولكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كقيمتها.

وأيان نشئت في كل مرافق الحياة ومظاهر الوجود، فلن نجد غير إرادة القوة. فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهرى في الجماعة والدولة.

لكن من الضعيف، ومن القوي؟

الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي، العديم الوحدة، أما القوي فهو الذي «نتجه فيه كل القوى

للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: «كل شيء يغدو، وكل شيء يعود؛ وإلى الأبد تدور عجلة الوجود. كل شيء يبدي، وكل شيء يحيا من جديد، وإلى الأبد تسير سنة الوجود. وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل: «فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات لا نهائية. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط؛ وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستلوها. أيها الإنسان! إنك، كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً.»

ونظرية العود الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلصها من الحاجز الذي كان يحّد منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. ذلك لأنه لما كان الماضي هو أيضاً المستقبل، فإن النفس حرة فيها خُلِقَ وفيها لم يُخلَق. ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استعباد للزمان. إن الآن ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته.

الإنسان الأعلى

إن الغاية من القيم التي نضعها للانسانية ليست أن نوَقِّرَ لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات الهينة النافهة - فهذه أمور لا تستحق أن تُطلب غاية، لأنها كلها تتحدث عن اللذة والالم وهما شيان ثانويان، لا أوليان، وتابعان، لا أصليان. وإنما ينبغي على القيم التي نضعها أن تعمل على السمو بمستوى الانسانية، والارتقاء بها في سلم العلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول: من الانسانية، وإنما نحن هم فوق الانسانية. فالإنسان الحالي، أو الإنسان عامة، لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته هي في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز. ولهذا يقول زرادشت، لسان حال نيتشه، مخاطباً الشعب المتجمع:

«إني أدعوكم بدعوة «الإنسان الأعلى»، فإن الإنسان شيء يجب أن يُعلي عليه. فماذا عملتم من أجل العلاء عليه؟ كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها: فهل تريدون أنتم أن تكونوا جُزْراً لهذا المد العظيم، وتفضّلون

متوترة نحو غاية واحدة، وتتضاغط دون صعوبة على شكل «نير»، أي أن قواه كلها مرهفة وموجهة إلى غاية واحدة، مكوّنة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفعه دفعا.

الضعيف هو رجل التساهل والتوسط والمساومة. أما القوي فهو من «يمثل الطابع المضاد للموجود الكائن أقوى تمثيل».

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء؛ أما القوي فيحول الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثله ويجعله جزءاً من قدره. ولهذا فإن الضعيف يهول في الإغراء تهويلاً شديداً ويصبح سلبياً بإزائه، لا يستطيع أن يرد فعله، ولا أن يحول دون سيطرته عليه. ولكن القوي يقابله برد فعل شديد، لا ليعبده ويتجنبه، بل ليسوده ويخضعه لذاته، وتراه يقول: «ما لا يقتلني يزدني قوة»، أي أنه يقبل على أكبر الأشياء خطراً وينشد أعظم المخاطر، طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه؛ فإلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، يظل يطلبها ويقبل عليها. وهو بهذا يزداد قوة، لأن إرادة القوة قد اصطدمت بأكبر مقاومة وشعرت بأعظم انتصار.

وحياة الضعيف فقيرة جوفاء؛ أما حياة القوي فخضبة، كلها فيض وثرء. وكلاهما يتألم: الضعيف يتألم من العوز والإملاق، والقوي يتألم من الإفراط في الثروة والفيضان.

الضعيف يريد السلام، والوفاق، والحرية، والمساواة؛ يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء. أما القوي فيفضل المشكلات والهائل من الأشياء. الواحد منها لا يريد أن يخاطر بشيء، بينما الآخر (القوي) يريد المخاطرة بكل شيء.

وتبعاً لمبدأ القوة ينبغي تقويم المعارف الانسانية؛ فبمقدار ما تعلق بالشعور بالقوة تكون درجة «الحرية» فيها؛ وبمقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة من أجل تشكيل الأشياء بحسب إرادتنا، تكون قيمتها.

العود الأبدي

الوجود تغير وحيوية. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه نيتشه باسم «السنة الكبرى للصيرورة»، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة كما تبدأ دورة جديدة. وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي من جديد. وهكذا زمان الوجود: مقسّم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرر تام

الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الانسانية؟!

ما القرد بالنسبة إلى الانسان؟ أضحوكة وعارٌ مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الانسان بالنسبة إلى الانسان الأعلى: أضحوكة وعاراً مؤلماً. . .

إن الانسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ولكن الانسان الأعلى معنى الأرض. . .

الحق أن الانسان نهر نجس. ولا بد للمرء أن يكون محيطاً كي يستطيع أن يضمّ في جوفه نهراً نجساً، دون أن يتدنّس.

فأنا أدعوكم بدعوة الانسان الأعلى: فإنه هذا المحيط. . .

فالغاية من الانسانية إذاً هي خلق هذا الانسان الأعلى. ومن أجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع، مهينة لظهوره.

وأول ما يهد لوضع هذه القيم أن يكون الانسان حرّاً قد حطم كل القيود، وبدد كل هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية، ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يخلق تحليفاً حرّاً، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء.

فيذا تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده. لكن هذه الحرية ليس معناها السير على الهوى، وإنما الحرية معناها أن لا يأبه الانسان للعناء والقسوة والحرمان، بل والحياة نفسها؛ وأن تكون لغرائز الرجولة والنضال وحب الظفر السيادة على الغرائز الأخرى، مثل غريزة السعادة.

ومن أجل هذا يريد أن يحيا حياة الخطر، ولا بد له في كل حين أن يحيط به الخطر من كل جانب: فإذا لم يأت الخطر إليه، فليقتدم هو من تلقاء نفسه ليواجهه. وإذا لم يجده مائلاً فيما حوالبه، فليخلق خلقاً. فهو يسير على هذه القاعدة السامية المثلثة حكمة وقداسة وهي:

«كي تنجي من الوجود أسمى ما فيه، عثّ في خطر!»

مؤلفاته

١٨٥٨ - ١٨٦٨: «مؤلفات الشباب» Jugendschriften (نشرت بعد وفاته).

١٨٦٦ - ١٨٧٧: «أبحاث فيلولوجية» Philologica

١٨٦٩ - ١٨٧٢: «مؤلفاته عن اليونان» (نشرت في ج ٩ من مجموع مؤلفاته) «حول مستقبل منشآتنا التعليمية» Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (نشرت بعد وفاته)

١٨٧٠ - ١٨٧١: «نشأة المأساة عن روح الموسيقى»

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (أول ما ظهر سنة ١٨٧٢)

١٨٧٢ - ١٨٧٥: «الفلسفة في عصر المأساة عند

اليونان».

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٣: «تأملات في غير الأوان»، ج ١: «دافيد

اشتروس»

Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss (أول ما ظهر في أغسطس سنة ١٨٧٣).

١٨٧٢ - ١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ج ٢:

«فوائد التاريخ للحياة ومضاره»

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (أول ما ظهر في فبراير سنة ١٨٧٤).

١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ج ٣: «شوبنهاور

المربي» Schopenhauer als Erzieher (ظهر سنة ١٨٧٤).

١٨٧٥: «نحن الفيلولوجيين» Wir Philologen (نشر

بعد وفاته).

١٨٧٥ - ١٨٧٦: «تأملات في غير الأوان»، ج ٤:

«رتشرد فاجر في بايرويت» Richard Wagner in Bayreuth (ظهر سنة ١٨٧٦).

١٨٧٥ - ١٨٨١: المجلد الحادي عشر من مؤلفاته: من

عهد «انساني، انساني جداً» و«الفجر».

١٨٧٦ - ١٨٧٨: «انساني، انساني جداً» Mens-

chliches. Allzumenschliches (ظهر في مايو سنة ١٨٧٨).

١٨٧٨ - ١٨٧٩: «أمشاج من الآراء والأمثال» Ver-

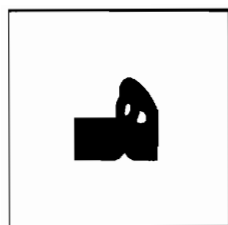
Vermischte Meinungen und Sprüche (ظهر في مارس سنة ١٨٧٩).

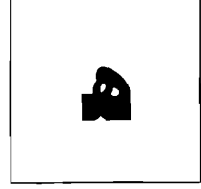
١٨٨٨ : « قضية فجنر » Der Fall Wagner (نشر سنة ١٨٨٨). « شفق الآلهة » Götzendämmerung (نشر في يناير ١٨٨٩) « عدو المسيح » Der Antichrist (نشر سنة ١٩٠٢) « نيتشه ضد فجنر » Nietzsche contra Wagner (نشر سنة ١٩٠١) « هذا هو الإنسان » Ecce homo (نشر سنة ١٩٠٨).
١٨٨٤ وما يليها: « مدائح ديونيزوس » Dionysosdithyramben

مراجع

عبد الرحمن بدوي: نيتشه. ط ١ القاهرة سنة ١٩٣٩؛ ط ٥، الكويت، سنة ١٩٧٥.
- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée, 6 vols, Paris, 1920- 31.
- Lou Andreas- Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, 1894.
- Alfred Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, 3 Aufl. 1937.
- Ernst Bertram: Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1929.
- Martin Heidegger: Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen, 1961.
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. stuttgart, 1960.
- Karl Jaspers: Nietzsche. München, 1936.
- R. Lombardi: Nietzsche. Roma, 1945.
- Richard Ochler: Nietzsches Philosophisches Werden. München, 1926.
- Alois Rühl: Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 193.

١٨٧٩ : « الرحالة وظله » Der Wanderer und sein Schatten (ظهر في ديسمبر سنة ١٨٧٩).
١٨٨١- ١٨٨٦ : المجلد الثاني عشر من مجموع مؤلفاته: من عهد «العلم المسرور» و«زرادشت» (نشر بعد وفاته).
١٨٨١- ١٨٨١ : « الفجر » Morgenröte (نشر في يوليو سنة ١٨٨١).
١٨٨١- ١٨٨٢ : «العلم المسرور» ج ١- ٤ Fröhliche Wissenschaft (نشر في سبتمبر سنة ١٨٨٢).
١٨٨٣ : في فبراير الجزء الأول من «زرادشت» Also sprach Zarathustra (نشر في مايو سنة ١٨٨٣) وفي يونيو ويوليو الجزء الثاني من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٣).
١٨٨٤ : في يناير الجزء الثالث من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٤).
١٨٨٤- ١٨٨٥ : الجزء الرابع من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٩٢).
١٨٨٣- ١٨٨٨ : المجلدات الثالث عشر إلى السادس عشر ومن بينها: «ارادة القوة» Der Wille zur Macht (نشر بعد وفاته).
١٨٨٥- ١٨٨٦ : «عبر الخير والشر» Jenseits von Gut und Böse (نشر سنة ١٨٨٧).
١٨٨٦ : «مقدمات» Vorreden (نشر سنة ١٨٨٧)؛ «العلم المسرور» ج ٥ (نشر سنة ١٨٨٧).
١٨٨٧ : «نسب الأخلاق» Genealogie der Moral (نشر في نوفمبر سنة ١٨٨٧)





هامان

Johann Georg Hamann

مفكر بروتستنتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا .

ولد في كينجسبرج في ٢٧/٨/١٧٣٠ ، وتوفي في
مونستر في ٢١/٦/١٧٨٨ .

تعلم في كينجسبرج الفلسفة واللاهوت والقانون . وفي
سنة ١٧٥٢ صار ناظر أملاك في بلاط البلطيق . وفي سنة
١٧٥٥ اشتغل بالتجارة . وعانى وهو في لندن أزمة روحية سنة
١٧٥٨ . وفي ظروف مجهولة وبعد قيامه بأعمال متعددة صار
نَسَاحاً في غرفة الحرب والدومين في سنة ١٧٦٣ . وفي سنة
١٧٦٤ اشتغل محرراً في جريدة كينجسبرج . وتوسط من
امانويل كنت عين سكرتيراً في Akzise - Regie وفي سنة
١٧٧٧ صار مديراً لمخازن الجمر . وقبل وفاته ارتحل إلى
اقليم مونستر ضيقاً على ياكوبي F. H. Jacobi والأميرة جلتسن
Gallitzen . وكان صديقاً لكنت ، وهردر ، ولافاتر .

تمتاز كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم ، مما
جعل الناس يلقبونه بلقب : « مجوسى الشمال » (« حكيم
الشمال ») . ومعظم كتاباته قطع موجزة كتبها بمناسبة . منها
تأملات في أزومات مالية وروحية عاناها في رحلة له إلى لندن في
سنة ١٧٥٨ - بعنوان : « تأملات في الكتاب المقدس » (سنة
١٧٥٨) ، « أفكار في مجرى حياتي » (سنة ١٧٥٨ - سنة
١٧٥٩) ، « شذرات » Brocken (سنة ١٧٥٨) ، « ذكريات
سقراطية » (سنة ١٧٥٩) وهذا الكتاب الأخير هو أول
هجوم علني قام به ضد روح عصره ، وفيه يعقد مقارنة بين

سقراط والمسيح . وكان هامان يعتقد في نفسه أنه المواصل
لعمل مارتن لوتر ، لكن بينما كانت المشكلة التي واجهها لوتر
هي العلاقة بين الايمان وبين القانون أو النظام الكنسي
والديني الذي استقر آنذاك ، كانت المشكلة التي واجهها هامان
هي مشكلة العلاقة بين الايمان وبين الفلسفة ، بين المسيحية
وبين الفلسفة .

ومثل سقراط ، رأى هامان أن المشكلة الأساسية هي
مشكلة الانسان . وشبّه معرفة الانسان لنفسه « بالتزول إلى
دركات الجحيم » .

وعلى الرغم من صداقاته مع أبرز رجال حركة التنوير
في ألمانيا ، كان يعتقد أن الصداقة تشبه جبل اتنا : « نار
في الجوف ، لكن ثلج على الرأس » - على حد تعبيره . لقد
كان خصماً عنيفاً لنزعة التنوير :

- ١ - فقد أخذ على موزس مندلز زون تأسيسه الفلسفة
على حقائق عقلية محضة ؛
- ٢ - وأخذ على كنت قوله بالعقل « المحض » ؛
- ٣ - وأخذ على المؤلّمة دعوتهم إلى « دين طبيعي » ؛
- ٤ - وأخذ على هردر وغيره فصلهم قدرات الانسان
اللغوية ؛
- ٥ - وأخذ على لسنج فصله معرفة الله عن أصلها في
الوحي .

وقد استخدم في اعتراضه على نزعة التنوير تشبيهين
جنسيين فقال إن النزعة العقلية في التنوير محاولة لتجريد
الحقيقة من ثيابها ، أو محاولة لتطبيق ما جمعته الطبيعة معاً ،
وذلك لأن هذه النزعة دعت إلى اطراح المقول والتاريخ .

- R. G. Smith: J. G. Hamann, with Selections from his writings, London, 1960.

هاملان

Octave Hamelin

فيلسوف ومؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في سنة ١٨٥٦ في Liond' Angers (Maine-et-Loire) وكُتِبَ بالقاء محاضرات في كلية الآداب بجامعة بوردو ؛ ثم صار مدرساً في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، ثم أستاذاً في السوربون . وهنا ألقى دورة محاضرات ممتازة عن أرسطو ، وديكارت ، ورنوڤييه ، نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات مستقلة هي :

١ - « مذهب رنوڤييه

Le Système de Renouvier (1927)

٢ - « مذهب أرسطو »

Le Système d' Aristote (1920)

٣ - « مذهب ديكارت »

Le Système de Descartes (1911)

وكانت رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان : « بحث في العناصر الرئيسية للامتنال » وبعد مناقشتها في سنة ١٩٠٧ سافر إلى شاطيء اللاند Plage des Landes (غربي فرنسا قرب بوردو) للاستحمام والراحة ، لكنه مات غرقاً في ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ أثناء محاولته إنقاذ شخصين كانا على وشك الغرق . أما رسالته الصغرى فكانت « ترجمة وشرحاً للمقالة الثانية من كتاب الطبيعة لأرسطو ».

كان هاملان متأثراً برنوڤييه Renouvier ، حتى ان برونشلف قال عنه (في مقال بعنوان : « اتجاه النزعة العقلية » نشر بمجلة ما بعد الطبيعة والاخلاق RMM سنة ١٩٢٠) إنه حاول إثبات مذهب رنوڤييه بواسطة منهج هيجل . والواقع أن هملان أخذ عن رنوڤييه توكيده لحرية الإرادة بوصفها أهم الوقائع ، كما أخذ عنه فكرة النزعة الشخصية -personna- lisme ، وأخذ عنه ثالثاً ما قرره رنوڤييه من ان قمة الفلسفة الأولى هي موضوع المقولات ، وإن كان هاملان قد خالف رنوڤييه في طريقة وضعه للوحة المقولات .

لكن الحقيقة ، في نظر هامان ، إنما تنجلي على الوجه الصحيح « متجسدة » ، وبالتالي متحققة في وحدة العقل والايمان والتجربة الحسية .

وكان هامان يشك في قيمة التجريد العقلي ، ويرى في اللغة وسيلة من شأنها أن تحدث التشويش في العقل ، وفي الوقت نفسه وسيلة للتعبير عما في العقل ، وعلى حد تعبيره الجنسي : اللغة « مغررة » و « قوادة » في آن واحد .

لقد كان هامان يمجّد اللامعقول ، وكان يقول إن : « طاعة العقل السليم هي موعظة تدعو إلى العصيان العلني » . ومن هنا كان يقول بالوجدان « Intuition بوصفه العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الانسان .

وكان يعبر عن أفكاره بصور وتشبيهات وأمثال على نحو ما كانت تفعل الانسانية في عصورها الأسطورية .

والوحدة بين الجسم والنفس والروح والحساسة تنجلي قبل كل شيء في اللغة : إن الكلام الانساني ليس إلا انعكاساً للكلام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه خَلْقٌ ، والشعر هو اللغة الأولى للجنس البشري . ومن هنا هاجم فلسفة اللغة عند هررر .

ويتجلّى تأثير هامان في حركة « العاصفة والاندفاع » ، وفي كيركجور ، وفي شلنج واشليرماخر . كما أنه لقي بعضاً بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية ، وفي أنصار علم نفس الأعماق Tiefpsychologie

نشرة مؤلفاته

نشرة مؤلفاته قام بها يوسف نادلر Joseph Nadler في ٦ مجلدات في فينا تحت عنوان : Werke سنة ١٩٤٩ - ١٩٥٧ .

مراجع

- R. Unger: Hamann und die Aufklärung, 2 Bde, 1925
- J. Blum: La vie et l'œuvre de Hamann, 1913.
- W. Rodelmann: Hamann und Kierkegaard. Erlangen, 1922
- E. Metzke: Hamann Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhundert, 1934
- Josef Nadler: Johann Georg Hamann, der Zuge des Corpus Mysticum. Salzburg. 1949

المضمون متفاوت الغنى الذي يكون وإياه شيئاً واحداً ، لأن هذا المضمون نفسه رابطة ، والعالم نظام تصاعدي من الروابط المتزايدة في العينية حتى آخر حد تتعين فيه الإضافة . فالمطلق لا يزال هو النسبي . انه النسبي لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه - بوصفه نهاية التقدم - فإنه في المقام الأول نقطة ابتداء التقهقر . (« بحث في العناصر ... ص ١٨ - ١٩ ») .

أما عن منهج التركيب ، فإن هاملان يشيد بكنة بوصفه « أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب ، وسماها باسمها » (الكتاب نفسه ، ص ٢٧) . لكن الأستاذ الحقيقي ، في نظره ، للمنهج التركيبي هو هيجل ، لأنه كان لديه عنه تصوّر ثابت محدد ، لا مجرد شعور ، كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فلدينا من الأسباب ما يحملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة » (ص ٢٢) .

لكن هاملان في منهجه التركيبي يختلف عن هيجل في أنه يضع التضاف المشترك Corrélation مكان التناقض Contradiction الهيجلي . فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيجلية في سلسلة من السلوب المتتابعة ، بل ينبغي عليه - على العكس من ذلك - أن يسير بتقريبات يكمل بعضها بعضاً ، وآخرها يختلف تمام الاختلاف عما ينتهي إليه اللاهوت السليبي ، لأنه سيكون الموجود التام المحدد تحديداً كاملاً .

فاذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند هاملان وجدناه ينظر إلى النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي technique . والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (الكتاب نفسه ص ٤٠٤ - ٤١٥) . وهو يريغ إلى تجاوز الأخلاق الاجتماعية الوضعية ، والأخلاق الشكلية عند كنت على السواء ، ابتغاء الوصول إلى فلسفة أخلاقية عقلية . إن الضرورة العقلية في الأخلاق تتحدث إلى الحرية ، لأن الضروري ليس قاصراً ، إنه التزام خلقي مع حرية ذاتية .

وفيا يتعلق بالحقيقة الأولى ، فإن هاملان يعارض كل محاولة لتفسير الأعلى بواسطة الأدنى ، أي كل تفسير مادي . وفي الوقت نفسه يرفض كل وحدة وجود مثالية . ويعتق هاملان

ذلك أن هاملان أخذ على لوحة المقولات التي وضعها رنوفييه أنها لم تتخلص نهائياً من التجريبية ، إذ كان رنوفييه يعدّ الإضافة هي الواقعة ، كما يأخذ على رنوفييه أيضاً أنه اكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض . لهذا جاء هاملان فسعى إلى إيجاد تفسير شامل للكون ، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرضي contingent بوصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب . وقد انتهى هملان الى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاث ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، على النحو التالي :

١- الإضافة	العدد	الزمان
٢- الزمان	المكان	الحركة
٣- الحركة	الكون	التغير
٤- التغير	التنوع	العلية
٥- العلية	الغاية	الشخصية

ويرى هملان أن « العالم نظام مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى نصل إلى حد آخر فيه الإضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النسبي . إنه نسبي لأنه نظام من الإضافات ، ولأنه - بمعنى آخر - بوصفه نهاية التقدم هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر . وفي هذه النظرة ، حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه - بتعبير أفضل - كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد ، وتعتز بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما تجد - من جديد - بالتحليل هذا المحتوى » (« بحث في العناصر الرئيسية للامثال » ص ١٩) .

وهاملان يرى أن التركيب الديالكتيكي للتصورات يكون ليس فقط منهج الفلسفة ، بل وأيضاً موضوعها . وهذا الديالكتيك التركيبي يفترض أن الموضوع these ونقيض الموضوع antithèse يصلان إلى التوفيق فيما بينهما في تركيب Synthèse ، لأننا من التركيب الذي صار موضوعاً نمضي من جديد إلى نقيض موضوع يؤدي بدوره - وفقاً لقانون التوفيق هذا - إلى مركب أعلى وهكذا حتى نصل إلى التركيب المطلق . وواضح تماماً أن هذا هو منهج هيجل الديالكتيكي . « إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تنعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ذات

الارادة ، بل هو الشرط العام لوجودها . إن الوعي علاقة بين عارف (أو واع) وبين موضوع للمعرفة .

وفي الإدراك نحن نملك معرفة مباشرة أولى من أن نملك معرفة غير مباشرة . في الإدراك أعرف الشيء مباشرة ، لا بواسطة شيء آخر غير موضوع الإدراك . فحين أرى قطة - مثلاً - فإنني أرى هذا الحيوان في ذاته ، وادراكي هذا يختلف عن إدراكي لحادثة ماضية مثلاً ، إذ أحصل على هذا الإدراك الأخير عن طريق شهادات أو وسائل أخرى متميزة عن الحادث الماضي .

وفي الإدراك أشعر عياناً بالثنائية بين الانا واللا - أنا . وهذا الشعور معطى أولي للوعي . وليس الإدراك استنتاجاً بأن نعي أولاً حالة من حالات الوعي ونستنتج منها بعد ذلك الوجود الحاضر لموضوع فزيائي بوصفه علة للتغير الذي حدث في شعوري .

ومعرفتنا بالانا وباللا - أنا هي معرفة ظاهرية - Phenomenon . فالذات تُعرف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بمرجى التجربة . وفي الإدراك الخارجي نحن نعرف بالموضوعات الفيزيائية فقط كما تظهر لنا بواسطة الحواس . فال موضوع الفيزيائي بوصفه معروفاً لنا هو ما يظهر على أنه ممتد ، صلب ، قابل للقسمة ، ذو شكل ، ذلون ، ساخن أو بارد الخ . وهكذا فإن « المادة » أو « الجسم » اسم على مجموعة معينة من الظواهر ؛ لكن هذه الظواهر ينبغي أن ينظر إليها على أنها مظاهر لشيء ما . وهذا الشيء لا يمكن أن يدرك معزولاً عن مظهره ، وعن الذات المدركة له .

والتفكير في شيء ما معناه ادراجه تحت تصور . إن الفكر يفرض شروطاً على موضوع تفكيره . ولهذا فإن الشروط هو الموضوع الممكن الوحيد للمعرفة . أما المطلق ، واللاتنسي إلى شيء آخر ، واللامشروط - فلا يمكن أبداً تصوره ؛ كل ما نعرفه عنه أنه موجود ، لكننا لا نعرف ما هو . وعلى الرغم من أن كثيراً من الأشياء لا يمكن تصورها ، لكننا مع ذلك نحن نعرف أن بعضها لا بد أنه حقيقي . ويقر هاملتون أنه متى ما أقرنا بقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع فإن كل تفكير يقوم بين طرفين كلاماً لا يمكن تصوره . والطرفان يمثلان ما هو مطلق أو غير مشروط . وأحد هذين المطلقين نحن نعرف أنه صحيح لا محالة ، لأن الطرفين متناقضان ، لكن لما كان كلاماً غير قابل للنسور ،

مذهب المؤلفة Théisme لأن هذا المذهب - فيما يقول هاملان - إذا فهم على الوجه الملائم ، يُرضي - أكثر من غيره - مقتضيات الفلسفة المثالية . وينتهي هاملان إلى القول بأن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعني أنه هو الخير .

مراجع

- L. J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Paris, Aubier, 1935.
- A. Darbon « La méthode synthétique dans l'Essai d'o. Hamelin », in RMM, 1929, pp. 37- 100.
- D. Parodi: Du Positivisme à l'idéalisme, Paris, 1930.

هاملتون

William Hamilton

فيلسوف ومنطقي اسكتلندي (بريطانيا)

ولد في جلاسجو في سنة ١٧٨٨ ؛ وتوفي في سنة ١٨٥٦ .

تعلم في جلاسجو وأدبره ثم في كلية باليول بأكسفورد حيث حصل على درجة الليسانس B. A. في سنة ١٨١١ . وبعد أن ترك أكسفورد درس القانون وحصل على اجازة في القانون في سنة ١٨١٣ ، ومارس مهنة المحاماة في اسكتلنده . ثم عين أستاذاً للتاريخ المدني في جامعة ادنبره في سنة ١٨٢١ ، ثم استاذاً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة في جامعة ادنبره في سنة ١٨٣٦ .

وقد تأثر بكل من توماس ريد Reid مؤسس المدرسة الاسكتلندية ، وبامانويل كنت .

ولكن اسهامه الرئيسي هو في المنطق بنظريته في كم المحمول .

١ - نظرية المعرفة :

يرى هاملتون أن الظواهر العقلية تندرج بين ظواهر الشعور (الوعي) . فحين يعرف المرء ، يعرف أو يعي أنه يعرف ؛ وحين يستشعر انفعالاً فإنه يعرف أو يعي أنه يستشعر انفعالاً ؛ وحين يريد فإنه يعرف أو يعي أنه يريد . وليس الشعور (الوعي) شيئاً يضاف إلى المعرفة أو الاستشعار أو

Philosophy, 2 vols., London, 1865.

- J. H. Stirling: Sir William Hamilton, London— 1865

- John Veitch: Hamilton. Philadelphia and Edinburgh, 1882.

- S. V. Rasmussen, The Philosophy of Sir William Hamilton. Copenhagen, 1925.

فإننا لا نعرف أيهما هو الصحيح . ويوضح هاملتون رأيه هذا بالمثل التالي : المكان إما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً . وأحد طرفي هذه القضية صادق لا محالة ، ولا يمكن أن يكون كلا طرفيهما صادقاً ، حتى لو كنا لا نستطيع تصور أيهما . وكذلك الحال في الزمان : نحن لا نستطيع تصور بداية له ، كما لا نستطيع تصور أزليته ، على الرغم من أن أحد هذين القولين ينبغي الإقرار بأنه صادق

٢ - المنطق :

هيباس الايلي

Hippias d'Elée

سوفسطائي يوناني . ولد قبل سنة ٤٦٠ ق. م. في ايليا ؛ وكان لا يزال حياً في سنة ٣٩٩ ق. م.

وتولى السفارة لبلده عدة مرات . وأكثر التطواف في بلاد اليونان معلماً للخطابة والعلوم ، مكتسباً الأموال الوفيرة عن هذا الطريق .

وكان ذا اطلاع واسع على كل علوم عصره . وأنتج في كثير من فروع العلم والأدب . فالف قصائد مديح وماسي ومراثي وخطباً ، كما قام بتدريس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكان قوياً للذاكرة لدرجة أنه كان يستطيع أن يسرد خمسين اسماً بعد سماعها لأول مرة .

ومعظم معلوماتنا عنه ترجع إلى أفلاطون الذي جعله المحاور الوحيد لسقراط في محاورتين ، كما أدرجه بين المتحاورين في محاوره « برمنيدس » .

وينسب إليه اكتشاف رياضي لوصح نسبته إليه لامتاز عن سائر السوفسطائيين بأنه من العلماء الرياضيين ، وهذا الاكتشاف هو المنحنى المسمى quadatrix (الفاعل للتربيع) ، وكما يدل عليه اسمه أراد استخدامه في تربيع الدائرة ، كما استخدمه أيضاً لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية أولتقسيمها وفقاً لأي خارج قسمة ratio ، لكن برقلس حين ذكر ذلك لم يشفع اسم « هيباس » بالنسبة : « الايلي » ؛ ما يجعل الشك يحيط بحقيقة هيباس هذا الذي نسب إليه برقلس اختراع هذا المنحنى .

وبخلاف سائر السوفسطائيين لا يتهمه أفلاطون بإفساد الأخلاق أو الدعوة إلى السلوك الرديء الشرير .

وقد قلنا إن أشهر ما أسهم به هاملتون هو نظرية كم المحمول في المنطق . وتقوم هذه النظرية على أساس أننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً عقلياً سليماً إلا فيما نفهمه . وهذا بدوره يقود إلى القول بضرورة أن نستطيع التعبير بصراحة عما يجري في داخل الذهن ضمناً . ونحن حين نصدر حكماً فإننا نفهم ضمناً وجود كم محمول مثلما نفهم صراحة وجود كم للموضوع . وإذن فما دام المحمول يفكر فيه ضمناً في الذهن بأنه ذو كم ، ولما كان كل كم هو إما « كل » أو « بعض » أو « لا شيء » ، فإننا ننظر دائماً إلى المحمول في الحكم على أنه يصدق إما على كل ، أو بعض ، أو لا شيء من الأفراد الذين تنطبق عليهم الصفة المعبر عنها بالمحمول . فالقضية « كل الناس أحياء » تدل إما على أن كل الناس هم كل الأحياء ، أي أن الناس هم وحدهم الأحياء ، ولا حي إلا الإنسان ، - وإما على أن كل الناس هم بعض الأحياء ، أي أن ثَمَّ أحياء غير بني الإنسان .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٦٦ - ص ٢٧٨ .

مؤلفات هاملتون

- « On the Philosophy of the Unconditioned », in Edinburgh Review, Vol. I (1829), 194- 221

- Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. London, 1952.

- Lectures in Metaphysic and Logic, H. L. Mansel and John Veitch editors, 4 vols. Edinburgh and Boston, 1859— 60

مراجع

- J.S. Mill: An Examinaton of Sir William Hamilton's

فوطد شهرته في الأوساط الفلسفية . ومن ثم نشر عدة مؤلفات فيها توسع في بعض موضوعات كتابه الأول هذا أو عدل في آرائه الأولى ، كما تناولت مسائل في الفلسفة والحضارة المعاصرة . وقبل وفاته أصدر المجلد الأول من كتاب ذي ثمانية مجلدات بعنوان : « موجز مذهب في الفلسفة » (سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٩) ونشر الباقي بعد وفاته .

فلسفته

سعى ادورد فون هرتمن إلى تنمية فلسفة شوبنهاور التي اعتنقها في اتجاه يقارب بينها وبين الهيكلية . وقد تأثر أيضاً بكنت وشلنج ، خصوصاً شلنج في مطلع فلسفته ، وعنه أخذ فكرة اللاشعور .

يرى فون هرتمن أن الحقيقة النهائية هي لاواعية ، لكنها ليست ، كما قال شوبنهاور ، إرادة عمياء ، بل الإرادة والأمثال متضايقان . ويمكن القول إن المبدأ اللاواعي له وظيفتان متعاوانتان : فبوصفه إرادة هو مسؤول عن وجود العالم ؛ وبوصفه أمثالاً هو مسؤول عن طبيعة العالم .

وعلى هذا النحو حاول فون هرتمن القيام بتوفيق بين شوبنهاور وهيكل . لقد رأى أن الإرادة عند شوبنهاور لا يمكن أن تنتج عالماً غائباً ، كما رأى من ناحية أخرى أن التصور Begriff عند هيكل لا يمكن أن يتموضع في عالم واقعي . ولهذا فإن الحقيقة الواقعية النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً (أمثالاً) في آن معاً . لكن لا ينتج عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون واعية . بل على العكس ، ينبغي أن نأخذ هاهنا عن شلنج فكرة وجود تصور لا واع خلف الطبيعة . إن للعالم أوجها عدة . إن الإرادة تكشف عن نفسها ، كما قال شوبنهاور ، في الألم والشر . لكن التصور اللاواعي ، كما قال شلنج في فلسفة الطبيعة ، يتحلل في الغائية والتطور العقلي والتقدم نحو مزيد من الوعي .

كذلك حاول التوفيق بين تشاؤم شوبنهاور وتفاؤل لبيتس . إن العالم بوصفه إرادة يدعو إلى التشاؤم ، لكن العالم بوصفه تصوراً يدعو إلى التفاؤل . لكن المطلق اللاواعي واحد . وهذا ينبغي التوفيق بين التشاؤم والتفاؤل . وفي سبيل ذلك يعدل فون هرتمن من تحليلات شوبنهاور للذة حين نعتبها بأنها سلبية ، إذ يرى فون هرتمن أن بعض اللذات ، مثل التأمل في الجمال والنشاط العقلي ، إيجابية . لكنه مع ذلك

وقد ميز هيباس بين القانون وبين الطبيعة وجعل الأول في مقابل الثاني ، ويحد الطبيعة في مقابل القانون لأسباب انسانية وأخلاقية ، وليس لأسباب من الأنانية . وقال بما يشبه نظرية العقد الاجتماعي إذ قرر أن القوانين ترجع إلى ما يلائم الناس وكثيراً ما تعدل ، وينبغي ألا ينظر إليها على أنها تقدم مبادئ ومعايير ثابتة للسلوك الانساني .

ويذكر لنا فلوطرخس (بحسب ما أورده استوبوس ، راجع شذرة رقم ١٦ ، ١٧) أن هيباس قال إن الحسد حسدان : حسد صائب وحسد خاطيء . والحسد الأول هو الذي يشعر به الانسان حين يرى التشريف يناله الأشرار ؛ أما الحسد الخاطيء فهو الذي يستشعره الانسان حين يرى التشريف يناله أولو الفضل والأخيار .

مراجع

الشذرات الباقية من أقواله وآرائه موجودة في

H. Diels und W. Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, B. II. 10te Aufl. Berlin, 1961.

- Mario Untersteiner: Die Sophisten, Engl. Transl. Oxford, 1954

- Th. Heath: History of Greek Mathematics, Vol. I Oxford, 1921.

- Pauly. Wissowa: Real - Enzyklopedia, S. V

هرتمن (ادورد فون)

Edward von Hartmann

فيلسوف ألماني من أنصار شوبنهاور.

ولد في برلين في ٢٣ فبراير سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في Grosslichterfelde في ٥ يونيو سنة ١٩٠٦ وكان أبوه ضابطاً في المدفعية البروسية . ولهذا دخل ولده مدرسة المدفعية ، لكنه أصيب في ساقه في سنة ١٨٦١ بالاصابة إلى آلام روماتيزمية مما جعله يتخلل عن مهنته العسكرية ، وبقي طوال حياته شبه عاجز . فأنصرف إلى دراسة التأليف في الموسيقى والرسم لمدة عامين ؛ بعدها تحول إلى دراسة الفلسفة فأكتب عليها إكباباً شديداً . ثم أخذ في التأليف في الفلسفة ، فأصدر كتابه الأول والرئيسي بعنوان « فلسفة اللاشعور » في برلين سنة ١٨٦٩ ،

ويعتمد فون هرتمن في دفاعه عن تشاؤمه على اعتبارات عصبية ونفسانية إلى جانب اعتبارات مستمدة من أحوال الإنسان في هذا العالم الشقي .

ويذهب إلى أن تشاؤمه هو الأساس الوحيد لقيام مذهب في الأخلاق ، وأنه يوفر الأساس لنظرة غائية يمكن تقدير الدين من خلالها . وفي كتابه « ظاهريات الشعور الأخلاقي » (برلين ، سنة ١٨٧٩) حاول أن يبين أن كل المحاولات السابقة ليجاد أساس للأخلاق - مثل السعادة ، أو المنفعة أو الديمقراطية الاجتماعية - قد أخفقت كلها لأنها لا تصدق على الانسان والكون .

وعلى أساس هذه الفكرة ، تحولت أخلاق التشاؤم عنده إلى دراما كونية للخلاص . إن هدف الدين المطلق في كل المستقبل يجب أن يكون إنقاذ الله ، بوصفه إرادة ، من آلام النزاع المتضمن في عمله في الخلق . وجوهر المسيحية الحيوية يقوم ، في نظره ، في تشاؤمها من الدنيا الحاضرة . ويقرر فون هرتمن أن البروتستنتية الحرة هي المرحلة الغائية الأخيرة للأخلاق المسيحية لأنها باعترافها الإيمان بالتقدم الاجتماعي قد سقطت في المرحلة الأولى من التفاؤل .

مؤلفاته

« فلسفة اللاشعور »

- Philosophie des Unbewussten, 3 Bde, 1869

« المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة »

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889

« ظاهريات الوعي (الضمير) الأخلاقي »

- Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879

« الوعي الديني للإنسانية »

- Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881

« ديانة الروح »

- Die Religion des Geistes, 1882.

« فلسفة الجميل »

- Philosophie des Schönen, 1887

« علم الجمال الألماني منذ كنت »

- Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.

« مذهب المقولات » 1896 « 3 Bde. Kategorienlehre,

« تاريخ الميتافيزيقا »

- Geschichte der Metaphysik, 2 Bde, 1899- 1900

يقر بأن القدرة على التألم تزداد بقدر ما يزداد النمو العقلي ، والشاهد على ذلك أن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أكثر شعوراً بالسعادة من الشعوب المتحضرة والطبقات المثقفة . ولهذا فإن من الخطأ أن نتصور أن التقدم في الحضارة وفي التطور العقلي يجلب معه الزيادة في السعادة . لقد ظن الوثنيون أن من الممكن تحصيل السعادة في هذا العالم . وهذا وهم . والمسيحيون قالوا إن تحصيل السعادة في هذا العالم وهم ، ولهذا تطلّعوا إلى تحقيقها في السماء ، لكن هذا وهم أيضاً . لكن الذين يرون أن تحقيق السعادة في السماء وهم هو الآخر ، يقعون في وهم ثالث هو الظن بأن من الممكن تحقيق الجنة على الأرض عن طريق التقدم المستمر الذي لن ينتهي ؛ وهم في هذا يغفلون عن حقيقتين : الأولى هي أن ازدياد الترف والنمو العقلي يزيد من القدرة على الآلام . والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يصحب بنسبٍ للقيم الروحية وباضمحلال العبقريّة .

وهذه الأوهام الثلاثة هي في النهاية من صنع المبدأ اللاواعي الذي يبدي عن خيئه من أجل الإبقاء على ذاته على الدوام . لكن فون هرتمن يتطلع إلى زمان يكون فيه الجنس البشري بعامّة قد نَمى وعيه بالواقع إلى درجة أن يحدث انتحار كوني . لقد أخطأ شوبنهاور حين زعم أن الفرد يمكن أن يبلغ الفناء بواسطة انكار الذات والزهد . ولكن المطلوب ، هكذا يرى فون هرتمن - هو بلوغ أعلى درجة ممكنة من الوعي ، إلى حد أن تدرك الإنسانية في النهاية حماقة الإرادة ، فتنحصر ، وبانتحارها تجلب نهاية العملية الكونية ، إذ في ذلك الوقت تكون إرادة المطلق اللاواعي ، المسؤولة عن وجود العالم ، قد انتقلت أو تموضعت في الإنسانية . وهكذا فإن انتحار الإنسانية سيؤدي إلى انتهاء العالم .

لكن هذا الانتحار الكوني مشروط بالوصول إلى أعلى درجة من درجات الوعي وانتصار العقل على الإرادة . وتلك هي الغاية التي يهدف إليها المطلق بوصفه تصوراً وعقلاً لا واعياً .

وقد ظن فون هرتمن أن كُنْتُ ، وليس شوبنهاور ، هو الملهم لتشاؤمه ، لأنه يرى أن هذا العالم ليس أسوأ عالم يمكن ، وذلك لأن الغائية اللانهاية الموجودة لدى الجزئيات في العالم تجعل منه أحسن عالم ممكن . ومع ذلك فقد كان سيكون من الأفضل ألا يوجد العالم أبداً .

القرن العشرين - وهي الكنتية الجديدة ، ممثلة خصوصاً في هرمن كوهن وياول ناتورب . ويتجلى هذا التأثير في كتابه الأول « منطق الوجود عند أفلاطون » (جيسن ، سنة ١٩٠٩) . فهو فيه يفسر الصور الأفلاطونية بأنها فروض مطلقة ، بالمعنى الكنتي الجديد ، أعني : مواقف أساسية يتخذها الفكر في تكوينه وفهمه للحقيقة الواقعية .

لكنه ما لبث أن انصرف عن الفلسفة الكنتية الجديدة ، وبدأ يشق طريقه الخاص ، وكان ذلك بتأثير ظاهريات ادموند هسرل ، حتى انتهى الى مذهبه الخاص القائم على الأبوريات (الأبوريا : هي أن يكون الانسان بإزاء موقفين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، في الاجابة عن مشكلة واحدة) ، والمؤدي إلى انطولوجيا واقعية ، فيها تعالج كل المشاكل الفلسفية ، بما في ذلك نظرية المعرفة ، على أساس أنها مشاكل وجود Seins-probleme . والفكرة الرئيسية في مذهبه هذا هي النظر الى الوجود على أنه مؤلف من طبقات Schichtung هي : اللاعضوي ، العضوي ، النفسي ، الروحي . وطريق المعرفة يقوم في تحليل المقولات (وهي تحديدات أساسية للوجود مثل الزمان ، المكان والكيف والكم ، والباطن والظاهر الخ) ، وكل طبقة من هذه الطبقات Schichten وعلاقتها المتبادلة . وإلى جانب مجال الوجود الواقعي ، ولكنه ليس تابعاً له ، يوجد مجال الوجود المثالي ، أعني الوجود الرياضي والقيم المثالية التي ينبغي أن ينظر إليها على أنها ذات حقيقة موضوعية مثل الوجود الواقعي .

وينتقل هرمن من دراسة مبادئ الوجود الكلية ، مثل الوحدة والكثرة ، البقاء والتغير ، إلى الانطولوجيات الإقليمية ، أعني إلى تحليل المقولات الخاصة بالوجود اللاعضوي ، والوجود العضوي ، الخ . وانطولوجيته تتخذ شكل تحليل فينومينولوجي للمقولات المتمثلة في الموجودات المعطاة في التجربة .

والموقف الرئيسي في فلسفة هرمن هو الكشف عن قوانين تركيب العالم الواقعي . وفي رأي هرمن أن الفلسفة التقليدية أخطأت في هذا خطأ كبيراً ، وذلك على نحوين : مرةً اعتقدت الفلسفة أنها أمام معرجة جذرية هي : إما الإقرار بمعرفة للوجود مطلقة ، أو افتراض الجهل التام بالاشياء في ذاتها . وفي الحالة الأخيرة تنكر إمكان معرفة الوجود الموضوعية بوجه عام ، وفي الحالة الأولى نصل إلى مذاهب ميتافيزيقية مغلقة ترفض كل لا معقولة للوجود وترى أن من

« علم النفس الحديث »

- Die moderne Psychologie, 1901

« النظرة في العالم عند الفزياء الحديثة »

- Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902

« مشكلة الحياة »

- Das Problem des Lebens, 1906.

« موجز مذهب في الفلسفة » ، ٨ مجلدات .

- System der Philosophie in Grundriss, 8 Bde, 1906 - 9.

مراجع

- Arthur Drews: Edward von Hartmanns Philosophisches System in Grundriss, Heidelberg, 1902

- Olto Braun: Edward von Hartmann. Stuttgart, 1909

- Leopold Ziegler: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig, 1910

- E. H. di Carlo: La filosofia della storia de Edward von Hartmann. Palermo, 1906.

- W. Rauschenberger: Edward von Hartmann. Heidelberg, 1942.

هرمن (نقولاى)

فيلسوف ألماني ، منشئ لانطولوجيا واقعية .

ولد في ريجا (في لتفيا ، من دول بحر البلطيق) في ٢٠ فبراير سنة ١٨٨٢ وتوفي في جيتنجن (ألمانيا الغربية) في ٩ أكتوبر سنة ١٩٥٠ . تعلم في سان بطرسبرج ، ودوربات Dorpat ، وجامعة ماربورج (ألمانيا) . وصار في سنة ١٩٠٩ مدرساً مساعداً في ماربورج ، ثم صار أستاذاً في ماربورج في سنة ١٩٢٠ الى سنة ١٩٢٥ ؛ وأستاذاً في كيلين (كولونيا) في سنة ١٩٢٥ الى سنة ١٩٣٠ ثم استأذاً في جامعة برلين في سنة ١٩٣١ ثم أستاذاً في جامعة جيتنجن في سنة ١٩٤٦ حتى وفاته سنة ١٩٥٠ .

توزع انتاج نقولاى هرمن بين تاريخ الفلسفة ، وبخاصة الألمانية ، ومؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه .

وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك - أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من

الخطوة الأولى في البحث هي ظاهريات (فينومينولوجيا) للمعرفة . لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . بل هو يقدر نقداً حاداً أنصار الظاهريات الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يحلوا المشاكل بواسطة منهجهم الظاهرياتي . إن المنهج الظاهرياتي ليس قادراً على وضع المشاكل ، فبالأحرى لا يستطيع حل المشاكل . ذلك إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تصف الظواهر المحضة ، وذلك من ناحية أية وجهة نظر فلسفية . لكن المذهب الفلسفي ينبغي عليه أن ينظر إلى الأمور من وجهة نظر معينة تتوقف عليها طريقة حل المشاكل . ولهذا السبب ينبغي البدء بصياغة المشاكل . وهو ما لا تستطيعه الفينومينولوجيا .

وهنا يأخذ هرتمن بمنهج أرسطو في الأبويات ؛ إذ وجد فيه تحقيق الخطوة الثانية للبحث في مشكلة المعرفة . إن المشاكل تتلقف الحلول . وهذا ما تعمل على تحقيقه نظرية المعرفة التي هي الخطوة الثالثة والأخيرة في ميتافيزيقا المعرفة . لكن ليس من المؤكد من أول وهلة أن المشاكل يمكن أن تجد دائماً حلولاً مناسبة ، فمثل هذا الادعاء حكم سابق عقلي . ومن هنا يقنع هرتمن بإثارة المشاكل أحياناً ، أولى من السعي لإيجاد الحلول « بأي ثمن » . وفي نفس الوقت حاول أن يتعمق بحث الباقي اللامعقول ، أي ما هو « ميتافيزيقي » في المعرفة .

وفي كل معرفة توجد ذات عارفة في مقابل موضوع معروف . لكن الموضوع لا يدخل في نطاق الذات بكونه صار معروفاً ، بل يبقى دائماً عالياً تجاه الذات . لهذا يجب على الذات أن تترك نطاقها الخاص بها (أي أن تعلق) ابتغاء إدراك الموضوع ؛ لكن عليها بعد ذلك أن تعود إلى نطاقها كي تصير واعية بالموضوع . ولهذا فإن إدراك الموضوع لا يمكن أن يتم إلا بفضل صورة للموضوع تنطبع في الذات . غير أن الصورة نفسها لا تكون أولاً مشعوراً بها ، لأن المعرفة يجب أن تتوافق تماماً مع الوجود . وهذه الواقعة تنفذ في محايطة الظواهر ، فإلى الظواهر المحايطة للشعور تنتسب المعرفة بوصفها ظاهرة نافذة في هذه المحايطة . فمثلاً إذا فكرت في الجبل س فإن لديّ في شعوري صورة امتثال له ، لكنني لا أفكر في هذا الامتثال ، وإنما أفكر في الجبل س الموجود . ومن هنا يقول هرتمن إن الموضوع القصدي intentional يعيش من « رعاية الفعل » ، ولكن الوجود يقوم مستقلاً عنه .

وللمعرفة نوعان : المعرفة البُعدية ، وهي التي تبدأ من

الممكن إدراك كلية الموجود ، من حيث المبدأ . وهكذا أغفلت حالة وسطى ثالثة هي ادراك الموجود إدراكاً تصورياً جزئياً مع اعتبار الباقي اللامتناهي غير معقول .

والنحو الثاني من الخطأ هو نقل المقولات (المبادئ) من ميدان إلى ميدان آخر غير مجانس له ، مثلاً : تطبيق المبادئ الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة ، أو بالعكس : تطبيق التراكيب النفسية الروحية على عالم الجمادات . ولهذا ينبغي التغلب على هذا التجاوز المقولي للحدود بواسطة تحليل دقيق ، مع الإبقاء على المقولات في مجالها النسبي لكل ميدان أخذت منه في البداية . هنالك ينتج عن وجه نظر الانطولوجيا النقدية تقسيم معقد لمجموع الموجود ، غير ذلك الوارد في الصيغ التوحيدية الموجودة في الميتافيزيقا التقليدية .

والمعرفة تنتسب إلى أعلى الطبقات المعروفة لنا ، أعني طبقة الروح . ولهذا فانه لا تتيسر معرفة ماهية المعرفة إلا بواسطة انطولوجيا الوجود الروحي .

وعلى نظرية المعرفة أن تنهى الأساس لكل بحث أنطولوجي ، لكنها لن تجد غايتها إلا في إطار انطولوجيا الوجود الروحي .

١ - ميتافيزيقا المعرفة

قلنا إن نقولاوي هرتمن كان في مطلع حياته من أنصار الكنتية الجديدة . لكنه بعد ذلك تلقى تأثيرات عديدة من الفينومينولوجيا ، ثم حاول بواسطة دراسات عميقة في تاريخ الفلسفة في الغرب بحث مناهج خصبة - مثل منهج الأبويات Aporetik عند أرسطو وديالكتيك هيجل - بعد تحديد لها .

وقد أخذ يتخلص من تأثير الكنتية الجديدة حينما وضع ميتافيزيقا المعرفة . فبينما الكنتية الجديدة تنكر وجود موجود مستقل عن الذات وعال على الشعور ، وتقرر بالتالي أن كل معرفة هي من نتاج الموضوع بواسطة الذات ، حاول هرتمن أن يبين أن ماهية المعرفة إنما تقوم لا في إنتاج Erzeugen بل في إدراك Erfassen موجود قائم بذاته مستقل عن المعرفة .

وقد نادى به إلى هذا الموقف تأثره بالفينومينولوجيا . إن ما ينبغي أن يكون أساساً للأبحاث ليس قضية واحدة سنة ، مثل الكوجيتو الديكارتي ، بل قاعدة للظواهر تكون أوسع ما يمكن أن تكون . فإن تعدد الظواهر يوجد معياراً متبادلاً تجاه الانحرافات عن الطريق القويم . ولهذا يجب أن تكون

يوجد آنية حيادية ، وإنما الآنية هي دائماً إما واقعية أو مثالية .
والعلاقة بين الآنية وكيفية الوجود مترابطة ، أعني أنه لا يوجد موجود له الآنية فقط ولا يكشف عن أية كيفية وجود ، وكل كيفية وجود مرتبطة بآنية . أما الوجود المثالي والوجود الواقعي فيبينها انفصال جذري : إما واقعي ، وإما مثالي ، ولا جمع بينهما .

والتقابل بين الآنية وكيفية الوجود ليس تقابلاً مطلقاً ، بل نسبي أنطولوجي . فمثلاً كيفية وجود كرة حمراء هي آنية الحُمْرة فيها . وبالعكس : كل آنية لشيء ما هي كيفية وجود لآخر ، مثلاً : آنية العُصن هي كيفية وجود الشجرة ، وآنية الشجرة هي كيفية وجود الغابة ، الخ .

وليس من السهل تحديد الوجود المثالي والوجود الواقعي . وكل ما نستطيعه هو أن نقول إن الواقعي هو الفردي ، وما حدث مرة ، والزمني ، الخاضع لعملية الصيرورة ؛ أما المثالي فهو ، على عكس ذلك : العام ، المجرد من الزمان ، الأبدى الأزلي ، غير الخاضع للتغير . وليس المثالي هو المنطقي (أي القائم في ذهن دون الواقع) ، بل المثالي موجود وجوداً حقيقياً . والدليل على ذلك أن العالم المادي يخضع لقوانين رياضية .

ومن حيث الأحوال الوجودية Seinsmodi يميّز هرتمن بين : الامكان ، والواقع ، والضرورة - تماماً كما فعل أرسطو ومن بعده الاسكلاثيون وكنت . ويشرح هرتمن هذه المقولات الثلاث هكذا :

١ - الضرورة على نوعين :

أ - ضرورة الماهية Wesensnotwendigkeit وهي ما يملكه الشيء على أساس بنينه المثالية . وهذه مقولة إضافية relational ، تسيطر على الارتباط فقط ، لا على الأعضاء الأولى .

ب - ضرورة الواقع وهي حالة تبعية في العملية الزمانية ، وهي أشمل من الارتباط العليّ لأنه يوجد أيضاً تحديدات واقعية غير عليّة .

٢ - والإمكان على ثلاثة أنواع :

أ - مجرد الامكان Bloss- möglich sein ، وهو إمكان الوجود والعدم ، ولهذا يمكن نعتة بأنه الإمكان المنفصل ، أو الإمكان السواء indifferente Möglichkeit .

الجزئيات ، والمعرفة القبّلية وهي مستقلة عن الجزئيات . وفي كلا النوعين يكون الموضوع قائماً في ذاته ومستقلاً عن درجة معرفته . ومن هذا يتجلى أن الموجود هو أكثر من الموضوع المدرك . وهذا الجزء عينه الموضوع لما يطلب معرفته يسميه هرتمن الموضوع العالي Transobjective ، كما يسمّى الحدّ القائم بينه وبين الجزء المعروف : حدّ الموضوع-Objektion sgenze . فإذا بدأت الذات تحاول معرفته ، ينشأ « علم اللاعلم » Wissen des Nichtwissens ، أي وضع المشاكل ، الذي هو تصدّي المعرفة للامعروف . وينجم عن هذا محاولة الذات لإدراك جزء أكبر من الموضوع ، أي بتجاوز حد الموضوع . لكن قد يحدث أن تصطدم هذه المحاولة بحدود لا يمكن اقتحامها أو تجاوزها : حد إمكان المعرفة أو حد إمكان الموضوع . ووراء حد إمكان المعرفة يقوم المعقول العالي Transintelligible أو اللامعقول . واللامعقول يلعب دوراً رئيسياً في معالجة هرتمن لمشكلة المعرفة . وهو يستند إليه في حجته الحاسمة ضد مذهب كنت .

وبالجملة فإن المعرفة ممكنة ، لأن العارف والمعرف كليهما موجود ، وهما بهذه الثابة عضوان في نفس العالم ، ولهذا تتحدد الذات بالموضوع . أيضاً المعرفة ممكنة لأن القوانين التي تسود مجرى العالم الواقعي هي التي تعمل في مضمونات التفكير . بيد أن علو الموضوع المعروف في مواجهة الوعي العارف لن يزول عن هذا الطريق ، بل يبقى هذا العلوي في حالة المعرفة الدقيقة . ولهذا السبب لا يوجد معيار مطلق للحقيقة ، لأن البنية تتناول دائماً مضمونات الوعي فقط .

٢ - بناء الوجود

ينقسم الوجود إلى المزدوجات المتقابلة التالية : الآنية - كيفية الوجود - Dasein- Sosein ، الوجود المثالي - الوجود الواقعي .

وفينا يتعلق بالعلاقة بين المتقابلة الأولى ، والثانية ، يقرر هرتمن أن كيفية الموجود لا تكثر للمزدوجة المتقابلة : المثالية والواقعية . فالوجود المستدير لكرة يستوي لديه أن يتعلق الأمر بكرة مادية أو بكرة مثالية هندسية . ولهذا يمكن المرء أن يتحدث عن « كيفية الوجود » بوجه عام ، أو في « كيفية الوجود الحياضية » . وينتج عن هذا أن الثقل الوجودي للتقابل بين المثالي والواقعي يقع كله على جانب الآنية . إنه لا

المفردة . والعلاقة الرئيسية لهذه الروح هي التحرر من الاندماج في الغريزة والبيئة المحيطة .

والروح الموضوعية هي الأخرى حقيقة حبة ، وهي تتجاوز الأرواح (العقول) الفردية . وهي تنجلي أولاً للنظر التاريخي . وهي تعلو على دائرة الوجود الحيوي البسيط . وحياتها تتحقق في مجالات مثل : اللغة ، الأخلاق القائمة ، الأخلاق الحقة ، القانون السائد ، حالة العلم ، أشكال التربية والتكوين الفكري ، الاتجاهات الفنية ، والنظرات في العالم السائدة بين الناس . ويتنسب إلى كل مضمون من هذه المضمونات الروحية (العقلية) طريقة خاصة به في التجربة ، والنمو ، والتحصيل عند أفراد الإنسانية . والروح الموضوعية تقوم في علاقة فريدة من الوجود الأعلى تجاه الأرواح (العقول) الفردية : إنها تخيا فيهم وحدهم ولا يحملها غيرهم ، لكنها مع ذلك تشكلهم من جديد حين تسيطر عليهم .

وفي تحليلنا للعلاقة بين الروح الشخصية والروح الموضوعية ينبغي أن نراعي ثلاثة أمور :

١ - الأول أن الروح الموضوعية لا تُورث ، بل تُنقل ، أعني أن الأفراد لا يحصلون على المضمون الروحي للماضي بمجرد الميلاد ، بل إن عليهم أن يكتسبوه خلال حياتهم وبلرادتهم ؛

٢ - والثاني أن الروح الموضوعية ليس لديها وعي ولا شخصية ، على الرغم من هذه الواقعه ألا وهي أنها ، بوصفها روح الشعب ، تملك فردية تجاه سائر أرواح الشعوب الأخرى .

٣ - وينتج عن كون الروح الموضوعية ليست ذاتاً لها وعي ، أنها لا تجدد تمثيلاً واعياً لها إلا في الأفراد . لكن الفرد ناقص جداً ، لأنه لا يمكن أي ميدان من ميادين الروح الموضوعية أن يتحقق - ولا تقريباً - في وعي واحد : إذ لا يمكن إنساناً فرداً أن يحيط بمضمون كل العلم في عصره ، وهكذا الأمر في سائر ميادين نشاط الروح الموضوعية . ولهذا فإنه في ميدان الحياة الاجتماعية السياسة ينشأ عن هذا موقف كارث . فإن الشؤون العامة يجب أن تدبر ، ومن لحظة إلى لحظة لا بد من تسوية المسائل العامة ، وحل النزاعات ، وسدّ الذرائع ، ومن أجل هذا لا بد من قرارات وأفعال . لكن لا يستطيع القيام بهذا إلا وعي واحد . فلما كانت الروح العامة

ب- إمكان الماهية أو الإمكان المثالي ويقوم على عدم التناقض .

ج- الامكان الواقعي أو إمكان الواقع - Realmöglichkeit وهو الذي يفترض مقدماً توافر شروط التحقيق بالفعل ، توافرها كلها . فمثلاً الكرة الهندسية التامة خالية من التناقض ، وبالتالي ممكنة مثالية ؛ لكنها من الناحية الواقعية بعيدة عن إمكان التحقيق .

٣ - والواقع هو على ضربين :

أ - الواقع الماهوي Wesenswirklichkeit ويقصد به القيام في النطاق المثالي بوجه عام .

ب - الواقع الحقيقي Realwirklichkeit وهو المعطى لنا مباشرة من أحوال الوجود ، لكنه من حيث التصور يصعب وصفه جداً . ولا يستطيع المرء أن يشير هاهنا إلا إلى صلابة الأحداث ، والمصير .

والواقع وعدم الواقع أمران مطلقان ، أي أنها منفصلان عن كل ارتباط ، بعكس سائر الأحوال إذ هذه تكشف عن طابع إضائي Relational .

ويقرر هرمغن الصلات التالية القائمة بين سائر الأحوال الوجودية :

١ - لا توجد حال حقيقية لا تكثرث لحالة أخرى .

٢ - كل الأحوال الحقيقية الإيجابية (الإمكان، الواقع، الضرورة) تستبعد عنها كل الأحوال السلبية (عدم الإمكان ، عدم الواقع ، الصدفة) . ومن ثم تنشأ قوانين مختلفة تنسم بالمفارقة ، مثال ذلك : وجود ما ليس بواقعي هو غير ممكن .

٣ - كل الأحوال الحقيقية Realmodi الإيجابية يتضمن بعضها بعضاً ، شأنها شأن الأحوال الحقيقية السلبية .

٣ - فلسفة الروح (العقل)

والطبقة الروحية (العقلية) تمثل أعلى درجات وجود الحقيقي الواقعي . وما دام كذلك فهو لا ينحصر في عالم الوعي (الشعور) . ذلك لأن أحداث الشعور مرتبطة دائماً بأفراد ، بينما المضمونات الروحية (العقلية) ليست كذلك .

والروح (العقل) الشخصية هي أول ما يتجلى للنظرة الساذجة . فهنا الوحدات الروحية (العقلية) هي الأشخاص

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتي. ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

(أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير . وتبعاً لذلك فهي نسبة إلى ذات . فالخلاص الواحد خيرٌ للآخر ، والثقة خيرٌ لمن يفيد منها ، والمحبة خيرٌ للمحبوب ، والصدقة خيرٌ للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها ستفيد خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

(ب) والقيمة الأخلاقية تَتَصَدَّ شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكانَ بإزاء نية أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جديد . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ؛ والنية تستهدف أشخاصاً ، لا أشياء . وهذه النسبة إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثبات نيته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين ، فإن يضع المرء ثقته فيمن يثق فيه ، هذا يتعلق بسلوك الأول ، لكن الإخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

(جـ) وثالثاً : توجه نسبة للقيمة تجاه الذات ، لأنه توجد علاقة بين القيمة وحاملها . والقيمة المعيّنة لا تتعلق بأي حامل كان : فثمَّ علاقة جوهرية بين كليهما ؛ وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيم الحيوية تتعلق بالاحياء ، والقيم الأخلاقية ، بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلماً أخلاقياً إلا الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفعل ، وتضع لنفسها غايات ، وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشعر بقيم .

والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أو ذاك من أفعاله ، لأن الشخص بأكمله هو من وراء كل واحدٍ من هذه الأفعال .

وواضح من هذا أن هرتمن يأخذ بمذهب ماكس شيلر في القيم .

مؤلفاته الرئيسية

« منطق الوجود عند أفلاطون »

- Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.

« ميتافيزيقا المعرفة »

تفتقر إلى الوعي ، فلا بد أن ينبثق الوعي المفرد كوعي نائب عنها . لكن الإنسان المفرد لا يمكنه أبداً أن يعوَّض عن الوعي الشامل المُفْتَقَر إليه . إنه ليس كفاءاً للوفاء بمطالب الروح الموضوعية ، إذ لا يستطيع أي عقل إنساني أن يشمل بنظره كل الموقف السياسي ، كما يحيط بالموقف في حياته الشخصية .

ويرى هرتمن أن من بين الأخطاء الرئيسية التي وقع فيها هيجل أنه اعتبر حقاً وجوهرياً في الحياة الروحية ما كان يوماً ذا قيمة عامة ؛ ذلك لأنه بذلك غفل عن هذه الواقعة وهي أن الروح الموضوعية قد وقعت أحياناً في ضلالات . لهذا ينبغي أن تعتبر تحليل ما ليس صحيحاً في الحياة الروحية جزءاً مهماً من فلسفة الوجود الروحي .

والروح المتموضعة der objektivierte Geist هي الصورة الثالثة من صور الوجود إلى جانب الروح الشخصية ، والروح الموضوعية . وهذه الروح المتموضعة تشمل الت موضعات الصادرة عن الروح ، مثل : القانون المسنون ، المعرفة العلمية المسجلة قولاً وكتابةً ، العمل الفني ، الخ . وبينما الروح الشخصية والروح الموضوعية روح حية ، فإن الروح المتموضعة ليست حية . ذلك لأن الأساس الواقعي (الورق المطبوع ، الحجر المشغول) ليس روحياً ، بل هو مادة .

وكل روح تاريخية . والماضي يمكن أن يكون صامتاً في داخل الحاضر ، كما هي الحال في الأعراف الماضية ، وأشكال اللغة ، والميول الأخلاقية ، الخ ، فهي حية فينا ، دون أن نشعر أنها ماضية .

٤ - فلسفة القيم

وعني هرتمن بفلسفة القيم عناية بالغة ، خصوصاً القيم الأخلاقية .

يرى هرتمن أن القيم الأخلاقية هي قيم أشخاص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنية ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور بالخطيئة . إن القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو بأحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والثقة ، والأمانة ، وروح البذل وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

سنة ٥٠٠ ق. م. ولا نعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بأسيا الصغرى). وما عدا ذلك من أساطير يبدو أنه مأخوذ من أقواله. فوصفه بأنه كان يعرف بلقب «الفيلسوف الباكي» إنما هو سوء تأويل لما نسب إليه ثاوفرسطس من «النخولياء»، وكانت تطلق آنذاك لا على الأحزان بل على «الاندفاع». لكن شاع في العصر القديم القول بأن ديمقريطس كان «يضحك» من حماقة بني الإنسان، بينما كان هيرقليطس يبكي منها، فسمى ديمقريطس بالفيلسوف الضاحك، وهرقليطس بالفيلسوف الباكي.

كان هيرقليطس إذن من أسرة ملكية، ومن هنا تتجل استقراطيته، وكبرياؤه. وهناك نادرة تقول إنه كان يلعب النرد ذات يوم مع الصبيان، فسأله الناس لماذا تفعل ذلك، فأجابهم: «وما يدهشكم في هذا أيها الأغبياء؟ أليس هذا أفضل من اللعب بالسياسة معكم؟!» (ديوجانس الاثرسي ٩: ٣). ومن أقواله في هذا المجال: «الرجل الواحد في نظري يكون ألف رجل، إذا كان هو الأفضل» (شذرة رقم ٤٩)، وقال أيضاً: «إن من القانون أيضاً أن يطع المرء نصيحة شخص واحد» (شذرة رقم ٣٣).

وكان يكره الآراء القائلة بالمساواة بين الناس. قال: «إن على كل رجل ناضج من أهالي أفسوس أن يشنق نفسه ويترك المدينة للأولاد؛ لأن أهل أفسوس نفوا هرمودورس الذي كان أفضلهم جميعاً، قائلين: «لا يتفوق أحدٌ بيننا، وإذا تفوق فليكن ذلك في مكان آخر وبين أناس آخرين» (شذرة رقم ١٢١).

كذلك اشتهر هيرقليطس بالغموض، ففيل عنه: «الفيلسوف الغامض»، وشاع هذا القول في كل العصر اليوناني والروماني. والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات والأقوال الشاذة، وكان يعبر عنها بلغة مجازية أو رمزية. ومن هنا لقبه تيمون الفليوسي (القرن الثالث ق. م) بلقب «صاحب اللغاز». ويقول عنه أفلوطين: «كان يتكلم بالتشبيهات، ولا يعنى بإيضاح مقصوده، ربما لأنه كان من رأيهِ أن علينا أن نبحث في داخل نفوسنا كما بحث هو بنجاح» («التساغات» ٤: ٨).

وكان يزدري غالبية الناس. يدل على ذلك بعض أقواله التالية:

- Grundzüge einer Metaphysik des Erkenntnis, Berlin, 1925.

«الأخلاق».

- Ethik, Berlin, 1926.

«فلسفة المثالية الألمانية»

- Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin, 1923, II. Bd. Berlin, 1929.

«أرسطو وهيجل»

- Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.

«مشكلة الوجود الروحي»

- Das Problem des geistigen Seins, Berlin, 1933.

«نحو تأسيس الانطولوجيا»

- Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935

«الامكان والواقع»

- Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin, 1938

«بناء العالم الحقيقي»

- Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940

«فلسفة الطبيعة»

- Philosophie der Natur, Berlin, 1950

«المؤلفات الصغرى»

- Kleinere Schriften, 3 Bde, Berlin 1955 — 1957 — 1958

مراجع

- H. Heimsoeth: N. Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen, 1952

- H. Hülsmann: Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf, 1959.

- S. Breton: L'être spirituel. Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann. Lyon - Paris, 1962.

هرقليطس

Heraclitus

فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قال بالتغير الدائم.

من الصعب أن نحدد بالدقة تاريخ حياة هيرقليطس؛ والراجح أنه ازدهر (أي كان في الأربعين من عمره) حوالي

لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الانساني ، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم ، أو القانون الذي وفقاً له يترتب العالم . وهذا اللوغوس شامل سائد في كل الكون . لكنه يتصوره تصوراً مادياً ، أي على أنه كيان مادي من عنصر النار ، لأنه يقول إن كل الأشياء متحولة من النار فالمظهر المادي للوغوس هو النار . ولهذا فإن العقل الإلهي في أقصى أحواله حار وجاف . والنار في نظره تمثل أعلى وأصفي أشكال المادة ، ومنها يتكون العقل والروح . لكن كما يقول يحي النحوي (في شرحه على « في النفس » لأرسطو ، ص ٤٠٥ س ٢٥) : « هو لا يعني بالنار : اللهب ؛ بل النار اسم أطلقه على البخار الجاف ، ومنه تتقوّم الروح أيضاً » . ومن هنا يقول هرقليطس : « النفس الجافة هي الأحكم والأحسن » (شذرة ١١٨) .

وإلى جانب القول باللوغوس ، قرر هرقليطس المبادئ الثلاثة التالية :

أ) الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات ، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح .
 ب) كل شيء في حركة مستمرة وتغير
 ج) العالم نار حية دائمة البقاء .
 والمبدأ الأول له ثلاثة أوجه :

١ - كل شيء مؤلف من متقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي .
 ٢ - المتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض ، أي أن المتقابلات واحدة
 ٣ - الحرب هي القوة المهيمنة والخلقة ، وهي الحالة السليمة للأمم .

أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله : « كل شيء في سيلان دائم » $\pi\alpha\rho\tau\alpha \rho\acute{\eta}\xi$ والقول المشهور جداً الذي يعبر به هرقليطس عن هذا المبدأ هو : « لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين » . ويضيف إليه فلوطرخس (« المسائل الطبيعية » ٩١٢ ج) التفسير التالي : « لأن مياهاً جديدة تندفق فيه » . ويفسره أفلاطون (« اقراطيلوس » ١٤٠٢ أ) بقوله إن هاهنا رمزاً لكل ما هو موجود بوجه عام ، ومعناه : « كل شيء يتحرك ، ولا شيء في سكون » .

أما المبدأ الثالث فيشرحه هرقليطس في قوله : « إن نظام العالم Kosmos واحد للجميع ، لم يصنعه أحد الآله ولا

شذرة ١ : « أناس آخرون لا يعلمون ما يفعلون وهم يقضى ، تماماً كما ينسون ما يفعلون وهم نيام »
 شذرة ١٧ : « كثيرون لا يفهمون مثل هذه الأمور ، بل كل الذين عثروا بها ، ولا يحفظونها غير أنهم تعلموها ؛ يبدون لأنفسهم أنهم يحفظونها » .

شذرة ٣٤ : « الحمقى حين يسمعون يكونون مثل الصم . والمثل يصفهم فيقول : رغم أنهم حاضرون هم غائبون » .

شذرة ٩ : « الحمير يفضلون سَقَطَ المتاع على الذهب »
 شذرة ٩٧ : « الكلاب تنبح في وجه كل من لا تعرفه » .

شذرة ٧٨ : « الطبيعة الانسانية لا بصيرة لها ، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة »
 شذرة ٧٩ : « الرجل طفل في أعين الإله ، كما أن الطفل طفل في عيني الرجل »
 شذرة ٨٣ : « أحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالله : في الحكمة والجمال وسائر الأمور » .

شذرة ١٠٢ : « في نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة ، لكن الناس زعموا أن بعضها غير عادلة وبعضها الآخر عادلة » .

وكان هرقليطس يعتقد أنه امتلك ناصية الحقيقة الأبدية ، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين ، بل فكر بنفسه وتعلم كل شيء من نفسه (« ديوجانس اللايرسي » ٩ : ٥) .

ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس Logos . وفي مستهل كتابه يؤكد وجود هذا اللوغوس . ماذا يعني باللوغوس ؟

يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصاً ؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع . فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول : « كل شيء يحدث وفقاً للوغوس » (شذرة ١) وحين يقول : « إن اللوغوس يرتب كل الأشياء » (شذرة ٧٢) . لكنه يستعمله بالمعنى الجاري - أي بمعنى : القول ، في الشذرات التالية :

شذرة ١٠٨ : « لا أحد ممن سمعت أقوالهم $\kappa\omicron\gamma\omicron\iota$ قد أنجز هذا ... »

شذرة ٨٧ : « الأحمق يتجهج لأي قول $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ » .

هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال؛ فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة. ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذا أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم. إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً، وكما فعل لاسله. فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد.

لكن، وعلى الرغم من هذا، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر، وأن كل ضد مرتبط به ضده. وهنا - على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً - يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلاَن تصويراً حسياً فيقول إن هذا المبدأ هو النار، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر. ولكن هنا تعترضنا مسألة هي: هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلاَن، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلاَن؟

إن الروايات والمنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير وأدائمة السيلاَن. فأرسطو وسنبلقيوس في شرحه على أرسطو يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو - من بين المبادئ كلها - الذي يتمثل فيه دوام السيلاَن، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلاَن. والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء، لا يجب أن نفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن نفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها، وعننا تصدر الموجودات.

الناس، لكنه هو هو دائماً وسيكون كذلك أبداً: نأراً حية دائمة البقاء، أشعلت بمقايس وأطفئت بمقايس» (شذرة ٣٠) ويشرح ذيجانسن اللاطرسى (٩: ٨) هذا القول بأنه يعني أن «الكون ولد من نار وسينحل من جديد إلى نار، في عصور متوالية على التبادل، وهكذا أبداً».

آثاره

راجع الشذرات الباقية من أقواله في:

- H. Diels: Herakleitos von Ephesus, griechisch und deutsch, 2. Aufl. Berlin, 1909

تقويم مذهبه

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة: فيقول بالتغير الدائم بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة. ولكن المذهبيين - مع ذلك - يسيران في طريق متواز تقريباً، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة.

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء، والطريق الذي يسرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي؛ وعلى وجه العموم، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس. وهنا يحمل هرقليطس على هزبود، وهوميروس خصوصاً، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن. والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط، وكل شيء في تغير مستمر، ولا يبقى شيء ثابتاً، بل الوجود يتحول باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلاَن، على حد تعبيره

فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار. وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضاً

العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حد يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للآخرى . وهذا هو مذهب «العود الأبدي» عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا بهرقليطس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه «السنة الكبرى» ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدّر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب - كما قلنا - قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها متحلل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكَم عن طريق الامتداد والتقليص أو التخلخل والتكاثف ، نجده - على العكس من ذلك - يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالته ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد . فكان هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات . وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدئ بالتراب ماراً بالماء منتهيّاً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في «طيماوس» .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً

يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديمقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أن بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

نصوص ومراجع

- Werents: Heraklit und Herakliteer, 1927.
- V. Macchiero: Eraclito. Laterza, Bari
- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy. vol. I, Cambridge, 1971, pp. 403 - 490
- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4th ed. London, 1930
- O. Gigon: Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig , 1935.
- H. Gomperz: «Heraclitus of Ephesus», in Philosophical studies, Boston, 1953.
- E. L. Minar: -The Logos of Heraclitus», in Classical Philology, 1939, 323- 41.
- G. S. Kirk: Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
- A. Rivier: L'Homme et l'expérience Humaine dans les fragments d'Héraclite in Museum Helveticum,

تغيراً بالكيف ، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغييرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بمهمة هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللاعسوس ، أو الروح الكلية - كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلي يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء .

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية - كما فعل برميندس من قبل - وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسياً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لاعسوس وباللوغوس بحسبانه العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسياً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس نأراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطلب بالحرية الأخلاقية ، وأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا

والخلق ، والخير (٢ : ١٢ - ١٧ : ٤ : ١١-٩). أما العالم فهو تارة الله نفسه ، وتارة ابن الله ، والإله الثاني ، والعالم حيّ ابدي (٨ : ١ : ١٠ : ٢٢-٢٣). أما الانسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة - بعد الله والعالم - من حيث مكانته وقيّمته ، وهو موجز جامع للكون كله . والانسان « معجزة عظيمة » كما تقول محاورات « اسقلايوس » ، وهو « كائن حيّ يستحق التشريف والعبادة » وهو « يكاد يكون الله » . والنفس الانسانية وقد هبطت من الأفلاك السماوية ، يمكنها أن تعود إلى هناك ، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية ، ولا بفضل مُخلّص ، بل بقوة معرفتها *γνῶσις* (غنوص).

نشرات

من أحدث النشرات ، نشرة W. Scott بعنوان Hermeti-ca ، في ٣ أجزاء ، اكسفورد سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٦ ؛ ونشر A. D. Fergusson جزءاً رابعاً بعنوان Testimonia في اكسفورد سنة ١٩٣٦ .

ثم نشرة A. D. Nock ، A. J. Festugière بعنوان Her-mès Trismégiste في ٤ أجزاء ، باريس سنة ١٩٤٥ - ١٩٥٤ ، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية .

مراجع

- H. Reitzenstein. Poimandres, Leipzig. 1904.
- W. Kroll: Die Lehre des Hérmes Trismegistes. Leipzig 1914
- Pauly—Wissowa, VIII Coll. 792 — 823
- A. J Festugière: la Révélation d'Hermès Trismégiste, 4 vols. Paris, 1945- 54.
- G. Von Mooyel: The Mysteries of Hermes Trismegistes. Utrecht, 1955.

هسرل

Edmund Husserl

فيلسوف ألماني ، مؤسس منهج الظاهريسات .

ولد في ٨ أبريل سنة ١٨٥٩ في مدينة Prossnitz (في إقليم مورافيا) ، وتوفي في ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ في مدينة

1956, pp. 144- 64.

- Zeller - Mondolfo: La filosofia dei Greci, 1, 2. Firenze, 1938

(الكتابات) الهرمسية

Corpus Hermeticum

نسبت إلى هرمس المثلث العظيمة عدة كتابات ورسائل *Λογοι* ، مشكوك في مصادرها ، وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . والمظنون أنها ألّفت في مدينة الاسكندرية (مصر) . وتعكس في مجموعها جواً من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفية والدينية ، اليونانية والشرقية المختلفة . وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى « الوحي الكلداني » ، وبينها عناصر كونية مشتركة عديدة .

وقد بقيت لنا من مجموعة « الكتابات الهرمسية » ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو Poimandres (= راعي الناس) وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسلبو فتشينو الذي ترجمها في سنة ١٤٧١ .

كذلك يندرج فيها محاوراة بعنوان « اسقلايوس » Asclepius (وهي ترجمة لاتينية لأصل يوناني مفقود كان عنوانه *Λογός τελεως* أي القول التام) ، وقد بقيت منه شذرات .

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان : « لوح الزمرد » *Tabula smaragdina* بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاينية .

والآراء الفلسفية الواردة في هذه الكتابات هي خليط غريب من الأفكار الاورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية والارسطية والتنجيم الكلداني . ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية ، ولا تأثيرات أفلاطونية محدثة . وهي تكون في مجموعها « غنوصاً » (= عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الانسان . ويفررون أنه على قمة الوجود يقوم الله ، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه ، لكنهم ينظرون إلى الله تارة على أنه هو الكون نفسه ، وحيناً آخر يصفونه بأنه « الأب » ،

٣ - والثالث أنه أراخ إلى اقام تحليل الأفعال النفسية عند برنتانو ، بواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة ، لأن نتائج تحليلات برنتانو كانت تحفل بالاشتباهاة ؛
٤ - والرابع أنه آمن للفلسفة منهجاً خصباً هو « رؤية الماهية » Wesensschau .

١ - المنطق المحض

وكانت نقطة انطلاقه في الكفاح ضد النزعة النفسانية هي وضع فكرة عن منطق محض بوصفه علماً نظرياً . وكانت النزعة النفسانية تنظر إلى المنطق على أنه فن التفكير الصحيح ، وأن القوانين المنطقية هي القوانين الواقعية المكتسبة عن طريق التحليل التجريبي النفسي ، وأن الحق هو ما يتفق مع قوانين الفكر هذه . ولو كانت هذه القوانين من طبيعة أخرى - ويمكن من حيث المبدأ أن تكون كذلك - لكانت فكرة الحقيقة مختلفة تماماً .

فيبدأ هرسل ويبين أن كل فن ينبغي أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة من علم معياري ؛ لأنه لكي يمكن البحث عما يجب على الانسان فعله ابتغاء تحقيق هدف (هو التفكير الصحيح) ، كما يريد الفن ، فلا بد من تحديد المعايير الأساسية التي بموجبها يحكم على الأهداف . فمثلاً إذا وضعنا أن المحافظة على اللذة وزيادتها هما الخير ، أي المعيار ، فينبغي أن نتساءل : في أية ظروف يمكن أن نكتسب الموضوعات أكبر قدر من اللذة . بيد أن العلوم المعيارية تتأسس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب ، بل ما هو قائم فعلاً . ذلك أن العلاقة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والشروط . وهكذا فإن القضية المعيارية « أ يجب أن تكون ب » تفترض مقدماً القضية النظرية : « فقط الدأ التي هي ب لها الصفة جـ » . وعلى العكس : لو صحت القضية من الشكل الأخير وقدمت جـ إيجابياً ، فإنه ينجم عن هذا القضية المعيارية : « فقط الدأ التي هي ب هي الخير » ، وهي هي نفس القضية المذكورة آنفاً : « أ يجب أن تكون ب » . فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية : « الأحكام الموقلة عن بيّنة هي وحدها المعارف » ، فإنه ينشأ في الحال ، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية ، القضية المعيارية : « ينبغي أن تكون الأحكام بيّنة » . وحينئذ فقط يمكن القاء نظرة بمقتضى الفن على المفترسات السابقة النفسية التي ينبغي تحقيقها ، كما يمكن قيام أحكام بيّنة einsichtige Urteile .

فرايبورج - ان - برايسجاو Freiburg- in- Breisgau (في جنوب غربي ألمانيا) .

بدا بدراسة الرياضيات في ألمانيا على يدي الرياضي الألماني العظيم فايرشتراس Weierstrass . ثم واصل دراسته في جامعة فيينا ، حيث وقع تحت تأثير فرائنس برنتانو ، الذي وجهه إلى دراسة الفلسفة .

وهو من أسرة يهودية ، لكنه اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧ .

وعين مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة هله Halle في سنة ١٨٨٧ . ثم صار استاذاً في جامعة جيتينجن (Göttingen) في سنة ١٩٠١ . وابتداءً من سنة ١٩١٦ صار استاذاً في جامعة فرايبورج - ان - برايسجاو ، حتى سنة ١٩٢٨ .

وقد خلف بعد وفاته قدراً هائلاً من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إلا أن حياته ، بلغت أكثر من ٤٥,٠٠٠ صفحة ، والكثير منها معد للنشر ، والباقي غير مكتمل تماماً . ويجري العمل على نشر ما يمكن نشره منها في مدينة لاهاي في هولنده عند الناشر Nijmhof . وهذه المخطوطات محفوظة في لوفان في Husserl- Archiv ، وقد أنشئ مركز محفوظات آخر في كولونيا بألمانيا منذ سنة ١٩٥١ في مكتبة جامعة كولونيا Köln .

فلسفته

كان هرسل تلميذاً لفرائنس برنتانو ، وعنه أخذ فكرة أن الفلسفة علم دقيق . وتأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل النفسي . وكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة انطلاق هرسل في تفلسفه .

لكنه في مرحلة لاحقة أخذ يتأثر بكنت . ويمكن القول بأن هرسل قد اختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة أمور :

١ - الأول هو أن هرسل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة نفسانية Psychologismus ؛

٢ - والثاني أن هرسل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقاً وفعلاً ، وليست كما زعم برنتانو مجرد اصطلاحات لغوية ؛ ولهذا ينبغي القول بوجود منطقي - مثالي ؛

والتكامل الخ هي ناتج نشاطات نفسية : الجمع ، الضرب ، الطرح ، القسمة ، التكميل ، الخ . لكن لن يقول أحد إن الرياضيات تابعة لعلم النفس لهذا السبب ، وذلك لأن علم النفس بوصفه علم وقائع يبحث في أفعال نفسية خاضعة للزمن ، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية .

٣ - والحكم السابق الزائف الثالث هو الزعم أن الحقيقة القائمة في الحكم لا يمكن أن تعرف إلا في حالة اليقظة Evidenz ، واليقظة شعور باطني فريد ، شعور بالضرورة ، فالمنطق - في زعمهم - إذن هو علم نفس اليقظة . والرد على هذا الزعم أن نقول إن القضايا المنطقية لا تصل إلى اليقظة إلا بإجراء تحويل . فمبدأ الثالث المرفوع يقول إنه بين تقيضين لا يوجد وسط . وبالتحويل فقط نصل إلى المبدأ القائل بأن اليقظة لا تتجلى إلا في واحد من الحكمين المتقابلين . وهكذا نرى أن اليقظة ليست شعوراً كسائر المشاعر ، بل هي تجربة حية فيها يدرك الحاكم صحة حكمه . والحقيقة نفسها هي الفكرة التي تصبح تجربة حية في الحكم اليقيني .

وهذا أبطل هسرل دعاوى أصحاب النزعة النفسانية الذين زعموا أن المنطق ليس إلا فرعاً من علم النفس يدرس فرعاً من الظواهر النفسية هي الخاصة بالتفكير ، وانتهى إلى تقرير أن المنطق علم محض ، أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع نفسية ، بل موضوعه المبادئ والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون ، لا كما هو واقع . وللمزيد من البيان يراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » (القاهرة ط ١٩٦٢) .

٢ - ظاهريات الشعور

وبعد ذلك يبحث هسرل في بنية الشعور ، فيميز بين الأنا المتعالي ، أي الموجود في طبيعة العقل ، وبين الأنا النفسي . وفي سبيل ذلك يستخدم عملية سكلعب دوراً بارزاً في ظاهريات هسرل وهي عملية «الأبوخيه» أي تعليق الحكم . يقول هسرل : « بواسطة الأبوخيه الظاهريانية أردت أن أحيي الانساني الطبيعية والحياة النفسية - وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنة - إلى أني أحيي المتعالي الظاهرياتي . والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إلى ، والذي وجد أوسيويد بالنسبة إلى ، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي ، كما قلت آنفاً - كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إلى ، إنه يستقيها من أني المتعالي الذي تكشف عنه

ونفس الأمر يصدق على المنطق بوجه عام . فيجب أولاً أن تكتسب القضايا القبلية المؤسسة للمعاني : « حقيقة » ، « حكم » ، « تعريف » الخ ، أقول يجب اكتساب هذه القضايا في علم نظري ، كي يمكن بعد ذلك استنباط مبادئ منطقية معيارية منها ، واستخراج قواعد فنية عملية فيما بعد . ومجموع نظام تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هسرل باسم : « المنطق المحض » .

أما النزعة النفسانية فلا تجد داعياً للاقرار بمثل هذا العلم ، لأنها تقرر أن الفكر والمعرفة حادثان نفسيّان ، وأن المنطق - تبعاً لذلك - عليه أن يستند إلى توافقات قانونية نفسانية . لكن هسرل يفند النزعة النفسانية على ثلاثة أنحاء : إذ يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الرأي ، ويبين انتهاءه إلى شك جذري ثانياً ، ويكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة النفسانية ثالثاً .

ذلك أن علم النفس هو علم وقائع ، والقوانين التي تضعها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن اطردات ، ولا تدعي أبداً اليقين والعصمة ، بينما المنطق والمبادئ المنطقية وقواعد القياس الخ يقينية مطلقة الدقة ، وهو أمر لا يمكن بلوغه عن طريق التجربة . ولهذا لا نستطيع أن نتكلم في علم النفس إلا عن احتمالات .

والنزعة النفسانية هي شكل خاص من النزعة النسبية .

ومن طبيعة الواقعة أن تتحدد فردياً وزمانياً ، بينما قواعد المنطق كلية ضرورية عامة لا تخضع لتحديد في الزمان أو المكان .

كذلك تحفل النزعة النفسانية بأحكام سابقة زائفة :

١ - وأول هذه الأحكام السابقة الزعم أن كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسس نفسانياً . وزيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء التفكير ، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه التفكير .

٢ - وحكم سابق زائف ثان هو الزعم أننا في المنطق إنما نشغل بامتنالات وأحكام واستنتاجات وما شابه ذلك وهي كلها - زعموا - ظواهر نفسية فحسب . ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق . صحيح أن العدّ واستخراج حاصل الضرب ، وعمليات التفاضل

القصدية

والقصدية Intentionalität من المعاني الرئيسية التي عني بها فرائنس برنتانو متأثراً بالاسكلايين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا). وكانت الكلمة intentio تستعمل بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله؛ والثاني بمعنى تصور الماهية الذي يعطيه التعريف. والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة intentio؛ أما الثاني فقد أخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلاسفة العربية في ترجمتها لكلمة «معنى».

أما هرسل، وقد أدرك اشتراك المعنى هذا، فإنه يطبق كلمة Intentionalität على «الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حرّ ومفهوم عامة» (هرسل: «مباحث منطقية» ص ٣٧٨).

وهو يرى أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات. ويعرفها بأنها خاصية كل شعور «أن يكون شعوراً بشيء» Bewusstsein von Etwas، وبهذه الثابتة يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضائيف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود.

والقصدية تقول:

١- إن من الواجب أن نُميّز في حياة الشعور بين المضمونات الواقعية reellen وبين المضمونات القصدية (غير الواقعية). والمضمونات الواقعية هي أفعال القصد الجارية في زمان. ويستعمل هرسل التعبير Noesis للدلالة على المضمونات الواقعية، بينما يستعمل اللفظ Noema للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور. فالقصدية إذن مزيج من النوتيسيس (التعقل) والنوتيا (المعقول).

٢- والنوتيا (الموضوع المعقول) هو ناتج تركيب متعدد الدرجات، فيه تبلغ التعقيلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع.

٣- ويحيط بالموضوع المعقول أفق من المقصودات الجانبية المقترنة.

٤- والقصدية، أخيراً، تعني اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود.

أما الشعور Bewusstsein فيميز فيه هرسل ثلاثة معان:

الأوحيه الظاهرياته المتعالية («التأملات الديكارتية»، التأمل الأول).

ويعد أن ردّ الأنا هذا الرد، استخلص التراكم الأساسية الخاصة بالأنا.

وهنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الاحالة المتبادلة، أو القصدية Intentionalität (التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه).

والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكناً. والردّ يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى «الموقف الطبيعي». ولا يقصد بـ «الموقف الطبيعي» الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم، كما لا يقصد به حال مهمة ومعينة وجودياً لوجود الإنسان، ولا نظرة في العالم، أو «صورة للعالم»، ولا تركيب ما يسمى باسم «التصور الطبيعي للعالم». وإنما المقصود «بالموقف الطبيعي»: الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان نفسه، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الإنسان: أولاً تجاه الأشياء المعينة، ثم تجاه الأشياء بوجه عام، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم. إنه الحياة التجريبية بكل أشكالاتها: يدرك، يفعل، يضع نظريته، يشناق، يحب، يكره، يتم الخ.

والتحليل الظاهرياتي يتصف بالصفات التالية:

- ١- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره موقت؛
- ٢- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زمني؛
- ٣- كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

ويقصد بالصفة الأولى، أعني أنه موقت، أن القبلي الظاهرياتي يحال إلى طابعه الخاص؛ وهو أنه صورة اجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف عنده.

وحين نقول إنه زمني فالمقصود أنه كشف عن تاريخ مترسب «منطق صوري»... ٩٧ ص ٢١٧ = ص ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية لسوزان باشلار، باريس سنة ١٩٥٧).

وأما الصفة الثالثة فنقوم على موقف الرد.

اليومية ، أو عن العلم ، أو عن ميدان العقيدة الدينية .
وينبغي ألا يتكلم إلا الشيء المعطى مباشرة .

ويقوم ثانياً في « الوضع الوجودي بين أفواس » ، أي الامتناع من كل الأحكام الوجودية وحتى من تلك التي تتجلى فيها البينة المطلقة مثل وجود الأنا . وبيننا العنصر الأول يؤدي إلى التخلص المطلق من كل الأحكام السابقة ، فإن هذا العنصر الثاني يقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالماهيات ، لكنها لا يعينها الوجود الواقعي للموضوعات المتأمل فيها .

لكن هذين العنصرين لا يكفيان لرؤية الماهية ، لأن الجزئيات لاتزال تتجلى جزئيات .

ولهذا ينبغي أن ينضاف عنصران آخران « للوضع بين أفواس » ، عنصران يتوقف عليهما - في نظر هرسل - فعالية المنهج الظاهرياتي .

إن التمييز بين « الواقعة » *Tatsache* وبين الماهية *Wesen* (*Eidos*) يناظره الرّد الماهوي *eidetische Reduktion* الذي به يتم تحويل ما هو واقعي إلى ماهية ، مثلاً : من أنواع الأحمر المختلفة نصير إلى ماهية الأحمر ، من أفراد بني الإنسان كما هم في الزمان والمكان نصير إلى ماهية الإنسان .

ويتقاطع مع هذا التمييز تمييز آخر بين « الواقعي » و « غير الواقعي » . وينظره الرّد المتعالي *transzendente Reduktion* ، وهو الذي به نصير المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية في « الشعور المحض » . وبهذا الاتجاه الجديد يتعد هرسل عن أساتذته برنتانو ليسير في اتجاه مذهب كنت والمثالية المتعالية ، ذلك لأن الوضع الظاهرياتي بين أفواس لا يبقى إلا على الشعور المحض ، وهو مطلق بمعنى أنه لا يحتاج في قوامه إلى أي شيء واقعي . لكن استقلال وجود الأنا المتعالي هو جانب سلبي من النظرة المثالية المتعالية التي وصل هرسل إليها . أما الجانب الإيجابي فيقوم في القول بأن كل موجود هو نسبي إلى الشعور المحض الذي وإن كان غير واقعي فإنه في نفس الوقت ضروري من حيث المبدأ ، وبهذا يمثل علواً من نوع خاص في بطون تيار التجارب الحية .

وليس على الفيلسوف أن يخرج من « أنا » ابتغاء اكتشاف التراكيب الكلية المشتبة إلى كل « أنا » *Ego* . بل

١ - إذ يفهم منه أولاً الالتحام التجريبي للتجارب الحية النفسية من أجل وحدة تيار الشعور ؛

٢ - أو الإدراك الباطن للتجارب الحية الذاتية (الاستبطان) ؛

٣ - وثالثاً يدل الشعور على كل الأفعال النفسية أو التجارب الحية القصدية .

لكن هرسل يقتصر في أبحاثه على استخدام « الشعور » بالمعنى الثالث فقط . وعنده ، كما عند برنتانو ، أن ماهية القصد تقوم في أن فيه « يقصد » موضوع ، دون أن يكون الموضوع أو شيء يناظره قائماً في الشعور نفسه ؛ إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه . وفي هذا يقوم التمييز بين « المعنى » و « الموضوع » : إن الأفعال هي تجارب حية للمعنى المقصود ، أما الموضوع القصدي فإنه عالٍ على التجربة الحية .

وإنما الفارق بين هرسل وبرنتانو هو في أن هرسل يفترض أيضاً انطباعات واقعية غير قصدية ؛ إن الانطباعات يُشعر بها ، لكنها لا تظهر أنها موضوعات ، أي لا تدرك . فمثلاً إذا رأيت قليلاً أحمر ، فإن لدي انطباعاً بالحمرة ، لكنني لا أرى انطباعي هذا ، بل أرى ذلك الشيء الأحمر القائم خارجاً عن شعوري .

رؤية الماهية

توجد ماهيات . لكن كيف نصل إلى إدراكها ؟ إن ذلك يتم - في نظر هرسل - عن طريق منهج الرّد الظاهرياتي (الفينومينولوجي) .

ويقوم هذا المنهج على أساس أن نبدأ بأن « نضع بين أفواس » العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والمتوالي في الزمان . لكن لا يقصد بهذا « الوضع بين أفواس » ما قصده ديكرات في شكله المنهجي من الشك في حقيقة العالم الخارجي كله ، بل يقصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم ، إن معناه أن نطرح جانباً هذا الاعتقاد ، أو نصرف النظر عنه ، أو نجعله يكف عن العمل .

وهذا « الوضع بين أفواس » *Einklammerung* يتألف من عناصر عدة :

إذ يقوم أولاً في « الوضع التاريخي بين أفواس » ، وفيه نطرح جانباً ما هنالك من نظريات وآراء صادرة عن الحياة

« المنطق الصوري والمتعالي »

- Formale und transzendente Logik, Halle 1929
- « أزمة العلوم الأوروبية والظاهرات المتعالية »
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, in: Philosophia, Bd. I, 1936

« التجربة والحكم »

- Erfahrung und Urteil, Prag 1939
- « مجموع مؤلفاته » : Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke: Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, 1950
- « تأملات ديكراتية » و « محاضرات في باريس »
- II: Die Idee der Phänomenologie, Haag, 1950
- VII: Erste Philosophie, Haag, 1959
- Méditations Cartésiennes, Paris 1932.

مراجع

- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie Bonn, 1931
- J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932
- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris, 1950
- A. Diemer: La Phénoménologie de Husserl comme métaphysique, 1954.
- A. Diemer: Edmund Husserl. Meisenheim Glan, 1956
- S. Bachelard: La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale. Paris, 1957
- M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Cambridge, «Mass» 1943.

هلباكس

Maurice Halbwachs

عالم اجتماع فرنسي .

ولد في رانس (شرقي فرنسا) في سنة ١٨٧٧

يعمل « الأنا » في ذاته بالتأمل كما يكشف التنوعات الكفيلة بأن تكشف له عن صورة « الأنا » . وبهذا تصبح الذات المتفلسفة هي الواهة الأخيرة للمعاني . إنها ليست شبيهة بشاهد أجنبي عليه أن يلحظ مقياس هذا المعطى المعتم ، بل هي في نفس الوقت محل أصل المعطى والعين التي تبصر كل ماهية .

ويلخص هسرل موقفه هاهنا هكذا : « إنني أنا يتأمل على طريقة ديكرات . وأسترشد بفكرة فلسفة ، مفهومة على أنها علم كلي ، مؤسسة على نحو دقيق محكم جداً أقررت بإمكانه ، من باب المحاولة والتجريب . وبعد أن قمت بالتأملات السابقة ، تبين لي أن عليّ قبل كل شيء أن أنمي ظاهريات ايدوسية (تتعلق بالايديوس = الصورة) ، وهذا هو الشكل الوحيد الذي عليه يتحقق ، أو يمكن أن يتحقق ، علم فلسفي ، الفلسفة الأولى . وعلى الرغم من أن اهتمامي يتعلق هنا خصوصاً بالرد المتعالي ، وبأناني المحض وتوضيح هذا الأنا التجريبي ، فليس في وسعي تحليله على نحو علمي معاً إلا بالرجوع إلى المبادئ الضرورية اليقينية التي تنتسب إلى الأنا بوصفه أنا بوجه عام . ولا بد لي من الرجوع إلى الكليات وإلى الضرورات الجوهرية التي بفضلها يمكن ارجاع الواقعة إلى أسس عقلية لإمكانها المحض ، وهو ما يمنحها المعقولة والطابع العلمي . وهكذا فإن علم الامكانيات المحضة يسبق في ذاته علم الوقائع ويجعلها ممكنة من حيث هو علم » .

مؤلفاته الرئيسية

- « فلسفة علم الحساب »
- Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891
- « أبحاث منطقية »
- Logische Untersuchungen, 3 Bde., 1900
- « الفلسفة علماً دقيقاً »
- Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, 1911
- « أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية »
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1913
- « محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان »
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausg. von M. Heidegger, in Jahrbuch für Philos. und Phänomenolog. Forschung. Bd. IX. 1928

وصفها لهذه الأماكن .

وفي السنوات الأخيرة من حياته ازداد اهتمام هلباكس بالمورفولوجيا الاجتماعية وعلم السكان . وفي كتابه « نفسانية الطبقة الاجتماعية » (سنة ١٩٣٨) فحص عن الدوافع القائمة في نفوس أبناء طبقة الفلاحين ، والبرجوازية ، وعمال الصناعة والطبقات الاجتماعية الدنيا .

وتوفي هلباكس في سنة ١٩٤٥ في معسكر اعتقال بوخنفلد .

مؤلفاته

- Leibniz. Paris, 1907.
- La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, Alcan, 1913.
- La Théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, alcan, 1913.
- Les Causes du suicide. Paris, Alcan, 1930
- L'évolution des besoins dans les classes ouvrières. Paris, 1933.
- Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale. Paris, 1938
- La Topographie Légendaire des Evangiles en terre Sainte. Etude de mémoires collective. Paris, PUF, 1941
- La mémoire Collective.. Paris, PUF, 1949.

مراجع

- Jeanne, Alexandre: Maurice Halbwachs», in *Année sociologique* 3e série (1940- 48) , 1, pp. 3-10.
- Georges Canguilhem: - Maurice Halbwachs (1877- 45)», in *Memorial des années 1939- 45*, vol. 103 pp. 229-41, Université de Strasbourg, Faculté des Lettres, Paris, les Belles- Lettres, 1947.

هوايتهد

Alfred North Whitehead

رياضي انجليزي أسهم في تكوين المنطق الرياضي وفي

ودخل ليسيه هنري الرابع في باريس حيث كان تلميذا لهنري برجسون الذي أثر فيه تأثيراً كبيراً . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا . وفي كلية الآداب (السوربون) درس على سيميان ، وليفي بريل ودوركهم . وحصل على الدكتوراه برسالة عنوانها : « الطبقة العاملة ومستويات الحياة » (سنة ١٩١٣) . وفيها بين أن المجتمعات الرأسمالية تحدد للطبقة العاملة مهمة السيطرة على المادة ، ولما كان أبناء هذه الطبقة على هذا النحو مقصورين على الاتصال بالأشياء ، فإنهم معزولون عن باقي الانسانية . ونظراً إلى عزلة الطبقة العاملة عن سائر الطبقات في المجتمع ، قويت فيهم الرغبة في التضامن والتكافل الاجتماعي ؛ وبفضل هذا الشعور الطبقي يبقون مرتبطين بالمجتمع .

وفي كتاب آخر بعنوان : « تطور الحاجات في الطبقات العاملة » (١٩٣٣) طَبَّقَ نفس النظرية التي عرضها في رسالته ١٩١٣ طبقها على الجماعات القائمة في الأمم الصناعية في الغرب ، التي تشغل مكانات شبيهة بتلك التي تشغلها الطبقة العاملة القديمة .

وكان ذا ميل واضح إلى تفسير الحاجات بواسطة عوامل نسبية وذاتية . وقرر أن اتجاهات الرأي هي عوامل مهمة في تحديد الحاجات ، لكنه لم يحسب حساباً كافياً لكون بعض العناصر الموضوعية تدخل أيضاً في التجربة الذاتية للحاجة : مثل أن العمال يشعرون بالحاجة الفعلية للطعام أو الكساء حين يقارنون مستوى معيشتهم بمستوى الطبقة الوسطى .

وعاد هلباكس إلى دراسة الانتحار إكمالاً لكتاب استاذة دوركهيم في هذا الموضوع ، فألف كتاباً بعنوان : « أسباب الانتحار » (سنة ١٩٣٠) . وبينما يرى دوركهيم أن العوامل الدينية مهمة جداً في تحديد مدى اندماج الفرد في المجتمع ، ويرجع ازدياد نسبة الانتحار إلى ازدياد النقص في اندماج الأفراد في مجتمعاتهم - نجد هلباكس يرى أن طبيعة وأهمية العامل الديني يختلف باختلاف السياق الاجتماعي والنفسي ، وهذا السياق يختلف ، بدوره ، باختلاف البلدان .

وعني بالبحث في تأثير الذاكرة الجماعية والنقل الخاصة بالمعتقدات ، وألف في هذا الموضوع كتابه « الطبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة » (سنة ١٩٤١) . ويضع نظرية في هذا الموضوع مفادها أن الأماكن المقدسة تتغير وفقاً للحاجات والأمان التي شعرت بها الجماعات المسيحية في

فلسفة العلم. يقول هويتهد في ترجمته لنفسه :

كمبريدج ، وخصوصاً لكلية الثالث ، فيما يتعلق بالتدرب الاجتماعي والعقلي ...

وكان التعليم الرسمي في كمبريدج يتم بكفاءة بواسطة رجال مهمين ذوي قدرة من الطراز الأول . بيد أن الدروس المخصصة لكل طالب في المرحلة الجامعية الأولى (مرحلة البكالوريوس) كانت تشمل نطاقاً ضيقاً . مثلاً : خلال كل مرحلة البكالوريوس في كلية الثالث كانت كل الدروس التي ألقاها هي في الرياضيات : البثنة والتطبيقية . ولم أدخل أبداً أي فصل دراسي آخر . لكن المحاضرات لم تكن تؤلف غير جانب واحد من التعليم . والأجزاء الناقصة كانت تكفلها المحادثات المستمرة مع أصدقائنا من طلاب مرحلة البكالوريوس ، أو مع أعضاء هيئة التدريس . وكانت تبدأ مع تناول طعام العشاء في السادسة أو السابعة مساءً ، وتستمر حتى العاشرة مساءً ، وقد تتوقف في وقت أبكر أو أشد تأخيراً . وفيما يتصل بي ، كنت أتبع ذلك بالعمل في الرياضيات لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات .

ولم تكن جماعات الأصدقاء تتكون وفقاً لاتفاق موضوع الدراسة . وكنا جميعاً قد أتينا من نفس النوع من المدارس ، ونفس النوع من الدراسة السابقة . وكنا نتناقش في كل شيء - السياسة ، الدين ، الفلسفة ، الأدب - مع ميل خاص إلى الأدب . وأدت هذه التجربة إلى قدر كبير من القراءة المتنوعة . مثلاً ، في الوقت الذي حصلت فيه على الزمالة في ١٨٨٥ كنت أعرف عن ظهر قلب تقريباً أقساماً من كتاب « نقد العقل المحض » لكنت . والآن نسيها ، لأن لباس أصابي مبكراً . ولم أقدر أبداً على قراءة هيجل : وبدأت محاولتي معه بدراسة بعض ملاحظاته عن الرياضيات ، فادهشتني وبدأت لي لغواً تاماً . وكان ذلك حقاً من ناحيتي ، لكنني لا أكتب هذا لايضاح سلامة ادراكي .

وإذا رجعت بالذكري إلى أكثر من نصف قرن ، أقول إن الأحاديث كان لها مظهر الحوار الأفلاطوني اليومي . وكان يشترك فيها هنري هد ، ودارسي تومسون ، وجم استيفن والاخوة لولن ديفز ولودس ديكسون ، وناث ور ، وسورلي ، وغيرهم كثيرين - وبعضهم قد لمعت شهرتهم فيما بعد ، والبعض الآخر وكانوا مقتدرين أيضاً ، لم يجذبوا اهتمام الجمهور فيما بعد . وتلك كانت الطريقة التي بها كانت (جامعة) كمبريدج تربي أبناءها . لقد كانت صورة أخرى من المنهج الأفلاطوني . وكان « الحواريون » الذين كانوا يجتمعون

« ولدت في ١٥ فبراير سنة ١٨٦١ في رامسجيت في جزيرة ثانت باقليم كنت . واسرتي وجدي وأبي وأعمامي وإخوتي كانوا يعملون في حقل التربية والدين والإدارة المحلية ... وحوالي سنة ١٨٦٠ رسم والدي كاهنا من كهنة الكنيسة الانجليكانية . وحوالي سنة ١٨٦٦ أو سنة ١٨٦٧ ترك المدرسة (التي كان يديرها) ليتفرغ للواجبات الكهنوتية أولاً في رامسجيت Ramsgate ؛ ثم عين في سنة ١٨٧١ راعياً لأبروشيه القديس بطرس ، وهي منطقة معظمها زراعية ، وكانت كنيستها تبعد بمقدار ٢ أو ٣ أميال عن رامسجيت ... وظل هناك حتى وفاته في سنة ١٨٩٨ ... ولم يكن أبي من أهل الفكر ، لكنه كان ذا شخصية ... وفي سن الخامسة عشرة ، أعني في سنة ١٨٧٥ ، أرسلت إلى المدرسة في شربورن Sherborne (- اقليم دورستشير Dorsetshire) في أقصى جنوب إنجلترا ... ومن الناحية العقلية ، كان تعليمي وفق المقياس العادي في ذلك الوقت . فبدأت تعلم اللغة اللاتينية في سن العاشرة ، واليونانية في سن الثانية عشرة . وباستثناء أيام العطلات ، أتذكر أنني كنت أقرأ في كل يوم ، حتى سن التاسعة عشرة والنصف ، بضع صفحات من النصوص اللاتينية واليونانية ، وأفحص تراكييها النحوية . وقبل الذهاب إلى المدرسة كنت أستطيع تكرار صفحات من قواعد نحو اللغة اللاتينية ، وكلها باللاتينية ، وأحفظ أمثلة عليها . وكانت الدراسات الكلاسيكية (اللاتينية - واليونانية) تتخللها دراسة الرياضيات . وطبعاً كانت هذه الدراسات الكلاسيكية تشمل التاريخ - تواريخ هيرودوتس واكسينوفون وثوكيديدس وسلوست ، وليف ، وناكتيوس ... وأذكر أن هذه الكلاسيكيات كانت تُدرس جيداً ، مع مقارنة لا واعية بين الحضارة القديمة والحياة الحديثة . وأعفيت من نظم الشعر اللاتيني ومن قراءة بعض الشعر اللاتيني ، وذلك من أجل تكريس وقت أطول للرياضيات . وكنا نقرأ الكتاب المقدس باللغة اليونانية ، أعني الترجمة السبعينية للعهد القديم ...

وبدأت حياتي الجامعية في خريف ١٨٨٠ في كلية الثالث بجامعة كمبريدج ؛ وهناك استمرت إقامتي بدون انقطاع حتى صيف ١٩١٠ . لكن عضويتي في كلية الثالث ، أولاً بوصفي scholar وبعد ذلك بوصفي زميلاً fellow استمرت بدون انقطاع . ولن أبالغ في وصف ما أدين به لجامعة

كذلك كان لكتاب سير وليم ردوان هاملتون : « الترابيع » (سنة ١٨٥٣) وبحث سابق كتبه سنة ١٨٤٤ ، وكذلك كان لكتاب « المنطق الرمزي » (سنة ١٨٥٩) لبول Boole تأثير مساو في أفكاره . وكل عملي التالي في المنطق الرياضي مأخوذ derived من هذه المصادر . لقد كان جرسمن Grassmann عبقرية أصيلة ، لم تقدر أبداً التقدير الكافي . لقد كتب ليبنتس ، وساكييري Saccheri وجرسمن في هذه الموضوعات قبل أن يستطيع الناس فهمها أو إدراك أهميتها . بل إن ساكييري المسكين هو نفسه لم يفلح في إدراك ما قام به من انجاز ، وليبنتس لم ينشر أعماله في هذا الموضوع .

وكانت معرفتي بأبحاث ليبنتس تقوم كلها على كتاب لوي كوتيرا : « منطق ليبنتس » الذي ظهر سنة ١٩٠١ . . .

وأدى نشر كتابي « بحث في الجبر الكلي » إلى انتخابي عضواً في الجمعية الملكية في سنة ١٩٠٣ . وبعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً (في سنة ١٩٣١) صرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية نتيجة لأبحاثي في الفلسفة ابتداءً من سنة ١٩١٨ . وبين سنة ١٨٩٨ وسنة ١٩٠٣ كنت أحضر المجلد الثاني من الجبر الكلي ، لكنه لم ينشر أبداً .

وفي سنة ١٩٠٣ نشر برترند رسل : « مبادئ الرياضيات » . وكان هو الآخر « المجلد الأول » . هنالك اكتشفنا أن مشروعنا لإصدار مجلدين ثانيين كانا عملياً يتناولان نفس الموضوعات ، لهذا اتفقنا على أن نتج عملاً مشتركاً . ورجونا أن نفرغ من هذا العمل في وقت قصير ، حوالي العام . لكن أفقنا اتسع ، وخلال ثمانين أو تسع سنوات أنتجنا « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica . ولا يدخل في مجال هذا المجلد مناقشة هذا العمل . لقد دخل رسل الجامعة عند بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر . وقد أعجبت بنبوغه ، شاني شأن سائر الناس ، أولاً بوصفه تلميذي ، وبعد ذلك بوصفه زميلي وصديقي . لقد كان عاملاً فعالاً عظيماً في حياتي ، خلال فترة كمبريدج . لكن وجهات نظري الأساسية - الفلسفية والاجتماعية - كانت متباينة ، وهكذا رغم اختلاف اهتماماتنا وصل تعاوننا إلى نهاية طبيعية .

وعند نهاية السنة الجامعية ، في صيف سنة ١٩١٠ ، تركنا كمبريدج . . . وخلال الدورة الأكاديمية الأولى لي في لندن (١٩١٠ - ١٩١١) لم أشغل أي منصب أكاديمي . وكتابي

في أيام السبت في غرف بعضهم البعض ، من العاشرة مساء حتى أية ساعة من ساعات الصباح ، كانوا تركيزاً لهذه التجربة . وكان الأعضاء النشطون ثمانية أو عشرة من مرحلة البكالوريوس أو من شباب حملة البكالوريوس ، لكن كثيراً ما كان يشترك فيها بعض الأعضاء الأكبر سناً عن « طاروا بأجنحتهم » . هناك كنا نتناقش مع ميتلند Maitland المؤرخ ، وقرال Verrall وهنري جاكسون وسيدجوك Sidgwick وبعض القضاة أو العلماء أو أعضاء البرلمان الذين جازوا إلى كمبريدج لقضاء عطلة نهاية الأسبوع . وكان التأثير رائعاً . وهذا النادي قد بدأ في أخريات العشرينات ، بدأه تنسون Tennyson وأصحابه . ولا يزال مزدهراً حتى اليوم .

وكان تعلمي في كمبريدج وما فيه من تأكيد على الرياضيات وعلى حرية المناقشة بين الأصدقاء أمراً من شأنه أن يرضى عنه أفلاطون . لكن مع تغير الزمن ، غيّرت كمبريدج مناهجها . إن نجاح هذا التعليم في القرن التاسع عشر كان عارضاً سعيداً توقف على ظروف اجتماعية عُني عليها لحسن الحظ . إن التربية الأفلاطونية كانت محدودة جداً في تطبيقها على الحياة .

وفي خريف سنة ١٨٨٥ حصلت على الزمالة في كلية الثالث ، وأضيف إلى ذلك القيام بالتدريس فكان مزيداً من الحظ . وآخر منصب توليته هو محاضر قديم Senior Lecturer ، وقد استقلت منه في سنة ١٩١٠ ، حينما انتقلنا إلى لندن .

وفي ديسمبر سنة ١٨٩٠ تزوجت بايفلين ولوي Evelyn Willoughby . وكان تأثير زوجتي على نظرتي إلى العالم أساسياً إلى حد أنه ينبغي ذكر ذلك بوصفه عاملاً جوهرياً في إنتاجي الفلسفي . . .

ولمدة ثمانين سنوات تقريباً (١٨٩٨ - ١٩٠٦) سكناً في بيت الطاحونة القديمة في جونتشستر ، على ثلاثة أميال من كمبريدج . . .

ونشرت أول مؤلفاتي ، وعنوانه : « بحث في الجبر الكلي » A Treatise on Universal Algebra ، في فبراير سنة ١٨٩٨ ، وكنت قد بدأت تأليفه في يناير سنة ١٨٩١ . وما فيه من أفكار تقوم في معظمها على كتابين لهرمن جرسمن هما : « نظرية الامتداد » ، طبعة سنة ١٨٤٤ ، و « نظرية الامتداد » طبعة سنة ١٨٦٢ . وأولها أهم كثيراً . لكن لسوء الحظ لم يفهمه أحد حين نشر ، ذلك أنه سبق زمنه بقرن من الزمان .

من المجادلات السياسية والأكاديمية . لقد انفجرت فجأة مسألة تحرير المرأة ، بعد أن ظلت على نار هادئة طوال نصف قرن . وكنت عضواً في لجنة الجامعة University Syndicate التي كتبت تقريراً عن المساواة في الأوضاع في الجامعة . لكننا هُزِمنا بعد مناقشات عاصفة وشغب من جانب الطلاب . وإذا لم تخنّي الذاكرة ، فإني أقول إن ذلك حدث حوالي سنة ١٨٩٨ ؛ لكن حدثت بعد ذلك ، وإلى قيام الحرب في سنة ١٩١٤ ، أحداث عاصفة في لندن وغيرها من الأماكن . وكان الانقسام في الرأي على وفق الانقسام الحزبي ؛ فمثلاً ، كان بلفور Balfour المحافظ مناصراً للمرأة ، بينما كان آسكوث Asquith الذي من حزب الأحرار ضد المرأة . لكن الحركة نجحت عند نهاية الحرب في سنة ١٩١٨ .

وآرائي السياسية كانت ، ولا تزال ، في جانب حزب الأحرار وضد حزب المحافظين ، وأنا أكتب الآن بحسب تقسيم الأحزاب في إنجلترا . لكن حزب الأحرار قد زال الآن (سنة ١٩٤١) عملياً ، ولو أعطيت صوتي في إنجلترا لأعطيته إلى الجناح المعتدل في حزب العمال . لكن لا توجد الآن « أحزاب » في إنجلترا . . .

ومؤلفاتي الفلسفية بدأت في لندن قبيل نهاية الحرب . وكانت جمعية أرسطو في لندن مركزاً ساراً للمناقشة ، وفيها عقدت صداقات حميمة .

وخلال عام ١٩٢٤ ، وأنا في سن الثالثة والستين ، تشرفت بدعوة من كلية جامعة هارفرد للانضمام إلى قسم الفلسفة فيها . وأصبحت أستاذاً غير متفرغ Professor Emeritus عند نهاية العام الجامعي ١٩٣٦ - ١٩٣٧ . ويعجز لساني عن التعبير الوافي عن التشجيع والمساعدة اللذين لقيتهما من جانب السلطات الجامعية (في جامعة هارفرد) وزملائي في الكلية وطلّابي وأصدقائي . لقد غُمرت أنا وزوجتي بالمودة .

وما في كتبي المنشورة من عيوب ونقائص ، وهي لا شك كثيرة ، ترجع إليّ أنا وحدي وأنا أتخلص على إبداء ملاحظة تنطبق على كل عمل فلسفي : « إن الفلسفة محاولة للتعبير عن لا نهائية الكون بعبارات قاصرة قصور اللغة » . (« فلسفة الفرد نورث هوايتهد » بإشراف بول آرثر شلب ، ص ٣-١٤ ، نيويورك ط ١ سنة ١٩٤١ ، ط ٢ سنة ١٩٥١) .

وتوفي هوايتهد في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ .

« المدخل إلى الرياضيات » يرجع إلى هذه الفترة . وخلال الدورات الجامعية من سنة ١٩١١ حتى صيف سنة ١٩١٤ شغلت عدة مناصب في كلية الجامعة في لندن ، ومن سنة ١٩١٤ حتى صيف ١٩٢٤ كنت أستاذاً في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا في كنسنتون . وخلال السنوات الأخيرة من هذه الفترة كنت عميداً لكلية العلوم في الجامعة (جامعة لندن) ، ورئيساً للمجلس الأكاديمي الذي يتولى الاشراف على الشؤون الداخلية الخاصة بالتربية والتعليم في لندن ، وكنت عضواً في مجلس الجامعة Senate . كذلك كنت رئيساً لمجلس إدارة كلية جولد سميث ، وعضواً في مجلس كلية الهندسة في الإقليم . . .

وهذه التجربة في مشاكل (التعليم) في لندن ، وقد طالت إلى أربع عشرة سنة ، غيرت آرائي في مشكلة التعليم العالي في الحضارة الصناعية الحديثة . وكانت العادة - وهي لم تمت بعد - اتخاذ نظرة ضيقة إلى مهمة الجامعات . لقد كان هناك نمط أوكسفورد - كمبرج ، والنمط الألماني . وأي نمط آخر كان ينظر إليه بازدراء جاهل . فجماهير العمال المضطربة التي كانت تنشذ الاستنارة العقلية ، والشباب من كل طبقة الذين كانوا يطلبون معرفة ملائمة ، وأنواع المشاكل التي جذت عن هذا الطريق - كل هذا كان عاملاً جديداً في المدنية . لكن عالم العلم كان غائصاً في الماضي .

وجامعة لندن هي اتحاد من المعاهد المختلفة ذات الأنماط المتباينة التي تهدف إلى مواجهة هذه المشكلة الجديدة في الحياة الحديثة . وقد أعيد تشكيلها حديثاً تحت تأثير لورد هولدين Haldane وكان هذا نجاحاً رائعاً . وجماعة الرجال والنساء - من رجال الأعمال والمحامين والأطباء والعلميين وعلماء الأدب والرؤساء الإداريين للأقسام - الذين كرسوا أوقاتهم ، بعضها أو كلها ، إلى مشكلة التعليم الجديدة هذه أنجزوا تحولاً كانت الحاجة إليه ماسة جداً . ولم يكونوا وحدهم في هذا العمل . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي ظروف مختلفة ، كانت جماعات مماثلة تقوم بحل مشاكل مشابهة . وليس من المبالغة أن نقول إن هذا التكيف الجديد للتعليم والتربية كان واحداً من العوامل التي يمكن أن تنقذ الحضارة . وأقرب شبه له هو ما قامت به الأديرة قبل ذلك بألف عام . . .

ولأعود الآن إلى جانب آخر من حياتي ، أثناء السنوات الأخيرة من عملي في كمبرج ، أقول إنني شاركت في الكثير

فلسفته

من المعتاد تقسيم نشاط هوايتهد الفكري إلى ثلاث مراحل :

١ - المرحلة الأولى كرسها خصوصاً للأبحاث الرياضية والمنطقية ؛

٢ - المرحلة الثانية كرسها لفلسفة الفزياء ؛

٣ - المرحلة الثالثة كرسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للأفكار الميتافيزيقية ، في تكوين الحضارة .

لكن يلاحظ مع ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث بعضها في بعض .

١ - المرحلة الأولى (سنة ١٨٩٨ - ١٩١٤)

يمثل هذه المرحلة الأولى كتابان أساسيان هما : « الجبر الكلي » (سنة ١٨٩٨) و « المبادئ الرياضية » (سنة ١٩١٠ ، جـ ٢ سنة ١٩١٢ ، جـ ٣ سنة ١٩١٢) ، وإلى جانبهما كتب هوايتهد أبحاثاً صغيرة مهمة نذكر منها : « التصورات الرياضية للعالم المادي » (سنة ١٩٠٦) ، « بدييات الهندسة الاسقاطية » (سنة ١٩٠٦) ، « بدييات الهندسة الوصفية » (سنة ١٩٠٧) .

ويدل عنوان كتاب « الجبر الكلي » على محاولة هوايتهد تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه لينتس حين طالب بوضع علم كلي . يقول هوايتهد في مقدمة كتابه هذا : « ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو انشاء حساب Calculus يسهل التفكير في أي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية ، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة ، بحيث يصبح كل تفكير جاداً ، ليس فلسفة أو تفكيراً استقرائياً أو أدباً تخليلاً . يصبح رياضيات تنمى بواسطة حساب » (« الجبر الكلي » ص ٢) .

وفي الكتاب الأول من « الجبر الكلي » يحاول أن يحدد الأفكار الجبرية التالية : التساوي ، الجمع ، الضرب - على نحو يناسب أي جبر ، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن التفسير الذي نعطيه . فكان يرى مثلاً أن القوانين التالية :

$$س + ص = ص + س$$

$$(س + ص) + ع = س + (ص + ع)$$

$$س (ص + ع) = (س ص) + س ع$$

هي قوانين مشتركة بين كل أنواع الجبر . لكن هناك

قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة ، مثل القوانين التالية :

$$س ص = ص س$$

$$(س ص) ع = س (ص ع)$$

$$س + س = س$$

وأنواع الجبر التي تنتهك القانون : « س + س = س » يسميها عددية numerical ، ويصنفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي : إن الجبر العددي من نوع ع هو الذي من عناصره نستطيع أن نكون الصف ∞ (ألفا اليونانية) بحيث أن :

(١) أي عضوين في ∞ يمكن أن يجمعاً ويضرباً على نحو مفهوم ؛

(٢) كل عنصر في كل الجبر هو ناتج عنصرين أو أكثر من عناصر ∞

(٣) كل شيء هو حاصل ع من أعضاء ∞ إذا كان ، فقط إذا كان ينتسب إلى ∞ .

وكان في نية هوايتهد في الجزء الثاني ، الذي لم يظهر أبداً ، أن يبحث في أنواع الجبر الخطي linear algebras ، أو أنواع الجبر الذي من الدرجة الأولى . أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر التي من النوع العالي ، وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا المقسم إلى سبعة أقسام (أو كتب) . وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حساب الامتداد الذي أسسه جرسمن . أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير العددي ، أي جبر المنطق كما وضعه جورج بول Boole . وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ . وهوايتهد ينظر إلى التساوي « = » على أنه يعبر عن إضافة تكافؤ ، هي أقل من الهوية identity . وحجته في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = ص + س بغير معنى تماماً مثل ع = ع .

كذلك يقرر هوايتهد في هذا الكتاب أن « تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات : إنه مهمة التجربة أو الفلسفة . أما مهمة الرياضيات فهي أن تتبع القاعدة فقط » (الكتاب نفسه صفحة و)

ويهاجم التصور التقليدي للرياضيات ، الذي ينظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط أو علم الكم المنفصل والمتصل .

أما الكتاب الثاني : « المبادئ الرياضية » Principia

الرياضية « يتناول نظرية التكميم quantification. والتكميم الكلي هو خلغ كمّم كلي » (« x ») [« أو » y » الخ) ويمكن أن يقرأ : « أيّا ما كان الموضوع س (أو ص الخ) » ، خلعه على عبارة لها صورة التقرير لكنها تكشف عن تكرار (إنابة) للمتغير « س » (أو ص الخ) . فمثلا :

(س) (س يهّم كل انسان س يهّم سقراط)

أما التكميم الوجودي فيقوم في تطبيق البادئة « (x ») \exists » - ويمكن أن تقرأ : « يوجد موضوع هو س بحيث أن ... » . فمثلاً قولنا : بعض الأعداد الأولية زوجية ، يمكن أن يعبر عنه هكذا

($\exists x$) (x is a Prime. x is even)

(- أس) (س عدد أولي . س عدد زوجي)

ويقال عن الأصناف إن لها نفس العدد الأصلي حين تكون المجال ومعكوس المجال لاضافة الواحد والواحد .

ويكتفينا هذا القدر لبيان الموضوعات التي يتناولها هوايتهد ورسل في كتابها « المبادئ الرياضية » ، ونحيل القارئ إلى كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » لمزيد من البيان .

٢ - المرحلة الثانية (١٩١٧ - ١٩٢٥)

وتمثلها الكتب الأربعة التالية :

١ - « تنظيم الفكر » (سنة ١٩١٧)

The Organization of Thought

٢ - « مبادئ المعرفة الطبيعية » (سنة ١٩١٩)

The principles of Natural Knowledge

٣ - « تصور الطبيعة » (سنة ١٩٢٠)

The Concept of Nature

٤ - « مبادئ النسبية » (١٩٢٢)

The Principles of Relativity

يضاف إليها ، من المرحلة الثالثة ، الثلث الأخير من كتاب :

٥ - « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩)

Process and Reality

وفي تصور هوايتهد لفلسفته في الفيزياء تأثر بثلاثة عوامل :

١ - الأول ضرورة إعادة النظر في التصورات الأساسية

Mathematica ، فقد كتبه بالاشتراك مع برترند رسل ، وظهر الجزء الأول منه في سنة ١٩١٠ .

والنصف الأول من هذا الجزء عنوانه : « المنطق الرياضي » . ويبدأ هذا النصف بتحرير لجبر بول في أبسط تفسيراته القضائية (نسبة إلى : قضية منطقية) ، لكن دون اعتبار لـ « = » ، « صفر » ، و « ١ » ، لأنه لا داعي إليها في هذا التفسير . واستعملت الحروف « ق » و « ص » « q » « p » ، وغيرها للدلالة على المتغيرات القضائية . وعبر عن عمليات السلب ، والجمع ، والضرب - أي : النفي ، والتبادل ، والعطف - هكذا :

$\sim p, p \vee q, p \cdot q$

ق' ، ق ∨ ص ، ق ∙ ص

ونقرأ هكذا : ق سالبة ، ق أو ص ، ق × ص

والاثنان الأوليان منها اعتبرت أولية Primitives أي غير محدّدة ؛ أما الثالثة فحددت باستعمال الأولى والثانية هكذا :

$\sim(\sim p \vee \sim q)$

(ق ∨ ص)

كذلك حددت « $p > q$ » و « $p = q$ » وحددت هاتان هكذا على التوالي « $p \vee q$ » و « $p > q$ » وتقرآن : « ق تتضمن ص » ، « ق تكافئ ص » .

واخذت القوانين كبداهيات صورية وهي :

$(p \vee p) > p, q > (p \vee q),$

$(p \vee q) \supset (q \vee p) \quad (q \supset r) \supset [(p \vee q) \supset (q \vee r)]$

ثم استنبط منها حوالى مائتي قانون ، استنبطت من هذه البديهيات بوصفها نظريات .

وطريقة الاستنباط المستعملة على نوعين :

١ - احلال تعبيرات ملائمة محل المتغيرات

٢ - الغاء الجزء الأول من نظرية أو بدئية من الشكل « $p > q$ » إذا كان هذا الجزء الأول هو نفسه نظرية أو بدئية .

ورأى هوايتهد ورسل أن التعريفات هي اصطلاحات للاختصار . فمثلا « $p > q$ » ، « $p \cdot q$ » و « $p \equiv q$ » هي مجرد كتابة اختزالية للصيغ :

« $(\sim q \vee p)$ » ، « $(\sim p \vee q)$ » ، « $\sim p \vee q$ » ، « $\sim(\sim p \vee \sim q)$ »

والقسم التالي من الجزء الأول من كتاب « المبادئ

المكان نسبي . وقد قام بهذا التوفيق بأن رفض نظرية اينشتين القائلة بأن المكان علاقة بين أشياء فزيائية ، وقال بدلاً من ذلك إن المكان علاقة بين أحداث مدركة بالحس مباشرة ، أي أنه أرجع نسبية المكان إلى الإدراك الحسي ، لا إلى الواقع الموضوعي في الطبيعة .

ويحاول هوايتهد أن يعرف ترتيب أجزاء المكان في المكان ، خلال مدة معينة ، عن طريق تصورات زمانية ، ليجمع بذلك بين المكان والزمان على نحو قريب مما فعله اينشتين . فبين أن المدد الخاصة بأنظمة مكانية مختلفة تتقاطع ، أي أن بينها أحداثاً مشتركة . وترتيب المكان في لحظة استمرار نظام مكاني ما يتحدد بتقاطعه مع لحظات مدد نظام مكاني آخر .

ويلخص Filmer S. C. Northrop فلسفة هوايتهد العلمية على النحو التالي : « لقد عمل على إيجاد فلسفة العلم عند هوايتهد ثلاثة عوامل :

١ - تأكيد برجسون للكفاية الشاملة للعيان المباشر وأولية العملية Process ؛

٢ - الصعوبات الأستمولوجية التي وقع فيها الفلاسفة المحدثون من جراء تمييز نوعين من الطبيعة ؛

٣ - إعادة بناء التصورات الأساسية في العلم المعاصر كنتيجة ضرورية للاكتشافات الحديثة ، خصوصاً لنظرية اينشتين في النسبية .

وفلسفته في العلم فيها قوة وضعف هذه التأثيرات الثلاثة . ويعدّد ألوان الضعف في فلسفته هذه وهي : (١) نظريته في العلاقة الباطنة بين الأحداث المدركة بالحس ؛ (٢) نظرية غير سليمة عن الموضوعات العلمية وعن معادلات التحويل ؛ (٣) الاختلاف في تفسير العلية العلمية أو الزمان العام ؛ (٤) تنازع مبالغ فيه مع النتائج المقررة والمحققة للعلم المعاصر ؛ (٥) ميل عام إلى اعتقاد وجود تحرر للمعرفة في الوعي الحسي أكبر مما يكشف عنه فعلاً .

أما نقط القوة فهي في نظره : (١) نظرية هوايتهد تفسّر بعض الوقائع التي لم يقدم لها اينشتين تفسيراً ؛ (٢) فلسفة هوايتهد في العلم تعالج مشاكل أستمولوجية وعلمية لا تواجهها نظرية اينشتين . (فلمر نورثروب : « فلسفة هوايتهد في العلم » ، فصل في كتاب « فلسفة ألفرد نورث هوايتهد » ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، نيويورك ط ٢ سنة ١٩٥١) .

في العلم كنتيجة ضرورية لنظرية أينشتين في النسبية . وهوايتهد يتفق مع اينشتين في بعض الأمور ، ويختلف معه في أمور أخرى .

٢ - والعامل الثاني هو الصعوبات الأستمولوجية التي أوقعت النظريات التقليدية الحديثة الفلسفة الحديثة فيها . وهو ما أدى بهوايتهد إلى رفض التمييز بين الطبيعة من حيث هي مُدرّكة والطبيعة من حيث تصورها النظريات العلمية .

٣ - والعامل الثالث هو تأثير برجسون في هوايتهد ، وقد وقع تحت هذا التأثير بتوسط من صديقه هـ . ولدون كار H. Wildon Carr الذي كان يؤلف كتاباً عن برجسون في الوقت الذي كانت فيه فلسفة العلم عند هوايتهد بسبيل التكوين ، وكانا يتناقشان كثيراً في فلسفة برجسون . وبرجسون أيضاً تأثر هوايتهد في نظريته الخاصة بأولوية العملية ، وهي نظرية أساسية في فلسفته في العلم وفي ميتافيزيقاه على السواء . كذلك تأثر بصمويل الكسندر كما يشير هو إلى ذلك في مقدمة كتابه « تصور الطبيعة » .

وتقوم فكرة هوايتهد الأساسية في فلسفة الطبيعة على رفض التمييز بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة كما هي في ذاتها ، وهو التمييز الذي قال به جاليليو نيوتن وعليه سار كثير من علماء الفيزياء . فمثلاً يميّز جاليليوين « الحرارة » كما نشعر بها بالحس مباشرة ، وبين « الحرارة » بوصفها حركة غير ملاحظة للذرات ، حركة هي من الضالة بحيث لا يمكن أن تقع تحت الحواس ، تبعاً للنظرية الحركية للحرارة والغازات . وقد توسع نيوتن في هذا التمييز الثنائي بأن طبقه ليس فقط على الكيفيات المحسوسة ، بل وأيضاً على المكان ، والزمان والحركة . ذلك أن نيوتن كان يرى أن الزمان والمكان اللذين نحسّ بهما مباشرة ليسا هما الزمان والمكان كما يتصورهما علم الفيزياء . كذلك يتفق اينشتين مع نيوتن في النظر إلى الزمان على أنه يمضي على سواء « flowing equally » ونيوتن يطبق على المكان ما قاله عن الزمان ، فيقول في كتاب « المبادئ » : « كل الأشياء موضوعة في الزمان وفقاً لترتيب التوالي ؛ وفي المكان وفقاً لترتيب الوضع إنه من طبيعتها أو ماهيتها أن تكون أماكن » (نيوتن : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ») .

وقد حاول هوايتهد التوفيق بين نظرية نيوتن في المكان والقائلة بأن المكان مطلق ، وبين نظرية اينشتين القائلة بأن

٣- المرحلة الثالثة (سنة ١٩٢٥ - ١٩٤٧)

أ- الفلسفة العضوية (أو فلسفة العضوية)

ويتجلى إسهام هوايتهد في الفلسفة بالمعنى المحدد في هذه المرحلة الأخيرة . ونبدأ بفلسفته العضوية التي أودعها في كتابه « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩) Process and Reality .

في هذا الكتاب يسعى هوايتهد إلى أن يضع مكان فلسفة الجوهر التقليدية فلسفة عضوية . لأنه رأى أن الفلسفة العضوية Philosophy of organism هي التي تستطيع وحدها أن تزودنا بتفسير للكون تبدو فيها : العملية Process ، والفعل الديناميكي ، والاعتماد المتبادل ، والخلق - المعطيات الأولى للتجربة المباشرة .

وعلى طريقته في معظم مؤلفاته ، يستعرض هوايتهد استعراضاً تاريخياً الآراء التي قالها الفلاسفة في الموضوعات التي يتناولها ، ويصدر عليها أحكاماً تقويمية . فمن أحكامه أن فكر أفلاطون أشد حساساً من فكر كُنت ؛ وأن برجسون أكثر إجماعاً بالأفكار الخصبة من هيجل ؛ ويزعم أن لوك كان أقرب إلى الفلسفة العضوية من ديكارت ؛ ويفضل ليبنتس على أرسطو . ويعرّف الفلسفة الغربية بأنها سلسلة من التعليقات على أفلاطون ! وهو يود إنقاذ بعض هذه التعليقات أو إعادة صياغتها ، بينما يودّ محو بعضها الآخر . وكنت أقل الفلاسفة العظام حظاً من القبول عنده ! ويزعم أن فلسفته في العضوية هي عود إلى ما قبل كنت من آراء ، كما يزعم أن الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في نظرية المعرفة كانت أقلّ ثورية مما اعتقد أنصاره .

ويلاحظ على هذه الأحكام على المذاهب الفلسفية والفلاسفة أنها تتسم بالجهل الفاضح بهذه المذاهب وأصحابها ، مع الادّعاء المستعلي الكاذب من جانب رجل رياضيات كان قليل البضاعة من المعرفة بتاريخ المذاهب الفلسفية .

وفما يتصل بالمنهج ، يرى هوايتهد أن المنهج الفلسفي يتضمن تعميمياً ، ينتج من الجزئي العيني إلى الكلي . وهذا التعميم يقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الاستنباط . وينبغي على بعض الفلاسفة اتخاذهم الاستنباط deduction محكاً للاختبار في البحث الفلسفي . إذ يرى أن الاستنباط ليس إلا وسيلة مساعدة للتحقق ، لا ينبغي أن تكون له

الأولية في المناهج الفلسفية . والمنهج الذي يدعو إليه هوايتهد هو ما يسميه بمنهج التعميم الوصفي الذي يتخذ شكل وصفٍ للعملية الديناميكية أولى من أن يتولى وصف البنية الاستاتيكية . ويضع مكان الوصف المورفولوجي وصفاً للعملية الديناميكية للحياة .

والمعيار الاستمولوجي عنده هو على نوعين : معيار عقلي هو الإحكام المنطقي واتفاق الفكر مع نفسه ، ومعيار تجريبي هو قابلية التطبيق والموافقة adequacy . والمذهب الفلسفي ينبغي أن يكون عكسياً ومنطقياً . ولا ينبغي تصور كيان مع صرف النظر عن سائر الكيانات ، كما لا يمكن فهم كيان إذا لم تتحدد علاقته بسائر الكيانات وفقاً لقواعد منطقية . لكن المعرفة تتطلب أيضاً تبريراً تجريبياً . وينبغي أن تكون المقولات قابلة للتطبيق وموافقة . وهي تكون قابلة للتطبيق إذا كانت تصف كل التجربة الخاصة بها بوصفها تكشف عن نفس التركيب . وتكون موافقة إذا كانت تشمل على كل التجربة الممكنة في رؤيتها التصورية .

وعن طريق تطبيقه لمنهج التعميم الوصفي ، وضع هوايتهد ثبت مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفة العضوية . وقد صنف هذه المقولات وفقاً لتقسيم رباعي هو :

١- مقولة الأقصى category of the ultimate ؛

٢- مقولات الوجود ؛

٣- مقولات التفسير ؛

٤- الالتزامات المقولية Categorical obligations .

أما مقولة الأقصى فهي النشاط الإبداعي ، والنشاط الإبداعي هو كليّ الكلّيات ، هو المبدأ الميتافيزيقي الأقصى الذي على أساسه تقوم كل الأشياء بدون استثناء . وكل واقعة في الكون هي - على نحو أو آخر - شاهد على النشاط الإبداعي . والله نفسه يندرج تحت مقولة الأقصى . والنشاط الإبداعي بوصفه المبدأ الميتافيزيقي الأقصى هو أيضاً مبدأ الجدة novelty ، وهو الذي يزود بالسبب في انبثاق ما هو جديد .

وواضح من هذا أن هذا المبدأ هو نفسه مبدأ التطور الخالق عند برجسون . ولم يأت فيه هوايتهد بأي جديد سوى سوء التعبير !

أما مقولات الوجود فثمان : (١) الكيانات الواقعية ؛

وبسبب قطبه العقلي يدرك موضوعات سرمدية . والله هو أيضاً يدي عن بنية مزدوجة : إن له طبيعتين : طبيعة أصلية ، وطبيعة تالية consequent nature . وطبيعته الأصلية primordial تقوم في الاحاطة بكل الموضوعات السرمدية ، وفي الشوق إلى تحقيقها بالفعل ؛ وهي تناظر القطب العقلي للأحداث الواقعية . أما طبيعته التالية ، وهي نتيجة رد فعل العالم في الله ، فتناظر القطب الفزيائي للأحداث الواقعية .

والأحداث الواقعية ، والجماعات التي تؤلفها ، هي في عملية نموّ معاً حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي تسمى « الاشباع » satisfaction . وهذه العملية من النموّ معاً ، والتي فيها تحدث إدراكات جديدة باستمرار ، يسميها هوايتهد باسم « النموّ معاً » concrescence . ويقول : « في عملية النموّ معاً يوجد توالٍ من المراحل تنشأ فيها ادراكات prehensions جديدة بالتكامل مع إدراكات في المراحل السابقة ... وتستمر العملية حتى تصير كل الادراكات عناصر في إشباع تامّ محدد » . وكل حادث واقعي من حيث هو متموضع في عملية النموّ معاً يكشف عن مطلب يتعلق بالمستقبل . والمستقبل هو ، بمعنى ما ، عنصر داخل في تركيب وجود كل حادث واقعي . ويعبر هوايتهد عن هذا حين ينعت الحادث الواقعي بأنه subject- superject ، ويمكن أن يترجم هذا بقولنا : موضوع تحتاني ، وموضوع فوقاني . إن كل حادث هو في نفس الوقت الموضوع التحتاني الذي يجزّب ، والموضوع الفوقاني لهذه التجربة ؛ إنه المعطى التجريبي الحاضر ، لكنه أيضاً النتيجة المستقبلية أو الهدف لتجربته الحاضرة . وهذا الهدف أو المشروع المستقبل يسمى « الهدف الذاتي » subject- tive aim الذي يضبط حدوث الحادث الواقعي ويقوده إلى إشباعه النهائي . وهكذا يحدث كل تغير في نطاق متصل مكاني- زمني ، فيه كل الموجودات تعاني عضه الزمان . إن كل حدث event في الكون يتصف بالماضي والحاضر والمستقبل . وعلى الرغم من أن الأحداث الواقعية تنفي ، فإنها تدخل في التركيب الباطن لأحداث واقعية أخرى فيها تتموضع . وهكذا فإن كل واقعة حاضرة في الكون تتكون بواسطة كل المراحل السابقة . وكذلك كل واقعة حاضرة تتألف من إمكانياتها للتحقق في المستقبل عن طريق هدفها الذاتي . وهذا هو مبدأ العملية process .

وهوايتهد يقيم مذهبه كله على أساس أن كل الأشياء في

(٢) الادراكات prehensions ؛ (٣) العُقد nexüs ؛ (٤) الأشكال الذاتية ؛ (٥) الموضوعات السرمدية ؛ (٦) القضايا ؛ (٧) التعددات ؛ (٨) التقابلات contrasts .

ومعظم - أو كل - هذه المقولات هي مجرد مسميات أخرى لمعانٍ تقليدية . فالكيانات الواقعية هي الجواهر الجزئية التي يتألف منها العالم ، وهي الوقائع النهائية للكون . والإدراكات هي الوقائع العينية لوجود علاقات ، تكشف عن طابع متجه vector character ، وتتضمن الانفعال ، والعرض ، والتقويم ، والسببية . والعقدة هي واقعة جزئية لاجتماع كيانات واقعية معاً . والشكل الذاتي هو الكيفية المحددة لأمر واقعية خاصة . والموضوعات السرمدية هي الإمكانيات المحضة التي بها تحدّد الوقائع في أشكالها الذاتية . والقضايا هي التي تعطي معنى للتمييز بين الحق والباطل . والتعددات تدل على الانفصالات بين مختلف الكيانات . والتقابلات تدل على حالة التركيب الناشئة في إدراك أو واقعية عينية للكون في علاقات ، relatedness .

وإلى جانب مقولات الوجود هذه ، يتحدث هوايتهد عن سبع وعشرين مقولة للتفسير وتسعة التزامات مقولة .

والكيانات الواقعية تبقى في عملية فناء دائم ، وكلما فئت انجرت في التقدم الخالق ، وتنقل إلى كيانات واقعية أخرى من خلال عملية الادراك ، وتحقق خلوداً موضوعياً . ويقول هوايتهد أن عملية الفناء والانشاء الجديد هذا ينبغي أن تفهم على أنها شرح لعبارة لافلاطون في محاورة « طيمائوس » هذا نصّها : « لكن ما يدركه الظن بمعونة الاحساس وبدون العقل - هو دائماً في عملية كون وفساد ، وليس موجوداً وجوداً حقيقياً أبداً » . إن الكون هو كون حدوث ، وتغير ، وفساد (فناء) . ومقولة الكيانات الواقعية تنطبق انطباقاً كلياً . إنها تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على كل ضروب الحياة . وتنطبق على وجود الانسان ، كما تنطبق على وجود الله .

وهنا نجد هوايتهد يقرر أن الله ليس خارجاً عن هذا النظام . إنه في نطاق المقولات . ومع ذلك فإن الله يتميز من سائر الكيانات الواقعية بأنه لم يحدث عن شيء ، بينما سائر الكيانات حادثة . إن الله كيان واقعي ، لكنه ليس حادثاً واقعياً actual occasion . وكل حادث يكشف عن بنية مزدوجة تتألف من قطب فزيائي وقطب عقلي . والحادث الواقعي ، بسبب قطبه الفزيائي ، يدرك حوادث واقعية أخرى ،

وحك الاختبار في التجربة الدينية هو المحبة . وهو يضع ذلك في مقابل إله أرسطو ، المحرك الأول غير المتحرك ، الذي لا يعنى بخلقه . لكن إله المحبة عنده ينحصر للمقولات والمبادئ الميتافيزيقية التي ذكرناها . إن الله هو الشاهد الرئيسي على النظام الميتافيزيقي . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى طبيعة الله من وجهتي نظر اثنتين : أصلية ، وتالية : فمن وجهة النظر الأصلية الله إيمان لا متناه أو لا محدود . إنه وحدة وملاء المشاعر التصورية بغض النظر عن أية مشاعر فزيائية ، وتبعاً لذلك يفتقر إلى ملاء الفعلية actuality . إنه بوصفه وحدة مشاعر تصورية وعمليات ، هو فعل خلّاق حرّ . وهو لا ينحرف بالأحداث الجزئية التي تؤلف العالم الواقعي . إن العالم الواقعي يفترض الطبيعة الأصلية ، لكن الطبيعة الأصلية لا تفترض العالم الواقعي مقدماً . وكل ما تفترضه الطبيعة الأصلية مقدماً هو الطابع العام للمجرد للنشاط الخلّاق الذي هو الشاهد الرئيسي عليه . والطبيعة الأصلية ، بوصفها إمكاناً لا محدوداً ، تشتمل على الموضوعات السرمدية وتفسّر النظام الكائن في أهميتها بالنسبة إلى عملية الخلق .

أما طبيعته التالية consequent nature فهي مشتقة ، أي ليست أصلية . إنها تعبر عن رد فعل العالم تجاه الله . وهكذا فإن الطبيعة التالية خاضعة لعملية التحقق الفعلي في العالم الواقعي . والله يشارك ، مع كل حادث وكل عُقدة nexus ، العالم الواقعي . إنه بوصفه تالياً ، فإن الله يتكيف بواسطة العالم .

إن الطبيعة الأصلية حرة ، كاملة ، سمردية ، ناقصة التحقيق الفعلي ، ولا واعية . أما الطبيعة التالية فمعينة ، ناقصة ، باقية ، متحققة تماماً بالفعل ، وواعية . وبسبب هذه الطبيعة التالية يقيم الله مع العالم علاقة عناية . ومحبة ذات العناية يعبر عنها من خلال اهتمام رحيم بالأوضاع شيء سُدّي . إنه ينجي كل شيء في العالم ، ويحافظ عليه في حياته هو . وعناية الله تتجلى في أعمال الحكمة الإلهية . والأحداث في العالم الزماني تتحول بواسطة محبة الله وحكمته ، ثم تعود محبة وحكمته بعد ذلك إلى العالم . والتعريف النهائي لله هو أنه الرفيق العظيم ، والزميل المتالم الذي يفهم .

مراجع

- The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Arthur Schilpp. New York, library of Living philo-

سيلان دائم ، وهو مذهب قال به هرقليطس . وإلى جانب نظرية السيلان هذه يقول هوايتهد بفكرة منافسة لها هي : بقاء كل الأشياء . وهاتان الفكرتان تؤلفان في نظره مشكلة الميتافيزيقا كلها . ويحاول هوايتهد - على عادته - التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضاربتين ، وذلك عن طريق نظريتين : نظرية الهوية المكوّنة لذاتها ، ونظرية النظام الكوني . ويحاول الأخذ بفكرة الانسجام الأزلي ، التي قال بها ليبنتس .

ب - فلسفة الدين

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فلسفة الدين عند هوايتهد ، كما تتجلى في كتبه التالية :

- ١ - « الدين في مراحل تكوينه » (سنة ١٩٢٦ ، ص ١٦٠)
Religion in the Making
- ٢ - « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩ القسم الخامس)
Process and Reality
- ٣ - « مغامرات الأفكار » (سنة ١٩٣٣ ، ص ٣٩٢)
Adventures of Ideas

ونبدأ بتعريفه للدين . يقول في كتابه « العلم والعالم الحديث » إن « الدين هو رؤية شيء يقوم عبر ، و وراء ، وداخل ، السيلان الجاري للأشياء المباشرة ؛ رؤية شيء حقيقي ، لكنه ينتظر أن يتحقق ؛ شيء هو إمكانية بعيدة ، لكنها أعظم الوقائع الحاضرة ؛ شيء يُعطي معنى لكل ما يحضي ، ومع ذلك يفلت من الإدراك ؛ شيء امتلاكه هو الخير النهائي ، ولكنه مع ذلك وراء كل متناول ؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي ، والمسمى الذي لا أصل فيه » (ص ٢٦٧ وما يتلوها) .

ويقول في كتاب « الدين في مراحل تكوينه » : « إن البصيرة الدينية هي إدراك هذه الحقيقة وهي أن نظام العالم ، وعمق حقيقة العالم ، وقيمة العالم في مجموعه وفي أجزائه ، وجمال العالم ، ومتعة الحياة ، وسلام الحياة ، والتغلب على الشرّ - هي أمور مرتبطة معاً ، لا غرضاً ولكن بسبب هذه الحقيقة وهي أن الكون يكشف عن نشاط خلّاق creativity ذي حرية لا نهاية لها ، وعن مملكة من الأشكال ذات إمكانات لا متناهية ؛ ولكن هذا النشاط الخلّاق وهذه الأشكال عاجزة كلها عن انجاز الواقعية بمعزل عن الانسجام المثالي الكامل ، الذي هو الله » (ص ١١٩ وما يليها) .

زار فيرنتنس في سنة ١٦٣٦. ففكر في صياغة أفكاره الفزيائية في ثلاثة كتب: الأول «في الجسم» de corpore ويحاول فيه أن يبين أن الظواهر الفزيائية يمكن أن تفسر بواسطة الحركة، والثاني «في الإنسان» وفيه يبين الحركات البدنية الداخلة في المعرفة والشهوة؛ والثالث «في المواطن» de cive وفيه يشرح تنظيم الناس في المجتمع.

لكنه حين عاد إلى إنجلترا في سنة ١٦٣٧ اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم والحركة، ليخوض غمار المعركة السياسية المشوبة الأوار آنذاك. فقد كانت هناك حملة شديدة على امتيازات الملكية في إنجلترا، لكن هوبز رأى في انتقاص هذه الامتيازات ما يعكس صفو السلام في إنجلترا، ورأى أن الحقوق والسلطات التي قامت المعارضة آنذاك للححد منها هي جزء لا يتجزأ من حقوق السيادة، وكان الكل يقرّ في ذلك الوقت بأن السيادة هي للملك. فالف هوبز كتاباً بعنوان: «عناصر القانون الطبيعي والسياسي»، وانتشر الكتاب مخطوطاً آنذاك. ففيه يقرر بأن السلام الاجتماعي يقتضي وجود سلطة مطلقة ذات سيادة لا يشاركها مشارك. لكنه أغضب في نفس الوقت الطرفين المتنازعين: لقد أغضب القائلين بالحق الإلهي للملك، لأنه حاول أن يقيم السيادة على أساس عقد اجتماعي، وأغضب البرلمانيين لأنه دعا إلى قيام ملكية مطلقة.

ولما احتد النزاع في سنة ١٦٤٠ بمحاكمة إيرل استفورد ورئيس أساقفة لود Laud، رأى هوبز أنه في خطر، ففرّ إلى باريس، حيث التقى بلاجتيين آخرين من إنجلترا. وصار يغشى حلقة العلماء التي تحلقت حول الأب مرسن Mersenne، وأطلع مرسن على كتاب «التأملات» لديكارت ولم يكن قد نشر بعد. وكتب هوبز بعض الاعتراضات على كتاب «التأملات» وعلى كتاب Dioptrique لديكارت، فكان هذا سبباً لغضب ديكارت، غضباً جعله يرفض أن يلتقي بهذا «الرجل الانجليزي» (= هوبز). وفي سنة ١٦٤٢ ظهر كتابه «في المواطن» de cive، وفيه يتوسع فيما قاله في القسم الثاني من كتابه «عناصر القانون»، ويختتمه بفصل عن الدين والعلاقة بين الدولة والكنيسة، فيقول إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية شيء واحد وهيئة واحدة، رئيسها الحاكم، ولهذا فإن من حق الحاكم أن يفسّر الكتاب المقدس، وأن يفصل في المنازعات الدينية وأن يحدد أشكال العبادات العامة. وقد ظن هوبز بهذا أنه وضع الحل لمشكلة النزاع بين

sophers, 1st ed. 1941, 2nd ed. 1951.

وفي ذيله ثبت كامل بكل مؤلفاته.

- H. Johnson: Whitehead's Theory of Reality, 1952.
- D. Emmet: Whitehead's Philosophy of organism, 1932
- D. L. Miller and G. Gentry : The Philosophy of A. N. Whitehead, 1938
- V. Lowe, C. Hartshorne, A. H. Johnson: Whitehead and the Modern World, 1950
- I. Leclerc: Whitehead's Metaphysics, 1958.
- V. Lowe: Understanding Whitehead, 1962.

هوبز

Thomas Hobbes

فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي كبير.

ولد في وستپورت Westport (في اقليم Wiltshire) في ٥ أبريل سنة ١٥٨٨. وفي سن الخامسة عشرة دخل كلية مجدلين في أكسفورد. وحصل على شهادة التخرج في فبراير سنة ١٦٠٨، وبعدها صار مربياً خاصاً لوليم كفنشدش Cavendish الذي صار فيما بعد الايرل الثاني لديفونشير، وبدأت بذلك علاقته مع أسرة كافندش، وهي علاقة استمرت حتى آخر عمره، ولم تنقطع إلا أثناء الحرب الأهلية في إنجلترا. وصحب تلميذه في رحلة إلى أوروبا، لما عاد منها. وكان قد برم بتدريس الفلسفة في أكسفورد. كرس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية. وفي الفترة ما بين ١٦٢١- ١٦٢٥ اتصل بفرنسيس بيكون، وساعده في ترجمة بعض «مقالاته» إلى اللاتينية. لكن أهم ثمار عنايته بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية-واللاتينية) هي ترجمته لتاريخ ثوكيديدس Thucydides، وقد نشر هذه الترجمة في سنة ١٦٢٩، وقد اختار لنشرها ذلك الوقت كيما يكون فيها عبرة لبني وطنه إذ رأى هوبز في مصير أثينا القديمة تحذيراً مفيداً ضد الديمقراطية.

وقام برحلة ثانية إلى أوروبا في ١٦٢٩- ١٦٣٠، في اثنتائها تنبه إلى أهمية الفزياء. وفي رحلته الثالثة ازداد اهتماماً بالفزياء وصار متعمقاً فيها إلى حد أنه دخل في نقاش مع جماعة الأب مرسن Mersenne في باريس، ومع جاليليو حين

فرنسا. وفي الوقت نفسه أخذت عليه السلطات الفرنسية هجومه على البابوية، فأدرك هوبز أن مقامه في باريس مهدد، ولهذا عاد إلى إنجلترا في نهاية سنة ١٦٥١. وتقاهم هوبز مع النظام الجديد في إنجلترا؛ وأقام في لندن.

فاستأنف العمل في كتابه «في الجسم». لكنه في سنة ١٦٥٤ اشترك في مساجلات سيكون لها تأثير كبير في الشطر الباقي من عمره؛ وتدور هذه المساجلات، التي أجراها مع جون برمهيل John Bramhull أسقف لندوندي، حول مشكلة حرية الإرادة الانسانية؛ ودارت المساجلات أولاً على شكل مراسلات خاصة بينهما؛ لكن أحد المعجيين بهوبز اطلع على رد هوبز، ونشره، دون علم هوبز، تحت عنوان: «في الحرية والضرورة»، مما اضطر برمهيل في سنة ١٦٥٥ إلى نشر كل المراسلات التي جرت بينه وبين هوبز، بما في ذلك ردوده على هوبز، وذلك في كتاب بعنوان: «دفاع عن الحرية الحقيقية ضد الضرورة السابقة الخارجية». فرد عليه هوبز في السنة التالية بكتاب بعنوان: «المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة والبحث»، وفيه أعاد نشر المراسلات المتبادلة بينه وبين برمهيل، مع تنبهات. فعاد برمهيل إلى الرد بكتاب عنوانه: «تصحيات لتنبيهات هوبز الأخيرة»، وألحق به ضميمته بعنوان: «صيد اللويثان أو الحوت الكبير»، وفيه اتهم هوبز بالاحاد؛ وقد رد هوبز على هذه التهمة بعد ذلك بعشر سنوات في كتاب لم ينشر إلا في سنة ١٦٨٢ بعد وفاة هوبز بثلاث سنوات.

ودخل هوبز معركة ثانية مع بعض أساتذة أكسفورد. وكان هوبز في كتابه «لويثان» قد هاجم نظام جامعة أكسفورد على أساس أنه أقيم في الأصل للدفاع عن البابوية ضد السلطة المدنية، ولا يزال هذا النظام مضراً بالمجتمع لتمسكه بالتعليم القديم. فانتفض بعض أساتذة أكسفورد فرصة صدور كتاب «في الجسم» لهوبز في سنة ١٦٥٥ فهاجموه. لكنه رد عليهم برد عنوانه «سنة دروس لأساتذة الرياضيات في جامعة أكسفورد» وقد ظهر في سنة ١٦٥٦ ملحقاً للترجمة الانجليزية لكتاب «في الجسم».

وفي سنة ١٦٥٨ أصدر كتابه الثالث من مشروعه الثلاثي الذي ذكرناه، بعنوان: «في الانسان».

ودخل معركة ثالثة في سنة ١٦٦٠ حين أصدر ست محاورات بعنوان: «فحص وتصحيح الرياضيات المشروحة في

الدولة والكنيسة، التي كانت تعصف بمعظم دول أوروبا في القرن السابع عشر.

وأمضى هوبز السنوات الأربع التالية في تأليف الكتاب الأول من مشروعه المذكور، وهو كتاب: «في الجسم». لكنه حدث في سنة ١٦٤٦ أن لجأ أمير ويلز، الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، إلى باريس، ودعا هوبز إلى تدريس الرياضيات له. فانصرف هوبز عن الفيزياء والفلسفة مرة أخرى وخاض غمار السياسة مع اللاجئين الانجليز الهاربين إلى باريس. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر طبعة ثانية من كتابه «في المواطن» وقد أضاف إليها تعليقات للشرح «ومقدمة موجهة إلى القارئ»، وظهرت هذه الطبعة في أمستردام.

وفي سنة ١٦٥٠ نشر مخطوط كتابه: «عناصر القانون» على شكل كتابين مستقلين: الأول بعنوان: «الطبيعة الإنسانية» والثاني بعنوان «في الهيئة السياسية».

وفي سنة ١٦٥١ ظهرت الترجمة الانجليزية لكتابه «في المواطن» de cive.

وفي سنة ١٦٥٢ أصدر كتابه الرئيسي بعنوان: «لويثان، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة (الكومنولث) الدينية والمدنية» Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. وفي القسمين الأولين منه: «في الانسان» و«في الكومنولث» عاد إلى الموضوع الذي بحثه في كتبه السابقة؛ وفي القسمين الثالث والرابع: «في الكومنولث المسيحي» و«في مملكة الظلام» خاض في مناقشة عن الكتاب المقدس وهاجم هجوماً شديداً محاولات أنصار البابوية والكنيسة المسيحية presbyterians لبحث حقوق الملك.

وكان الملك شارل الأول قد توفي في سنة ١٦٥١، واستولى اليأس على أنصار الملكية؛ ولهذا نجد في خاتمة كتاب «لويثان» فصلاً بعنوان «مراجعة وخاتمة» يحاول فيه هوبز أن يحدد الظروف التي تصبح فيها الطاعة لحاكم مشروع. وكان من رأيه دائماً أن للمواطن الحق في ترك الحاكم الذي لا يستطيع بعد أن يحميه، وفي تحويل ولائه إلى حاكم آخر يكفل له هذه الحماية. لكن عرضه لرأيه هذا في تلك «المراجعة والخاتمة» ضايق مستشاري الأمير شارل، وظنوا أن هوبز يريد بذلك أن يستجلب رضا الحاكم الجديد في إنجلترا تسهيلاً لعودته إلى بلاده. لهذا حجبوه عن بلاط شارل المنفي في

المؤلفات اليونانية، فترجم «الأوديسا» لهوميروس، ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٣ - سنة ١٦٧٥، وترجم «الآلياذة» ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٦.

وتوفي هوبز في هاردوك هول Hardwick Hall في مقاطعة دربي Derbyshire في ٤ ديسمبر سنة ١٦٧٩.

فلسفته

كان هوبز مادياً مغالياً في المادية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة. والمبدأ الأول والأساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي في حركة. وحتى العمليات الفعلية هي أيضاً حركات في أدمغتنا وقلوبنا وسائر أعضائنا. والدولة، وكل النظم الانسانية هي تركيبات من حركات وكل حادث يجري في الكون هو حركة، أمر يمكن رده إلى حركة.

ولهذا فإن موضوع الفلسفة عند هوبز هو الأجسام وهي في حركة. ذلك أن الفلسفة هي «معرفة المعلولات effects أو الظواهر appearances، كما نحصلها بالتعقل الصحيح ابتداء من معرفتنا بأسبابها أو تولدها، وأيضاً معرفتنا بالعلل أو التولدات التي نحصلها من معرفة معلولاتها أولاً».

ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل، فإن اللاهوت مستبعد، بحكم تعريفه، من مجال الفلسفة. وما بقي للفلسفة كموضوع لها هو «كل جسم يمكن أن نتصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه (تولده) أو خواصه».

وهناك نوعان من الأجسام: أحدهما من صنع الطبيعة، ولهذا يسمى جسماً طبعياً. والثاني تضعه إرادات الناس واتفاقيهم، ويسمى الدولة Commonwealth (هذا اللفظ كان له في القرن السابع عشر المعاني التالية: الهئية الاجتماعية، الدولة، الجمهورية). والجسم الطبيعي هو موضوع الفلسفة الطبيعية، والدولة هي موضوع الفلسفة المدنية؛ لكن الأخلاق ضرورية للفلسفة السياسية (أو: المدنية)، لأنها تتناول استعدادات الناس ومسالكهم. ولهذا انقسمت الفلسفة عند هوبز إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الفلسفة الطبيعية، الفلسفة السياسية (المدنية)، الأخلاق. ومن هنا قسّم هوبز كتابه الشامل في الفلسفة - وعنوانه: «عناصر الفلسفة» إلى ثلاثة

كتب جون والس، وفيها يهاجم روبرت بويل Boyle وسائر أصحاب والس Wallis الذين كونوا جمعية (سميت باسم «الجمعية الملكية» في سنة ١٦٦٢) للبحث التجريبي، معارضة للمنهج الاستنباطي في الفزياء الذي دعا إليه هوبز في كتابه «في الجسم». ورد عليه والس برسالة ساخرة نشرت سنة ١٦٦٢، واتهم هوبز بأنه ألف كتاب «لويثان» للدفاع عن أوليفر كرومويل، وأنه غدر بسيده، شارل، حين كان في يخته. فدافع هوبز عن هذه الاتهامات في رسالة وجهها إلى والس في سنة ١٦٦٢ بعنوان: «السيد هوبز منظوراً إليه في اخلاصه، ودينه، وشهرته، وأخلاقه»، وفيها معلومات مفيدة عن حياة هوبز وأفكاره الخاصة كتبها هوبز بنفسه.

وخاض معركة رابعة ضد رجال الهندسة مبيّناً أن مؤلفاتهم فيها من الخطأ وعدم اليقين بقدر ما في كتب رجال الفزياء والأخلاق من خطأ وعدم يقين. فآلف كتاباً بعنوان: «تربيع الدائرة، وتكعيب الكرة، وتضعيف المكعب» (سنة ١٦٦٩) وفيه يقدم حلولاً لهذه المشكلات الهندسية المشهورة.

ولما عادت الملكية إلى إنجلترا وصار شارل الثاني، تلميذ هوبز القديم، ملكاً على إنجلترا، اعتضر لمربيه القديم موقفه من كرومويل، وشمله بعطفه، وقرره له معاشاً قدره مائة جنيه في العام. لكن لما كانت آراء هوبز مقترنة في أذهان عامة الناس بحرية الفكر والاحاد، فقد استغل خصومه هاتين التهمتين للنيل منه عند الملك. لكنه لم يشعر بالخطر الحقيقي إلا في سنة ١٦٦٦، لأنه في هذه السنة وضع مجلس العموم مشروع مرسوم ضد الاحاد والعلمانية Profaneness وذلك بتأثير الكنيسة وما أحدثه حريق لندن والطاعون من فزع في النفوس؛ وكلفت اللجنة المشكلة لدراسة مشروع المرسوم بفحص كتاب «لويثان».

غير أن البرلمان أسقط مشروع المرسوم ضد الاحاد. غير أن هوبز لم يستطع بعد ذلك الحصول على إذن بنشر أي شيء يتعلق بالسلوك الانساني.

وفي سنة ١٦٦٨ نشر مجموع مؤلفاته المكتوبة باللاتينية، في أمستردام، لأنه لم يستطع الحصول على إذن الرقيب الانجليزي لنشرها في إنجلترا. ولم يتمكن من طبع بعض كتبه الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته. ويبدو أن الملك قد تعهد بمنع نشر كتبه في مقابل حمايته له.

فراح هوبز يقضي بقية عمره الطويل في ترجمة بعض

مقتعة). وبعد ذلك نستنتج من هذه البديهيات - التعريفات، أعني أننا «نجمعها»، بالمعنى الواسع «للمجمع» كما يفهمه هوبز. والهندسة، في نظره، هي أشد علوم الحركة تجرّيداً، ذلك لأنه يرى أن الخط، مثلاً، هو الطريق الذي تتخذه نقطة متحركة، وليس الخط مجرد امتداد سكوني (استاتيكي). ومن هنا كانت الهندسة وكيفية الارتباط بعلم الميكانيكا، وإن كان هذا الأخير يحتاج إلى مزيد من المبادئ أو التعريفات الخاصة بالقوة، وكمية المادة، وأمور أخرى لا تكون جزءاً من الهندسة بالمعنى التقليدي.

ولما كان لا يوجد في العالم إلا مادة هي في حركة، فلإننا إذا عرفنا قوانين الحركة، كمل علمنا من حيث المبادئ النظرية.

والأخلاق والسياسة هما - نظرياً - مزيد من التطبيقات للميكانيكا على نوع خاص من الأجسام (الإنسان، الدولة).

وهكذا يبني العلم على الاستنباط من تعريفات؛ وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن تتطوي التعريفات على العلل، من أجل أن يقوم العلم بالتفسير. ولهذا فإن المسألة الرئيسية في المنهج العلمي هي توفير التعريفات الوافية. بيد أن هذه التعريفات ينبغي ألا تكون اعتباطية، فلسنا أحراراً في تعريف القوة أو الكمية كما نهوى. وبحك الاختبار لمعرفة كون التعريف وافياً هو أن نقوم بتحليله ثم نستنتج النتائج المترتبة عليه. وهذا الاستنباط يعطي بعض النظريات theorems التي ينبغي أن تكون أوصافاً لما يحدث في ظروف معينة. وبالملاحظة نتبين ما إذا كان ما يجب أن يحدث - بحسب تعريفاتنا - قد حدث فعلاً. فإن كان قد حدث، فيها ونعمت؛ وإلا فلنحاول العثور على تعريف آخر.

وهكذا فإن ما يسميه هوبز بـ «التعريفات» definitions هو ما نسميه الآن ومنذ القرن الماضي باسم «الفروض» Hypotheses. ومنهجه الذي ينعتقه هو بأنه مزيج من التركيب والتحليل هو المنهج الافتراضي الاستنباطي في العلم - hypothetico deductive method of science - ومن هنا كان هوبز أول فيلسوف أدرك أهمية هذا المنهج.

والكشف عن العلل (الأسباب) هو عقدة العلم كله. والمعلقة هي «حاصل جمع أو مجموع كل الأعراض (الخواص، والصفات)، سواء في الفاعل وفي المنفعل، التي تسهم في إنتاج المعلول موضوع البحث، بحيث أنه إذا وجدت هذه

أقسام: الأول: في الجسم؛ الثاني: في الإنسان؛ الثالث: في المواطن. وقد كتب الثالث أولاً، ويتلوه الأول، وآخرها الثاني.

والغاية من المعرفة هي القوة، هكذا يقول هوبز مع فرانسيس بيكون. وفائدة الفلسفة الطبيعية تقوم في النهاية على تطبيقاتها التكنولوجية. «لكن فائدة الفلسفة الأخلاقية والمدنية (السياسة) تقدر لا بمقدار المنافع التي نحصلها بمعرفة هذين العلمين بقدر ما هو بمقدار المصائب التي تصيبنا إذا لم نعرفها». ورأس هذه المصائب: الحرب، وأسوأ أنواع الحروب الحرب الأهلية، وهي تنشأ من «عدم معرفة الواجبات المدنية» (واجبات المواطن).

والفلسفة بحث عقلي في العلل والمعلولات. ويقصد هوبز بـ «البحث العقلي» ratiocination: الحساب computation أي جمع المعاني وطرحها. وإذا كانت الحجوم والأجسام والحركات والأزمنة والنسب ودرجات الكيف قابلة للحساب لأنها يمكن أن تحسب بالعدد، والكل يقر لها بذلك، فقد زاد عليهم هوبز بأن طبق الحساب على أمور لا يرى جمهور العلماء والفلاسفة أنها قابلة لذلك، مثل: التصورات العقلية، الكلام والأسماء. فهو يقول مثلاً في تعريف الإنسان إنه «حاصل جمع الجسم والتنفس (الحَيِّ) والناطق (العاقل)». والرجل المفرد هو أيضاً حاصل جمع الساقين والذراعين، إلخ.

ويعرّف المنهج method بأنه «أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عللها المعروفة، أو العثور على العلل بواسطة معلولاتها المعروفة». وهناك نوعان من المنهج يناظران عمليتي الجمع والطرح: أحدهما تركيبي، وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادئ الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركّب. والهندسة تركيبية كلها، وكذلك القياس. والنوع الثاني من المنهج تحليلي، وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتألف منها، والتي أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادئ أولى.

ولتوضيح مقصد هوبز من هذا المنهج بنوعيه نقول إن العلم بنية من المعارف المنظمة، نموذجها ونقطة ابتدائها هما علم الهندسة. إذ في الهندسة نحن نبدأ من بديهيات هي في نظر هوبز تعريفات (وهو رأي سيتضح صوابه عند هنري بونكاريه الذي قال إن البديهيات axiomes هي تعريفات

الأعراض (مثل اللون، الطعم، الرائحة، إلخ) ليست أشياء. والأجسام لا تتولد (لا تكون)، بينما الأعراض تتولد (تكون). ويمكن تدمير أي عرض في جسم دون أن يُدمر الجسم نفسه. والصورة أو الماهية هي الغرض الذي بسببه يعطى اسم لنوع معين من الأجسام.

وكل تغير حركة. ولما كان لكل حركة علة تجعلها على النحو الذي هي عليه، فإن كل شيء متعين بالضرورة. أما الإمكان ففكرة ذاتية تنبئ عن جهلنا فقط. وكل شيء ممكن فلا بد له أن يتحقق بالفعل. وكل علة هي علة فاعلة. أما ما يسمى «علة صورية» فما هي إلا علة معرفتنا؛ والعلل الغائية، وهي لا توجد إلا في الكائنات المزودة بالحس والإرادة، فإنها في الواقع علل فاعلية.

ويبحث هوبز فيما يحدّد الفردية، فيبين أولاً أنه لا المادة، ولا الصورة، ولا مجموع الأعراض يصلح أن يكون معياراً عاماً للهوية الفردية، ويقرر: «إن علينا أن ننظر ما الاسم الذي يسمى به الشيء، حين نبحث في هويته». ذلك الرجل سيكون دائماً هو نفس الرجل الذي تصدر كل أفعاله وأفكاره عن نفس ابتداء الحركة، أي تلك التي كانت في ولادته وكونه؛ وهذا النهر سيكون نفس النهر الذي يجري من نفس المنبع، سواء كان نفس الماء أو ماء آخر أو شيء آخر غير الماء يجري من ذلك المنبع».

نظرية المعرفة

ومصدر كل معرفة إنسانية هو الاحساس «لأنه لا يوجد تصور في عقل الإنسان لم يتولد، كلياً أو جزءاً جزءاً، من أعضاء الحس. وباقي المعرفة مأخوذ من هذا الأصل» («لوبيثان» في 'أ' ١). والسبب في أي إحساس هو ضغط موضوع خارجي على عضو الحس، إما مباشرة كما في حالي الذوق واللمس، أو بطريق غير مباشر، كما في البصر والسمع والشم. وهذا الضغط على عضو الحس يبدأ حركة تستمر إلى المخ أو القلب، فتستجيب لها حركة من القلب بلون أو صوت أو رائحة أو إحساس بالحرارة أو البرودة أو الخشونة أو ما شابه ذلك. وعلى هذا فإن الاحساس هو ناتج في المح عن مهيج من شيء خارج الجسم.

ومادام الأمر هكذا، فلا عمل للكلام عن أن الاحساس ينبغي أن يشابه الموضوع الخارجي الذي «يضغط» على عضو الحس. إذ ليس من الضروري أن يكونا متشابهين. وما دام كل ما هو

(الأعراض) كلها، فلا بد أن يوجد هذا المعلول؛ كما أنه لا يوجد إذا غاب واحد منها. وبعبارة أخرى، علة الشيء هي الشرط الضروري والكافي لحدوثه. ونحن في البحث عن العلل نحتاج إلى المنهج التحليلي كما نحتاج إلى المنهج التركيبي: نحتاج إلى المنهج التحليلي من أجل أن ندرك كيف أن الظروف تقضي إلى إنتاج المعلولات؛ ونحتاج إلى المنهج التركيبي من أجل أن نجتمع معاً ونمزج ما يمكن كل واحد منها بمفرده أن ينتج. ويتضح من كلام هوبز في هذا الموضع أنه أدرك ما سماه بل فيما بعد باسم: منهج الاتفاق ومنهج الافتراق.

وبعض المعاني في الفلسفة أساسية وبسيطة ولا يمكن تحليلها، وبالتالي لا يمكن وضع تعريفات علية لها. ومع ذلك ينبغي أن نوضحها، حتى يكون في ذهن السامع أفكار واضحة عنها. ومن هذه المعاني: الزمان، المكان، الجسم، العرض، الحركة، القوة.

ويطلب هوبز من القارئ أن يتصور أن كل ما في الوجود فني، ما عدا فيلسوفاً واحداً. فماذا يبقى له ليتقلقه؟ ذكرياته، بهذا يجيب هوبز. وهذا ما يحدث هنا فعلاً بين الحين والحين. «لأننا حين نحسب حجم وحركات السماء أو الأرض، فإننا لا نرقى إلى السماء كي نقسمها إلى أجزاء، أو لنقيس حركاتها، بل نفعل ذلك ونحن جالسون بهدوء في مكتبتنا أو في الظلام». فنذكر شيء بوصفه وجد خارج الزمن يعطي الفيلسوف فكرة عن المكان. ومن هنا يعرف المكان بأنه «فنتاسيا - phantasm شيء موجود بذاته خارج العقل». كذلك يعرف الزمان بأنه «فنتاسيا القبل والبعد في الحركة». وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هوبز بـ «فنتاسيا»، لكن يبدو أنه يريد بذلك انكار أن المكان أو الزمان جسم أو غرض لجسم.

ويعرف اللامتناهي في الزمان والمكان هكذا: «لا متناه في القوة الزمان أو المكان الذي فيه يمكن تصور عدد من الخطوات أو الساعات أكبر من أي عدد معلوم»، أي أن ثمة مقداراً أكبر من أكبر مقدار نتصوره للمكان أو الزمان.

إذا تصورنا الآن أن شيئاً آخر - غير هذا الفيلسوف المشار إليه - قد خلق، فسيكون هناك شيء واحد مستقلاً عن ذهن الفيلسوف. ومن هنا يعرف الجسم بأنه ما يشغل حيزاً من المكان ولا يتوقف على عقلنا. والأجسام أشياء، بينما

الفكرة أحضرت فكرة تسليم المسيح لأعدائه؛ وهذه بدورها أحضرت فكرة الثلاثين بنساً التي كانت ثمن خيانة يهوذا وتسليمه المسيح إلى أعدائه؛ ومن هنا جاء هذا السؤال الغريب. وكل هذا جرى في لحظة قصيرة جداً من الزمن، لأن التفكير سريع.

لكن التفكير العقلي يمكن أن يكون منظماً ثابتاً تقوده رغبة وخطة توجه مجراه إلى غاية معلومة. فمثلاً شخص فقد شيئاً، ويريد أن يعثر عليه، فيرجع ذهنه من مكان إلى مكان وزمان إلى زمان، ليعثر على المكان الذي عساه يكون قد فقده فيه والوقت الذي فقده فيه. ومثال آخر، رجل يريد أن يعرف نتائج فعل لو أقدم عليه، فيقارنه بأفعال مشابهة قام بها في الماضي. كذلك إذا أردنا الحصول على شيء، فإننا نبحث عن الوسائل المؤدية إلى تحصيله. أو قد ننخل كل الآثار الممكنة أن يحدثها شيء متى ما حصلنا عليه. إن الحاضر هو وحده الذي له وجود في الطبيعة؛ أما الأشياء الماضية فلا وجود لها إلا في الذاكرة؛ والأشياء المقبلة ليس لها وجود مطلقاً؛ إذ المستقبل هو مجرد توهم من الذهن، يطبق تسلسل الأفعال الماضية على الأفعال الحاضرة، وهو أمر يقوم به من هو أوفر حظاً من الخبرة، لكن ليس بدرجة كافية من اليقين... إن أفضل متنبئ هو بالطبع أفضل متكهن؛ وأفضل متكهن هو guesser أكبر الناس تضلعاً في الأمور التي يتكهن بها، لأن لديه قدراً أوفر من «العلامات» التي يستعين بها في التكهن» («لويانيان» ج' ف٣).

ولا يرى هوبز في الأفكار العقلية إلا حركات في المخ. كذلك يرى أن عمليات الإدراك والارادة هي أيضاً حركات في الجسم. وهناك نوعان من الحركات خاصان بالحيوان والإنسان، وهما: الحركة الحيوية، مثل جريان الدم، والتنفس، والتغذي، والتبرز، إلخ؛ ثم الحركة الإرادية مثل: يمشي، يتكلم، يحرك أعضائه على النحو الذي ننخيله في عقولنا. والتخيل هو البداية الأولى لكل حركة إرادية؛ أما آخر ما يجري في الجسم قبل أن يصير مرئياً في الخارج، فهو النزوع Conatus. والنزوع حين يتجه إلى شيء بسببه هو الاشتهاة appetite كما في الجوع والعطش، أو الشهوة desire كما في معظم الأحوال الأخرى. وحين يكون النزوع إشاحة عن موضوع ما، يسمى نفوراً وكراهية. والناس يجبون ما يشتهون، ويكرهون ما منه ينفرون؛ والفارق الوحيد هو أننا نقصد دائماً بالشهوة والنفور غياب الموضوع، بينما نقصد

موجود في العالم الخارجي هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، فليس للمادة من الخواص إلا تلك التي تعزوها الفيزياء إليها. إذ لو كانت الحمرة خاصية من خواص الشيء الذي نراه أحمر اللون، لما كان يمكن فصل هذه الحمرة عنه، كما يحدث في المرأة حين ينعكس عليها هذا الشيء. ولو كان الصوت جزءاً من الموضوع الصائت، لما كان من الممكن أن يسمع في مكان آخر كما هي الحال في الصدى. ولهذا يقرر هوبز أن اللون والصوت والرائحة والحرارة وما شابه ذلك هي إدراكات موجودة فينا أنتجت أدمغتنا استجابة لمهيجات واردة عن موضوعات مادية، وهوبز يدعوها إدراكات feelings أو «خيالات» seemings أو تخيلات fancies. إنها مظاهر appearances ذاتية. وكان من المفروض في هوبز - وهو المادي الصريح - أن يقول عن هذه «الصفات الثانوية» (من لون، ورائحة، وحرارة إلخ) إنها مجرد حركات مادية في المخ. لكن يبدو من تسميته إياها «خيالات» أو «تخييلات» seemings and fancies أنه لا يعتقد أنها مجرد حركات.

ومحاول هوبز أن يفسر سائر العمليات العقلية على أساس مادي آلي خالص. فيقول عن التخيل imagination إنه «احساس متحل» decaying sense. ذلك أن الحركات الحادثة في المخ عن مهيجات خارجية تتضاءل وتشعب، فتتشأ عنها الصور المتخيلة images. والصور المتخيلة تتميز من الإدراكات الحسية بسبب ما فيها من شحوب وذبول. وهكذا يضمحل الاحساس. والاحساس المضمحل الماضي هو الذاكرة memory. وشذرات من الاحساس المضمحل تتركب أحياناً في الخيال على نحو مختلف مما أعطي في الأصل، فيتولد عن ذلك الأحلام والرؤى. وهذا يمكن أن يفسر أيضاً تصور الأشباح والعماريات: إنه ينشأ عن اضطرابات بين الاحساسات، يختلط معها الخيال بالاحساس.

كذلك ترابط المعاني في الذهن يرجع إلى حركات في المخ. وهذا الترابط قد يتم على غير هدى، كما يحدث في الأحاديث العارضة بين الناس. لكن هوبز يرى أن من الممكن حتى في هذه الأحوال العثور على ارتباط علي. ويضرب مثلاً لذلك ما جرى في محادثة دارت حول خيانة شارل الأول (ملك إنجلترا) أثناء الحرب الأهلية، إذ تساءل أحد المتحاربين: ما هي قيمة البنس penny الروماني. ويفسر هوبز ذلك السؤال الذي يبدو خارجاً تماماً عن مجرى المناقشة بأن التفكير في الحرب الأهلية أحضر فكرة تسليم الملك لأعدائه؛ وهذه

الكهنة أن يستغلوا الدين لتحقيق مآربهم الشخصية الأنانية. والأديان تتحلل إذا روي أن مؤسسيها أو زعمائها يفتقرون إلى الحكمة أو الاخلاص أو المحبة.

الفلسفة المدنية (السياسية)

أما في فلسفته السياسية فقد استعان هوبز بالمعاني الرائجة في عصره، مثل: المساواة، القانون الطبيعي، الحقوق الطبيعية للإنسان، العقد الاجتماعي، السيادة، العدالة، إلخ. لكنه يعالج هذه المعاني على نحو يختلف كثيراً عن معالجة فلاسفة السياسة السابقين عليه لما مثل أفلاطون وأرسطو، والقديس توما الأكويني، وجان بودان Jean Bodin، وهوجو جروتوس Grotius. كذلك تأثر هوبز بأراء مكيا في الأنانية وحاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

ونبدأ أولاً ببيان نظرية العقد السياسي عند هوبز. إنه يرى أن النظام السياسي أمرٌ اصطلاحي وطبيعي في آن معاً: فهو اصطلاحي بمعنى أن الإنسان هو الذي أوجده؛ وهو طبيعي، مع ذلك، لأن الإنسان إنما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الإنسان عند هوبز ليس كائنًا اجتماعيًا بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائنًا عقلياً مجرداً كما يقول فلاسفة عصر التنوير، أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالقائص، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع. وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يضحي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام؛ بل فرعاً من نتائج الحرب. ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز: «الإنسان للإنسان ذئب؛ والكل في حرب ضد الكل؛ والواحد في حرب ضد المجموع». والحياة إذن مجال للقوة الباطنة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحاييل بالنسبة إلى الضعفاء.

لكن هذه الشرارة (صفة من: الشر) الانسانية هي التي دفعت الإنسان إلى أن يبحث بعقله عن علاج: فراح عقل الإنسان يفتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة في حالة الطبيعة، وفي أسباب الحروب، والنزاع. وانتهى إلى أن العلاج هو في إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول الخوف والنزاع.

كيف يمكن إيجاد هذا المجتمع؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. وعلى الكل أن

بالحب والكراهية حضور الموضوع غالباً. وما يشتهي المرء يسميه خيراً، وما ينفر منه يسميه شراً، أي ما كان هذا الشيء. والحواس إذا ما أدركت شيئاً، حدثت حركة تسري من أعضاء الحس إلى القلب، فيستجيب القلب بنزوع نحو الشهوة أو نحو النفور. فإذا أشبعت الشهوة أو النفور، شعرنا باللذة؛ وإذا حيل بيننا وبين الاشباع، سكرنا بالآلم. وهكذا نجد أن هوبز يقرر أن الخير هو اللذة، والشر هو الآلم. فهو إذن من أنصار مذهب اللذة. وأكثر من هذا هو من أنصار اللذة الأنانية، لأنه يحدد الخير بالنسبة إلى الفرد فقط.

ويسمى هوبز آخر شهوة أو تطور في عملية الرؤية، وهي التي تسبق الفعل الخارجي مباشرة، باسم الإرادة Will.

وهكذا نرى أن هوبز يقرر أن كل العمليات العقلية والنفسية هي حركات لجزيئات مادية في الجسم. وهذه العمليات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، ومادية في تركيبها. فالشهوة حركة نحو موضوع يسمى من أجل ذلك خيراً، والنفور حركة ابتعاد عن شيء يسمى من أجل ذلك شراً. وسائر الشهوات تتحدد على نفس النحو: فالخوف نفور مع اعتقاد أن الموضوع سيؤذي؛ والشجاعة نفور مع رجاء تجنب الأذى. والغضب شجاعة مفاجئة. والدين، وهو وجدان مهم، هو خوف من قوى خفية؛ مسموح به علناً. أما إن كان الخوف غير مسموح به علناً فإنه يكون خرافة وتطيراً superstition ومجموع الشهوات والنفورات وتغيراتها إذا ما سار بها المرء حتى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنه مستحيل - مجموع هذا يسمى الرؤية deliberation.

ولما كانت الشهوات بغير نهاية، فإن السعادة ليست حالة سكونية (استاتيكية)، بل هي عملية اشباع شهوات. وكل دافع أناني. والشهوة الأساسية في الإنسان هي الشهوة إلى القوة، وهي لا تنتهي إلا بالموت، شأنها شأن سائر الشهوات.

الدين

وفي إطار مثل هذه الفلسفة المادية المغالية، لا محل للدين بالمعنى المفهوم. وهوبز يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي «لويثان» فيقول إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يهابونه. وهذا يفسر لماذا زعم المشرعون الأوائل في الأمم الوثنية أن تعاليمهم جاءت من الله أو من أي روح، ولماذا استطاع

يخضعوا لإرادة واحدة.

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد - ما عدا واحداً - عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخل عن حقوقه. وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل.

فالعقد فيما قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فوضى، وموجبه تخلي هؤلاء الأفراد عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

والشيء المميز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف: الطرف الأول: متعاقد فردي؛ الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع؛ الطرف الثالث: طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك وهو الحاكم. وهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير.

فهذا العقد، كما تصوره هوبز، يلزم الفرد بالعضوية، الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن يعين حاكماً (سواء أكان فرداً، أم قلة من الناس، أم جماعة ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عُيِّن الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان، في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن. وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة. وإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن.

ولما كان الحاكم ليس «طرفاً» في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته، ذلك

أنهم بمجرد أن فوّضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مساءلته. يقول هوبز إنه من أجل تأمين السلم «لا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة، بمعنى... أن كل واحد يقر بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل، وأن يخضع إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه. وهذا شيء أكثر من مجرد الوفاق: إنه اتحاد الجميع في شخص واحد، وهذا هو ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد: إني أفوض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكلّ حقي في توجيه نفسي، بشرط أنك أنت أيضاً تفوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك. فإذا تم هذا، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية» (لوايائان، فصل ١٧).

ويرى هوبز أن الناس، في حالة الطبيعة، متساوون تقريباً في القوة، والقدرة الفعلية، والخبرة، ولكل واحد نفس الحق الذي لغيره في كل شيء. فلو كانوا بدون حكومة، لأتى النزاع الناشئ عن شهواتهم وعدم ثقتهم بعضهم ببعض - إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل إنسان، وفيها لن توجد ملكية، ولا عدل، ولا ظلم، وستكون الحياة «متوحدة، فقيرة، قذرة، متوحشة، وقصيرة». لكن لحسن الحظ فإن الوجدان - على شكل الخوف من الدين والرغبة في حياة سارة طويلة -، وكذلك العقل - على شكل معرفة مواد السلام على هيئة قوانين الطبيعة - نقول إن الوجدان والعقل يتضافران لإيجاد أساس مجتمع مدني (سياسي) وللتخلص من النزاع الشامل.

وأول قوانين الطبيعة هو السعي إلى السلام والمحافظة عليه. والثاني - وهو وسيلة ضرورية للقانون الأول - هو أن يريد الإنسان، حين يكون الآخرون يريدون لهذا أيضاً، أن يحصل على الأمن والدفاع عن النفس اللذين يرى أنهما ضروريان له، فيتنازل عن حقه في كل شيء، ويقنع بنفس القدر من الحرية تجاه الآخرين، الذي يسمح هوبز للآخرين تجاه نفسه هو. وهذا يتم بالتعاقد مع الآخرين.. والقانون الثالث للطبيعة هو أن يلتزم الناس بتنفيذ هذا التعاقد. لكن ليكون العقد نافذاً لا بد من وجود سلطة ذات سيادة من شأنها أن تجعل الظلم - وهو انتهاك شروط العقد - أشد ضرراً وأذى من العدل أي المحافظة على تنفيذ العقد. ذلك أن العقود بغير

هي مصلحة الرعية، وما هو خير للملك خير للشعب. والمملك ثري، وماجد إذا كانت الرعية ثرية وماجدة، وهو غير ثري ولا ماجد إذا كانت الرعية غير ثرية ولا ماجدة. والمقربون لدى الملك أقل عدداً من أية جمعية نيابية. وهو أقدر على تلقي النصائح في السر من الجمعية النيابية. وقرارات الملك تصدر دون اختلاف في الرأي، فتكون بذلك أشد رسوخاً بعكس الحال في قرارات المجالس النيابية. والانقسام والتحزب والاختلاف شيعاً وأحزاباً لن توجد في الملكية، وكذلك ما ينجم عن هذه الأمور من حروب أهلية.

ويعترف هوبز بأن في النظام الكلي مشكلات تتعلق خصوصاً بوراثنة العرش، لكنه يقول إن من الممكن حلها باتباع إرادة الملك الجالس على العرش أو العرف أو عموم النسب.

تلك آراء هوبز السياسية، وهي آراء لم تلق تأييداً من أية جماعة في عصره. فالليبريتان كانوا يقولون بحق الشعب في اختيار شكل الحكم الذي يريده، وفي تغييره كما يشاء. وآل استيورت (ملوك إنجلترا آنذاك) ومؤيدوهم كانوا يؤكدون حق الملوك الإلهي، وأن الملكية نظام مستمد من الله، لا من عقد بين رعية وحاكم. وجاءت ثورة سنة ١٦٨٨ - بعد وفاة هوبز بتسع سنوات - فأثبتت أن من الممكن للشعب أن يغير نظام الدولة ودستورها دون العودة إلى الاضطراب الكلي، وأن الحكام يمكن أن يكونوا مسؤولين معنوياً أمام رعاياهم، وأن من الواجب كفالة الحرية الفردية في أمور الدين والرأي والنشر وما سوى ذلك.

مراجع

- G.C. Robertson: Hobbes, 1886.
- F. Tönnies: Hobbes der Mann und der Denker, 1912.
- Leslie Stephen: Hobbes, 1904.
- R. Höningwald: Hobbes und die Staatsphilosophie, 1924.
- F. Brandt: Thomas Hobbes mechanical conception of Nature, Engl. transl. 1928.
- Z. Lubienski: Die Grundlagen des ethisch- politischen Systems von Hobbes, 1932.
- J. Laird: Hobbes, 1934.
- J. Vialatoux: La Cité de Hobbes, 1935.
- L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, 1936.

سيوف هي مجرد كلمات جوفاء لا تضمن شيئاً ولا تؤمن شيئاً.

وهكذا فإن قوانين الطبيعة الأخرى، التابعة للقوانين الثلاثة الأولى هذه، تقتضي ممارسة الاخلاص، وعرفان الجميل، والحشمة والتأدب، والنزاهة والانصاف، والاعتراف بالمساواة الطبيعية، وتجنب الوقاحة والكبرياء والعجرفة.

ويمكن تلخيص نظرية القانون الطبيعي عند هوبز في هذه الجملة أو القانون العام: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به.

وفي تقرير العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يقرر هوبز أن على المحكومين - ويسميههم الرعية subjects - أن يطيعوا الحاكم طالما كان قادراً على حمايتهم، إلا إذا أمرهم أن يقتلوا أو يجرحوا أو يبتسروا أعضائهم أو أن يجيبوا على أسئلة تتعلق بجريمة يكونون قد ارتكبوها. وهذه ليست قيوداً تحد من سيادة الحكم، بل هي فقط حريات يحتفظ بها المحكومون تحت قوانين الطبيعة. وفي مذهب هوبز أنه لا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم. ولا يوجد مثلاً حق التمرد (أو العصيان)، لأن الحاكم غير ملزم بأي عقد، ما دام هو لم يكن طرفاً في العقد، كما أوضحنا منذ قليل. ولا حقوق قانونية (شرعية) للرعية إلا تلك التي منحهم إياها الحاكم. والحاكم هو المشرع الوحيد، وهو لا يخضع للقانون المدني، وإرادته - وليس العرف - هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها.

ومن حق الحاكم أن يراقب كل تعبير عن الرأي، وأن يهب ممتلكات خاصة للأفراد، وأن يحد ما هو خير وما هو شر، ما هو قانوني وما هو غير قانوني، وأن يفصل في كل القضايا والمنازعات، وأن يأمر بالحرب أو بالسلم، وأن يختار الموظفين في الدولة، وأن يمنح المكافآت ويفرض العقوبات، وأن يفصل في جميع المسائل الدينية والأخلاقية، وأن يفرض الأوضاع التي بموجبها ينبغي عبادة الله!

والحكم يتخذ ثلاثة أشكال فقط، في نظر هوبز، هي: الملكية، والاستقراطية، والديمقراطية. أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي، في رأي هوبز، مجرد انعكاسات لمواقف: فمثلاً: إذا كره انسان الملكية سمّاها: طغياناً tyranny.

وعلى الرغم من أن مذهب هوبز يؤيد أي شكل من أشكال الحكم المطلق، فإنه مع ذلك يفضل الملكية، لأنه يرى أنها أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، وأن مصلحة الملك

التاريخ. ومن رايه أن نظرية التطور يجب أن تقوم على وقائع تجريبية. وفي كتابه الأول عن المنطق ونظرية المعرفة، بعنوان: «نظرية المعرفة» (سنة ١٨٩٦) قام بتحليل نقدي مفصل لطبيعة التفكير، واستنبط نظرية تجمع بين التجريبية والعقلية. ثم اهتم بعد ذلك بدراسة نمو العقل في عالم الحيوان والانتقال إلى عالم الانسان، وأودع ثمار آرائه في كتابه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١).

وفي كتابه «الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦) كشف عن اطلاع واسع دقيق على معطيات الأنثروبولوجيا، وتاريخ القانون والأخلاق والدين؛ وأقام مذهباً بارزاً في علم الاجتماع.

وبفضل هذين الكتابين عين هوبس أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة لندن، كرسي مارتن هويت، وذلك في سنة ١٩٠٧.

ومن سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٢٢ أصدر هوبس ثلاثة مؤلفات في السياسة ونظرية الأخلاق.

وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتاباً بعنوان: «التطور (أو: النمو) الاجتماعي» Social Development وفيه لخص جماع آرائه في الاجتماع، وحلل طبيعة التطور (النمو) الاجتماعي والعوامل الفعالة في التقدم أو التخلف، أو الانحلال. ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية في التطور الاجتماعي على النحو التالي:

١ - قام بتضييق أغطاء المجتمع وأشكال النظم الاجتماعية على أساس استقصاء واسع لمعطيات الأنثروبولوجيا والتاريخ.

٢ - حاول الربط المحكم بين مختلف أوجه التغير الاجتماعي وبين ما يناظرها من التقدم العام للجماعة، مستنداً إلى معايير عامة مستخلصة من طبيعة التطور العامة.

٣ - افترض وجود تضاييف واسع بين التطور العقلي وبين التطور الاجتماعي.

٤ - قرر أن عملية التطور تنتج بوجه عام في اتجاه نظريته في الخير العقلي. ويقوم هذا الخير في التحقيق المنسجم للامكانيات الانسانية، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينجز إلا بالتعاون الإرادي بين الناس جميعاً. ولهذا فإنه - من الناحية النظرية - هناك غاية مشتركة بين التطور الأخلاقي والتطور

- C. Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, 1938.

- J. Bowle: Hobbes and His Critics, 1951.

- R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, 1953.

- R. Peters: Hobbes, 1956.

- Howard Warrender: The Political Philosophy of Hobbes, 1957.

هوبس

Leonard Trelawney Hobhouse

فيلسوف اجتماعي انجليزي. ولد في قرية صغيرة قرب Liskeard (في إقليم كورنويل) في سنة ١٨٦٤. ودّرس في جامعة أكسفورد، وعين زميلاً في كلية مرتون في سنة ١٨٨٧، ثم زميلاً في كلية جسد المسيح في سنة ١٨٩٤. ومنذ مطلع حياته اهتم بالحركات السياسية والاجتماعية، حتى صار سكرتيراً لاتحاد النقابات الحر من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥، وأصدر عدة مؤلفات سياسية منها: «حركة العمال» (سنة ١٨٩٣)، «الديمقراطية والرجعية» (سنة ١٩٠٤) و«الليبرالية» (سنة ١٩١١). ومن سنة ١٨٩٧ حتى سنة ١٩٠٢ عمل في هيئة تحرير صحيفة «المانشستر جاديان». ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧ كان المحرر السياسي في جريدة Tribune التي كانت تصدر في لندن. وصار ذا نفوذ بين «الأحرار الجدد» الذين حاولوا المزج بين الليبرالية وبين درجة من العمل الجماعي المنظم. وكان يتعاطف مع حزب العمال، لكنه لم ينضم إليه. وقرب نهاية حياته غلب عليه اليأس من الحياة الحزبية، ومنذ سنة ١٩٢٧ لم ينضم إلى أي حزب.

وتوفي في سنة ١٩٢٩.

آرائه

اهتم هوبس بدراسة تطور العقل بوصفه العامل الرئيسي في التطور التاريخي، ويتجل ذلك في كتابه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١) و«الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦). ولم يأخذ هوبس بتطورية هربرت اسبنسر ودارون القائمة على تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف، كما رفض فلسفة هيغل والقول بعقل مطلق يبلغ وعيه الذاتي في عملية

ولد في فيرنس (إيطاليا) في ٥ مايو سنة ١٨٥٢. لكنه قضى معظم حياته في إنجلترا، وكتب باللغة الإنجليزية. وتوفي في ٢٧ يناير سنة ١٩٢٥ في لندن وهذه كتبه:

- The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends. London, 1908 «العنصر الصوفي للدين عند كثرينا الجنواثة»
- Essays and adresses on the Philosophy of Religion. London 1921, and 1926.
- «مقالات وخطب».
- The Reality of God. London, 1931.
- «حقيقة الله»: نشر بعد وفاته

يعد فريدريش فون هوجل أهم كاتب ولاهوتي كاثوليكي - بعد نيومن J.H. Newmann في القرنين التاسع عشر والعشرين، باللغة الإنجليزية. وكان على صلة وثيقة بالأساطير الكاثوليكية الأرستقراطية، في إنجلترا، بفضل زواجه من الليدي ماري هيربرت التي تحولت إلى الكاثوليكية.

وعمل في سبيل إيجاد «فلسفة تجسدية» incarnational philosophy، تهدف إلى توكيد أهمية التجربة مع الله مباشرة والاهتمام بما هو عيني بوصف ذلك هو الطريق السليم المؤدي إلى الله. وكان من أنصار حركة التجديد modernisme التي حمل لواءها في فرنسا ألفرد لوازي A. Loisy الذي كان على صلة وثيقة به.

أما من الناحية الفلسفية فقد عارض المثالية، كما عارض الوضعية على أساس أن التجربة الحسية مصحوبة «بضغط قوي على عقولنا» تفرض وجوداً يتعدى الذات، ورفض هذا الضغط سيعني أن تحول الوضعية إلى الشك، والشك يقضي على نفسه بنفسه. ولما كانت عقولنا هي ما نعيه مباشرة، فإن إدراكنا للحقيقة الواقعية سيكون أكثر يقيناً إذا لم يكن هناك محتوى ظاهري. وأدى هذا الموقف به إلى تبرير التجربة الصوفية وتوكيد أهميتها في المعرفة.

وميز بين معرفة الأفكار المجردة والعلاقات العددية والمكانية من ناحية، وبين معرفة الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، وقال إن الأولى واضحة ومفهومة لفورها، بينما الثانية لا تكون تامة الوضوح، لأن أي قول عن موضوع حقيقي لن يستفد كل ما فيه. وكلما كان الموجود أعلى أو أكثر تركباً، كان وضوح إدراكه أقل. ومن هنا كانت موضوعات الدين

الاجتماعي. وكل مجتمع يتطور، إن لم يكن في استقلال تام، لكن بطريقته الخاصة وباتفاق مع خصائصه الذاتية وينابيعه الباطنة للتغير.

أما آراؤه الفلسفية فقد عرضها خصوصاً في كتابه: «التطور والهدف» (سنة ١٩١٣) Development and Purpose، وفيه يبين أن التطور يتم بإطلاق عناصر كانت غير مكترثة، أو في تنازع، بعضها مع بعض، وبإقامة أبنية متفاوتة الدرجات في المرونة والاحكام. والقوة التي وراء التطور (النمو) هي العقل. والعقل ليس هو الوجود الداخلي، بل هو مبدأ النمو المنتظم داخل الوجود. إنه محدود بالمواد التي يعمل فيها، وأهدافه أيضاً تمر بتطورات. ومبدأه الأساسي في التفسير هو «الغاية المشروطة».

مؤلفاته

- The Labour Movement, 1893.
- The Theory of Knowledge, 1896.
- Mind in Evolution, 1901.
- Democracy and Reaction, 1904.
- Morals in Evolution, 1906
- Liberalism, 1911
- Social Evolution and Political Theory, 1911.
- Development and Purpose, 1913.
- The Metaphysical Theory of the State. A Criticism, 1918.
- The Rational Good: A study in the Logic of Practice, 1921.
- The Elements of Social Justice, 1922.
- Social Development: Its Nature and Conditions 1924.

مراجع

- J.A. Hobson and Morris Ginsberg: L.T. Hobhouse, His Life and work, with selected Essays and Articles. London, Allen and Unwin, 1931.

هوجل

Baron Friedrich von Hügel

مفكر كاثوليكي له مؤلفات في فلسفة الدين والتصوف المسيحي، نمساوي.

.losophy and Social Science

وتتجلى في أبحاث تلاميذه رفضهم الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والايديولوجي .

وفي كتاب «ديالكتيك التنوير» (وقد كتبه بالاشتراك مع أدورنو) أبرز التناقض بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية، التي تهيم على المجتمعات الصناعية وبين اللامعقولية العامة لمظاهرها. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى في كتابه: «نقد العقل الآلي» (سنة ١٩٦٧) Kritik der instrumentalen Vernunft.

وقد جمع Alfred Schmidt مقالات هوركهايمر ونشرها في سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «النظرية النقدية» Kritische Theorie.

هوزنجا

Johan Huizinga

مؤرخ للحضارة هولندي .

ولد في ٧ ديسمبر سنة ١٨٧٢ في خرونجن Groningen (شمال هولنده). ودرس في هذه المدينة وفي لينيسك الفيلولوجيا واللغة السنسكريتية والتاريخ. وفي سنة ١٨٩٧ حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن «فدوسكا في المسرح الهندي». وعمل بعد ذلك مدرساً للتاريخ في هارلم وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في سنة ١٩٠٣ من جامعة امستردام برسالة في تاريخ الحضارة والأدب الهندي القديم وصار في الفترة من ١٩٠٥-١٩١٥ أستاذاً للتاريخ في جامعة خرونجن، ثم أستاذاً في جامعة ليدن في سنة ١٩١٥ حيث استمر فيها حتى اغلاقها في سنة ١٩٤٢ بقرار من سلطات الاحتلال الألماني. وسُجن، وظل ثلاثة أشهر معتقلاً في معسكر سان ميكيل (بالقرب من هرتوجنبوش) ثم فرضت عليه الإقامة الجبرية في مقاطعة خلدلرند، وتوفي في دي ستيج De Steeg في أول فبراير سنة ١٩٤٥ .

وكان في مطلع شبابه مهتماً بالفن، وخصوصاً الرسم، والشعر، ويرى أفضلية الفن على العلم، وامتناز حياة الباطن والحضارة الشخصية. ثم رأى أن «التعمق في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعالم والاستغراق في تأمله». فاتجه إلى تاريخ الحضارة. وتأثر خصوصاً بيقوق بوركهتر وفندليند وركرت.

غامضة؛ والغموض دليل على ثراء محتواها. ومن هنا قال إن الدين لا يمكن أن يكون واضحاً إذا كان له أن يكون ديناً حقاً.

وفكرة اللامتناهي تلعب دوراً بارزاً في تأملاته. وهو لا يشك في صحة إدراك الانسان للامتناهي، ويرى أن إدراك اللامتناهي ممكن تماماً مثل المدركات الحسية.

ويرفض الفصل بين الجوانب العاطفية والإرادية، وبين الجوانب المعرفية في التجربة.

وحارب نزعة كيركجور إلى الفصل التام بين الله والانسان، لأن ذلك يعني امتناع الاتصال بينهما، كما حارب النزعات الواحدة لدى بعض الصوفية.

مراجع

- L.V. Lester - Garland: The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel. London, 1938.

- Maurice Nedoncelle: La pensée religieuse de F. von Hügel. Paris, 1935

هوركهايمر

Max Horkheimer

أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت في الدراسات الاجتماعية.

ولد في سنة ١٨٩٥، وتوفي في ٧ يوليو سنة ١٩٧٣ في نورنبرج (ألمانيا). وكان أستاذاً في جامعة فرنكفورت، ورئيساً لها من سنة ١٩٥١ حتى سنة ١٩٥٣. وقد أسس، مع تيودور ف. أ دورنو (المتوفي سنة ١٩٦٩) في مدينة فرنكفورت، معهداً للبحث الاجتماعي، في سنة ١٩٣٠. واتجه هذا المعهد هو ما سموه باسم «النظرية التقدمية». ويقوم على تجديد تحليلات كارل ماركس وفرويد، على ضوء نقد أخلاقي يستلهم مذهب كُنت الأخلاقي.

واضطر إلى مغادرة ألمانيا، فهاجر إلى جنيف وباريس ونيويورك، واستمر في نشر «مجلة للبحث الاجتماعي» Zeitschrift für soziale Forschung، وفي الاشراف على نشر دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي» Studies in Philosophy and Social Science.

- De Wetenschap der geschiednis. Haarlem, 1937.
- «الانسان لاعباً»
- Homo ludens. Haarlem, 1938.
- ومن كتبه التي كتبها بالألمانية:
- Wege der Kulturgeschichte. München, 1930.
- Höllandische Kultur des 17. jahrhunderts. Jena, 1933.
- Der Mensch und die Kultur. Stockholm, 1938.

مراجع

- von Valkenburg: J. Huizinga: Zijn leven en Zijn persoonlijkheid. Amsterdam, 1946.
- «هوزنجا: حياته وشخصيته»
- Werner Kaegi: Das historische Werk J. Huizinga's. Leiden, 1947.

هوكنج

William Ernest Hocking

مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية.

ولد في كليفلاند Cleveland (الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٣، وكان أبوه طبيباً من أصل كندي. وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في سنة ١٩٠٤، وبعدها قام بالتدريس في المعهد الديني في أندوفر ابتداء من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٦، ثم صار أستاذاً في جامعة كاليفورنيا من سنة ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨؛ وفي سنة ١٩٠٨ صار أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة ييل Yale. وفي سنة ١٩١٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، واستمر في هذا المنصب إلى حين تقاعده في سنة ١٩٤٣.

يقول هوكنج عن نفسه إن فكره الفلسفي مزيج من «الواقعية والتصوف والمالية» لكنه مع ذلك فكر موحد. وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد، استمر بتابع الدراسة في جامعات: جنتجن، وبرلين، وهيدلبرج في ألمانيا. ودعي لالقاء محاضرات في أكسفورد وكمبرج، وفي كلية القانون في ليدن (هولند).

ولما كان قد درس الهندسة، فإنه صار معلماً للهندسة العسكرية في هارفرد خلال الحرب العالمية الأولى. وفي سنة

وكتابه الرئيسي هو «خريف العصر الوسيط» (سنة ١٩١٩) الذي صار من أكثر الكتب في موضوعه انتشاراً. ففيه يدرس أشكال الحياة في القرن الخامس عشر في فرنسا وبورجونيا، واستند فيه خصوصاً إلى مصادر يغفل عنها المؤرخ العادي. وقد أراد بهذا الكتاب أن يقدم عن نهاية العصر الوسيط صورة مماثلة لتلك التي قدمها يعقوب بوركهردت عن عصر النهضة في إيطاليا. لكن الكتاب نشأ عن اهتمام هوزنجا بفن فان إيك van Eyck ومعاصريه من كبار الرسامين الهولنديين.

وبعد دراسات عديدة (في سنة ١٩٢٠، وسنة ١٩١٢) لتاريخ عصر النهضة، نشر كتابه: «مهمة تاريخ الحضارة» في سنة ١٩٢٩. دعا فيه إلى ادراج القانون والفلسفة وتاريخ الموسيقى والأدب والفنون الجميلة تحت باب التاريخ. كذلك دعا المؤرخين إلى الاستفادة من مناهج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وفي كتابه «الانسان لاعباً» Homo ludens دراسة لعنصر «اللعب» في الحضارات: الغربية، والشرقية والبدائية، والقديمة والحديثة. وقد درس كل أنواع اللعب: ابتداء من ألعاب الأطفال حتى دياكتيك الفلسفة والمحاكم. ويربط بين اللعب والحضارة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. لكن في الكتاب من الأسهاب والتشتت والمبالغة ما جعله هدفاً للنقد.

ومن بين الموضوعات الأخرى التي كتب فيها: الوطنية والقومية؛ أمريكا وميكنة الحضارة؛ انهيار الحضارة في الوقت الحاضر بوصفه ظاهرة روحية. لكن دراساته عن القوميات الحديثة تتسم بالنظرة الذاتية.

مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته في ٩ مجلدات في هارلم سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣

ونذكر من بين كتبه التي كتبها بالهولندية:

- «الانسان والجمهور في أمريكا»
- Mensch en Menigte in Amerika. Haarlem, 1918
- «ارزمس»
- Erasmus. Haarlem, 1924

«في ظلال الغد»

- In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935

«علم التاريخ»

طابعها الأوسع يمكن أن تكشف عن كونها ديكارتياً للوجدانات Passions. كيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع ها هنا إلا أن أبدي اقتراحات موجزة... بنفس المعنى الذي به يمكن أقصى القانون summa jus أن يصير أقصى الظلم summa injuria، فإن أوج الحضارة هو الحالة التي فيها يصير اليأس من أسمى الآمال يعني أعمق الضياع. إن اللحظة التي تتحقق فيها أعظم سيطرة على الطبيعة وامتلاك للأسرار النهائية والقوى القصوى، وأتمّ عجائب العلم، والآلة - التي يبدو - أنها - تفكر - هذه اللحظة هي في الوقت نفسه لحظة أبشع خواء للروح، وأشبع خيانات للحساسية الانسانية: أقصى العقل هو أقصى الفساد Summa ratio summa corruptio.

إن ضياع الإنسان المعاصر ليس هو الضياع الذي أبهظ كاهل كيركجور: إنه ليس الفزع من جحيم لا نفق هو الذي يرهقنا. ولكن مصدر اليأس اليوم له موضوع مضاد لهذا: إنه ليس الامكانيات اللعينة لعالم آخر، بل الخطر المائل أمامنا في أن ما نشاهده في هذا العالم يمكن أن يكون هو كل ما لدينا أن نشاهده! إن ما نراه هو أن الحد من لحظة - إلى - لحظة لوجودنا، والعدم الذي يتم نفسه في الموت، موتنا نحن وموت الجنس البشري: في مثل هذا العالم، الحافل بالألغاز المحيرة والأحداث المليئة بالرعب - كيف يمكن لموجود مطلع ولا متناه أن يكون إلا مقصياً عليه باليأس والاحباط؟ لكننا نقضي علينا مع ذلك بالاندماج والعمل بوصفنا أناساً: فهل هذا ممكن؟.

من أجل البحث عما، وكيف، يمكن هذه الصورة القائمة للعالم أن تدعو إلى أية حامية للعدالة، على النحو الوحيد القادر على انقاذ عالم التكنولوجيا - وعما إذا كان من الواجب أن يحمل محله نظام من الأسرار order of mystery، على حد تعبير (جبريل) مارسيل، أقرب إلى الحق من نظام الطبيعة - أقول من أجل هذا البحث ينبغي أن يكون البحث الميتافيزيقي ذا أولوية على غيره من الأبحاث.

إن اليأس من العالم يبدأ بإدانة العالم على أساس وجود الالم وانعدام المعنى والعشوائية والخلو من العدل، مما يجعل فكرة العدالة العالمية كريمة. وشوبنهاور يشغل بالالم وحده، لا بأي مسألة تتعلق بالعدالة؛ ووجد أن الالم قرين لحياة الإرادة لا ينفصل عنها، أدان العالم بأنه نتاج الإرادة. وكان علاجه بسيطاً: اعكس إرادة الحياة، وهكذا لا تخلق العالم!

١٩٤٨ قام بالتدريس في ميونخ وارلنجن (بالمانيا) بتكليف من مكتب الحكومة العسكرية الأمريكية التي تولت إدارة ألمانيا بعد هزيمتها واحتلالها من قبل أمريكا وحلفائها.

وكان أول إنتاج فلسفي له كتابه بعنوان: «معنى الله في التجربة الإنسانية» (سنة ١٩١٢). وفيه يهاجم النزعة «الموحدية» solipsism، التي تجعل الذات أحاداً مفرداً. وقال بدلاً من ذلك بأن لدينا الشعور بأن الذات عضو في جماعة وليست قائمة بذاتها وحدها. إن التجربة الإنسانية - في نظره - هي تجربة بين ذات انسانية intersubjectivity. وقد ظن أنه بهذا القول قد تغلب على مشكلة الانشقاق بين التحليل الذاتي والتحليل الموضوعي.

ونقطة الابتداء في تفكيره هي القول بأن للكون معنى؛ وإنكار هذا، كما يفعل العلميون، يعني التخلي عن كل حق في أن يكون المرء فيلسوفاً. إن هوكنج يرى أنه لا توجد وقائع غليظة brute facts، بل لكل شيء معنى أو قيمة. صحيح أن المعنى قد لا يكون دائماً واضحاً. لكن التجربة تدلنا، مع ذلك، على أننا لو وسعنا مجال رؤيتنا للأشياء، كما يعاوننا على ذلك: الشاعر والصوفي، إذن لا نبشقت أماننا قيم لم نلتفت إليها من قبل.

وأن يجد المرء للكون معنى هو أن نراه أنه ذات. ولهذا فإن بصيرة الصوفي نعملنا إلى الاقتراب من الحقيقة أكثر مما يستطيع ذلك منطق المثالي المطلق. والذات هي في نظره «قيمة»؛ ولهذا فإن العلم عاجز عن تفسير الذات، وإن فعل شيئاً من ذلك فعلى نحو سطحي جداً. وهكذا يكشف الميتافيزيقي عن القيم التي يغفل عنها العلم.

وفيما يتصل بالحياة، يقول هوكنج «إن المعنى الآسيان للحياة» الذي يتحدث عنه أوانامونو، والذي تشهد عليه الفلسفة الوجودية، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نظرة بديلة للسرور الأساسي بالحياة: فكلتا النظرتين صائبة. إن الجانب الآسيان في وجودنا هو إعداد ضروري للأمان الوجداني والحرية. ومن المهم جداً للفلسفة في العصر الحاضر أن تأخذ على عاتقها هذه المسألة بكل مقاسها؛ وإلا لما كان لديها ما تقوله للإنسانية. إن على الفلسفة أن تسلك سبيل الشك وعليها أن تفعل ذلك بإيمان مائل - أو على الأقل بأمل مائل - في أن يكون طريق الشك حين يبلغ مداه مصباحاً يلقي الضوء على الكشف الديالككتيكي عن اليقين. إن الحركة الوجودية في

وهذا الإدراك متضمن في تجربة اليأس. إن اليأس إقرار بأنه سبقه أمل؛ لكن لما كان يرفض أن ينظر إلى العالم «واقعيًا» على أنه واقعة مَيَّنة، فإنه يبقى على شبح هذا الأمل: إن اليأس désespoir ينطوي على «الرجاء» espoir. وإذا كان المرء يأمل، فذلك بسبب وجود قيمة فيما يؤمل فيه. كذلك لا يمكن المرء أن يأمل إلا إذا كان يحب. وهكذا يوجد في اليأس نفسه إقرار بالمحبة، التي تسند طبيعة الوجود - بوصفه - معاشاً. «أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود»، فلنقل الآن: «أنا أياأس، إذن أنا آمل، إذن أنا موجود بوصفي أحب.» «تعليقة على اليأس»، مقالة في مجلة «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي» نشرها بعد ذلك ضميعة إلى كتاب: «هذه فلسفتي»، بإشراف Whit Burnett، لندن، سنة ١٩٥٨ ص ٣٠٤ - ٣٠٦.

مؤلفاته

- The Meaning of God. New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, New Haven, 1923.
- The Self: Its Body and Freedom, New Haven, 1928.
- Types of Philosophy. New York, 1929.
- Living Religions and a World Faith, New York, 1940.
- Science and the Idea of God. Chapel Hill, N.C., 1944.

هول

William Whewell

باحث في علم المناهج العلمية .

ولد في لانكستر سنة ١٧٩٤، وتوفي في سنة ١٨٦٦.

قضى معظم حياته في كلية الثالوث في جامعة كامبردج طالباً وزميلًا ومدرساً، وأستاذًا في سنة ١٨٤١ حتى وفاته. ألف في العلوم («ميكانيكا أقليلدس»، كامبردج سنة ١٨٣٧؛ «الفلك والفزياء العامة»، لندن ١٨٣٣؛ «كثرة العوالم»، لندن سنة ١٨٥٣)، كما ألف في الفلسفة الخلقية («عناصر الأخلاقية، بما فيها الأدب» في مجلدين، لندن سنة ١٨٤٥؛ «محاضرات في الأخلاقية المنظمة»، لندن، سنة ١٨٤٦؛ «محاضرات في تاريخ الفلسفة الخلقية في إنجلترا»، لندن سنة ١٨٥٢)؛ وكتب في التربية («مبادئ

والوجودية ترفض حساب الألم بوصفه حاسماً، كما ترفض العلاج بالتوقف عن الخلق، أو بأي شكل من أشكال الفرار من العالم. وسارتر يجد تحقُّفاً - وليس علاجاً - في سكرة (يوفوريا) الحرية التي تبني ذاتها، متغلباً على شكل النزعة الطبيعية القائمة على تسلسل العلل والمعلولات، الذي وفقاً له وعن طريق علم الانسان يجب أن نرى أنفسنا نتاجات للطبيعة: إن الانسان ليس نتاج شيء سابق - طبيعة كان أو مجتمعاً أو إلهاً - بل الانسان يصنع نفسه ويختار قيمه الخاصة به. وهذا الرفض لتصور الانسان كانه يتعين بواسطة الطبيعة هو رفض في محله وصحيح تقريباً: إن الحرية الانسانية تتضمن هذه القدرة على تغيير التاريخ وتشكيل المصير. لكن الطيطانية Titanism (= الماردية) بوصف أنها جهد متوتر متواصل ليست عزاء، ولا ذريعة كلية: كما أنها لا تواجه مشكلة اليأس من العالم. والحل إنما يقوم في الفحص الأدق عن طبيعة الألم.

لو لم يكن هناك سعي وكفاح، لكان الألم قد تضاءل كثيراً. ولو كان الكفاح الإنساني ألبدياً، فلا بد أن ذلك لكون حدوث الكفاح جزءاً لا يتجزأ من الاستمتاع بالحياة. إن ألم الفنان، وألم كل العاملين المبدعين، إنما يوجد بسبب الكمال الذي ينشده الانسان ويتألم من عجزه عن تحقيقه؛ ويمكن القضاء عليه فوراً بمجرد رفض هذا التطلع. لكن هذا التطلع vision، وليس هناك ضرورة بيولوجية له، هو هبة من الآلهة والغاؤه سيكون معناه الغاء ما تعنيه الحياة لنا الآن. اننا نفضل دفع ثمنه، وثمنه هو قبول الألم.

وبعبارة أخرى، طريقة الانسان في الوجود يدخل في عناصرها امتصاص الألم، بل أكثر من هذا، نشدان الألم. وكل يقيظ للعقل على المحبة، شأنه شأن كل تفتح للعبون على الجمال، تشتمل على هذا - لا أقول: هذه المفارقة - بل أقول مع مارسل: على هذا السر؛ لأن موهبة المحبة تمارس سلطناً على متلقي الموهبة؛ إنه يبحث عن الفرصة ليخدم serve ما لا يستطيع أن يستحقه deserve. وينتج عن هذا أن «أحسن العوالم الممكنة» لا يمكن أن يقوم في مجموعة من «الخيرات»: إن المحبة من أجل المحبة (المحبة للمحبة) ينبغي أن يمكنها العالم الباقي من أن تبني الفرصة للألم. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراكات المحبة والجمال مع تعطشها إلى الألم هما في الوقت نفسه إدراكات لطبيعة «الواقع»: إنها اللوامع التجريبية للنفوذ إلى سر «السر الانظولوجي». إذ مهما تكن فكرتنا عن العالم، فإننا نعلم أنه عالم يمكن فيه أن نجب ونُحَب.

مراجع

- I. Todhunter: William Whewell. An account of His Writings, With Selections from his literary and Scientific Correspondance, 2 vols. London, 1878
- M. R. Stoll: Whewell's Philosophy of Induction. Lancaster, 1929.
- Robert Blanché: Le Rationalisme de Whewell. Paris, 1935.
- Silvestro Marcucci: L'«idealismo» scientifico di William Whewell. Pisa e Cuneo, 1963.

الهوية

Identité (F.), Identity (E.), Identität (G.), Identità (I)

١ - تطلق « الهوية » أولاً على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتزدها إلى الوحدة في الإشارة . فمثلاً « أ في هوية مع ب » معناها أنه : على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ و ب فإن المقصود بهما شيء واحد .

فالهوية هي ما يجعل شيئاً ما متشابهاً تماماً مع شيء آخر . والفهم ، بوجه عام ، يقوم في « تهوية » معرفة جديدة مع ما كنا نعرفه من قبل . وقد رأى اميل مايرسون في رد كل معارفنا عن الكون إلى الهوية المثل الأعلى للعلم (راجع كتابه : « الهوية والواقع » ، مقالة : « فكرة ما هو في هوية » المنشور في مجلة « الأبحاث الفلسفية » . Rech. Philos. سنة ١٩٣٣/١٩٣٤ ص ١ - ١٧) .

٢ - وفي المنطق والرياضيات تدل الهوية على علاقة بين شيئين (أو كميّتين) كل طرفٍ فيها يقوم برأسه . ويستخدم للدلالة على هذه العلاقة العلامة (=) هكذا : س = ص (وتقرأ : س في هوية مع ص) .

٣ - وفي علم النفس تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بوحدة ذات الطفل ، أو الشاب ، أو الرجل ، أو الشيخ ، رغم اختلاف أطواره وما يقوم به من أدوار .

٤ - وفي علم الاجتماع : تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي ، بأن يشعر بالهوية مع

التعليم الجامعي الانجليزي ، لندن سنة ١٨٣٧ ؛ « التعليم الحر » ، لندن ، سنة ١٨٤٥) .

لكن أهم مؤلفاته وأصخمها حجماً أيضاً كتابه : « تاريخ العلوم الاستقرائية : من أقدم الأزمنة حتى الزمان الحاضر » (٣ مجلدات ، لندن سنة ١٨٣٧) ؛ ويتلوه « فلسفة العلوم الاستقرائية ، مؤسسة على تاريخها » (لندن سنة ١٨٤٠) ، وقد نقحه وتوسع فيه في الطبعة الثالثة ونشره في ثلاثة أجزاء بعنوانات مختلفة هي : « تاريخ الأفكار العلمية » (في جزئين ، لندن سنة ١٨٥٨) ، « الأورغانون الجديد مجدداً » (لندن سنة ١٨٥٨) ، وه في فلسفة الكشف » (لندن ، سنة ١٨٦٠) .

اهتم هوول بوضع نظرية في الاستقراء مستمدة من تاريخ العلوم التي اتفق العلماء على وصفها بالاستقرائية . فانتهى إلى أن تاريخ الاستقراء يدل على أن الاستقراء الذي يقوم به العالم ليس برهاناً يصدق بقوة صورته vi formaa ، بل هو طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة : إنه مسلك مغامر يتخذ العقل وفيه يصنع صنيع من يحاول حل لغز : فيجرب ويحاول عدة فروض ، إلى أن يقع ، بحدس صائب happy guess على الفكرة الصائبة . فليست المسألة إذن مسألة ما هي الشروط التي بها يكون هذا المسلك صحيحاً - وهو لا يمكن أن يكون صحيحاً أبداً - بل فقط ما إذا كانت النتيجة سليمة . والعناية والتدقيق إنما يتعلقان بالرقابة التجريبية على القضية الاستقرائية ، لا بصياغتها ، مما يسمح للخيال بمجال واسع . ولا فائدة من وضع « منطق استقرائي » مناظر ومماثل « للمنطق الاستنباطي » ، وصياغة قواعد Canons للاستقراء مناظرة لقواعد القياس . وواضح من هذا أنه يهاجم قواعد جون استورت مل للاستقراء .

ومن ناحية أخرى لا يقوم الاستقراء في تعميم الوقائع الملاحظة ، بل يقوم في الربط بينها برباط عقلي من تصور جديد . والعمود على هذا التصور الجديد يحتاج إلى مبادرة البقرية . أما التعميم فيأتي بعد ذلك ، والكشف الحاسم هو صنع الفكرة . ومتى ما علمتنا هذه الفكرة كيف نقرأ التجربة ، فلأنها تندرج في التجربة . إن الحقائق نفسها قد تكونت بواسطة الأفكار ، وما نعدده حقائق (أو وقائع facts) اليوم كان فروضاً بالأمس ؛ إن وقائعنا ما هي إلا نظريات قد تحققت .

Oxford, 1967.

- E. Meyerson: Identité et réalité. Paris, Alcan, 1907.

- E. de Ferri: la filosofia dell'identità di F. Schelling fino al 1802 e i suoi rapporti storici. Torino, 1925.

هيجل

Georg Wilhem Friedrich Hegel

حياته

نشأ هيجل من أسرة ترجع إلى أصول غسوية ، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب «لوتر» في الإصلاح الديني ، فاضطر إلى مغادرة مقاطعة إستريا في النمسا في القرن السادس عشر ولجأ إلى مقاطعة «فورتمبورج» وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية . فكان منها القساوسة ، ومنهم من قام سنة ١٧٥٩ بتعميد الشاعر الألماني المعروف فريدرش شلر . أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية ، اشتجرت ، حيث كان موظفاً في إدارة الولاية .

وهنا في اشتجرت ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وهنا أقام حتى سنة ١٧٨٧ وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية في المدة من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٨٧ وفي سنة ١٧٨٨ دخل معهد «توبنجن» الديني وهذا المعهد كان معهداً بروتستانتياً لتخريج القساوسة الإنجليكانيين . أما الفترة التي قضاها في اشتجرت فلم يكن فيها أمر ذو بال فيها عدا فقدان أمه سنة ١٧٨٧ التي ظل يذكرها حتى نهاية عمره كما كان في أثناء دراسته في «اشتجرت» تلميذاً مجداً نموذجياً ممتازاً بين أقرانه ، لكن من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير مدرسيه خطيباً مبرزاً . وقد بقي لدينا من حياته الأولى يومياته التي أخذ في كتابتها من سنة ١٧٨٥ - سنة ١٧٨٧ وقد نشرها روز نكرانتس في كتاب بعنوان «حياة هيجل» (ص ٤٣١ - ٤٦١) وهذه اليوميات عبارة عن سلسلة من النقاط فيها سرد تسلسل حياته وخواطره عن قراءاته ، ويذكر فيها تأثره بأستاذه ليفلر Laffler الذي نظر إليه هيجل على أنه ممتاز من حيث المذهب والخلق .

كذلك نجده في هذه الفترة يعكف على الدراسات الكلاسيكية ، ومن بين ما قام به أن ترجم وهو في هذه السن المبكرة «متن الأخلاق» لأبكتاتوس كما ترجم رسالة

أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه ، وهو ما يسميه جورج ميد G. Mead باسم «تعميم الغير» generalized other واندماج الذات فيه .

٥ - وفي نظرية المعرفة مبدأ الهوية ، إلى جانب مبدأ (عدم) التناقض والثالث المرفوع هي القوانين الضرورية للفكر المنطقي ، ولا يكون الفكر سليماً من الناحية المنطقية إلا إذا التزم بها . وصيغته هي : «ماهو - هو» . وقد نقده لوك على أساس أنه تحصيل حاصل وخاوم المعنى («بحث في العقل الانساني») لندن ط ٢ سنة ١٦٩٤ ، ق ٤ ٢٧٢ بند ٤ ، ١٠ ، الخ) . وعلى العكس من ذلك يعزو ليبنتس إلى هذا المبدأ قيمة كبيرة في المعرفة فقال عنه إنه مبدأ الحقائق السرمدية (ليبنتس : «مقالات جديدة» ق ٤ : ٢) . ويقول عنه فولف إنه مبدأ اليقين .

٦ - وفي الميتافيزيقا نجد أن شلنج جعل من الهوية المطلقة جوهر العقل وماهيته ، وتبعاً لذلك رأى أن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العويصة التي تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية . وذلك لأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد . والكل الواحد يقوم في المعرفة وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق . وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يُعرف . ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة شيء واحد . والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته ، بل هي صورته وقانونه . إن المطلق واحدٌ أخذ ، ماهية واحدة هي هي عنينا .

والهوية هي الضروري مطلقاً ، ويقابلها : المستحيل مطلقاً . إنها تقوم في الوحدة المطلقة . بين الذاتي والموضوعي .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المثالية الألمانية » ص ٣٢٨ وما يليها ، ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٥) .

مراجع

- M. Heidegger: Identität und Differenz, 1957.
- R. Gödel: Die lehre von der Identität in der logikwissenschaft seit Lotze. 1935
- W. V. O. Quine: «Identity, ostension, and hypostasis», in: From a logical point of view. Cambridge, Mass., 1953
- D. Wiggins: Identity and spatio - temporal continuity.

هيجل لم يكن شديد الحماسة مثل هؤلاء ، بل كان أكثر انزاناً منهم حتى كان ينعت بينهم بالشيخ العجوز . لكن هذا كان نتيجة الميل السابق لديه للتفكير وعدم الحماسة الطاغية المفتعلة ، لكنه من الناحية الفكرية ، أي ، من ناحية الآمال التي اختلجت في نفسه هو وزملاؤه بقصد تمجيد الإنسانية وعبادة العقل ورفع الإنسان مكانة عالية ، كل هذا شارك فيه هيجل زملاء هؤلاء ، وإن كانت حماسه الظاهرة أقل منهم نتيجة لاختلاف طبعه عن هؤلاء .

ولدينا رسالة كتبها شلنج إلى هيجل تبين اتفاق أخلاقيهم (هيجل وشلنج وهيلدرلن) قال شلنج : « إن الشعر سيصل إلى الدرجة التي يرى فيها الإنسانية ، لأنه لن تكون ثمة فلسفة ولا تاريخ بل الشعر وحده هو الذي سيعيش بعد وفاة سائر العلوم والفنون ، إننا في حاجة إلى « ميثولوجيا » جديدة ، لكن هذه الميثولوجيا ينبغي أن تكون في خدمة العقل ، وطالما لم تحول الأفكار إلى أعمال فنية ، أي إلى أساطير ، فإن هذه الأفكار لن تكون لها أية فائدة بالنسبة للشعب ، وأصحاب الكشف ينبغي عليهم أن يصفح بعضهم بعضاً ، والميثولوجيا ينبغي أن تصبح فلسفة ، والشعر ينبغي أن يكون ذا نزعة عقلية شعرية ، والفلسفة ينبغي أن تأخذ طابع الميثولوجيا ، ابتغاء أن تجعل الفلاسفة حاضرين في العالم الحسي . هنالك تسود وحدة سرمدية فيما بيننا ؛ وهنالك لن يزدري الشعب حكماءه ولا كهنته ، ولأول مرة نستطيع أن نصل إلى النمو المتساوي لكل القوى ولكل فرد ولكل الأفراد . ولن تُكَبَّت أية قوة . وهنالك ستسود الحرية والمساواة بين العقول ، إن روحاً عالية مبعوثة من السماء ينبغي أن تتبنى هذا الدين الجديد ، الذي سيكون آخر أعمال الإنسانية » (وثائق ... من ٢٢٠ - ٢٢١) .

ولئن كان هيجل لم يرد على صاحبه المتحمس فإنه لم يكن أقل منه إيماناً بالعقل الذي ألهمه رويسير أما أساتذته في هذا المعهد فهم وإن هاجموا كنت فإنهم تأثروا به مع ذلك . ومن هنا أثروا في هيجل فجعلوه يعنى بكتبته وهيوم مما جعل هيجل يبتعد شيئاً فشيئاً عن النزعة الدجماطيقية السائدة لدى أساتذته .

ولدينا . من هذه الفترة بعض ما كتبه هيجل ، وقد نشر جزءاً منه روزنكرننس في كتابه المذكور آنفاً ، ثم نشره كاملاً أحد كبار المختصين بهيجل وهو نول Nohl في كتابه « مؤلفات هيجل الدينية في شبابه » وقد ظهر سنة ١٩٠٧ .

لونجينوس . وبعض فصول المؤرخ نوكلديدس ومسرحيات سوفوكليس ويوريفيدس ، وقد ظل شديد الإعجاب بمسرح « سوفوكليس » حتى آخر عمره . وكان لهذا التكوين الكلاسيكي أثره البالغ في اتجاهات هيجل وفيما كتبه بعد عن علم الجمال ، فكشف عن معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي وفي نفس الوقت أي في العشرين سنة الأولى من حياته ، كانت الحركة التنويرية قد بلغت أوجها ، وأخلت السبيل أمامها لحركة جديدة هي حركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي مهدت بدورها لقيام بحركة الرومانتيكية والثورة . وهكذا تجاذبت هيجل الشاب نزعتان متعارضتان : نزعة التنوير العقلية الخالصة ، ثم نزعة الثورة التي هي خليط من الصوفية والنزعة إلى الأسرار مما يتمثل في الحركة الرومانتيكية . وهنا نجده يتأثر بزعماء التنوير والعاصفة والاندفاع فتأثر من أصحاب نزعة التنوير بنقولاي Nicolai Lessing وزولتر Sultz وفي أكتوبر سنة ١٧٨٧ دخل معهد توبنجن Tübingen وهذا المعهد مدة الدراسة فيه خمس سنوات ، فحظي هيجل بأساتذة ممتازين ، تركوا في تكوينه الفكري أكبر الأثر ، ولكن أكبر أثر هو الذي تركه فيه زميلان في الدراسة أولهما الشاعر الممتاز هيلدرلن أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية بعامه ، والألمانية بخاصة ، وكان شديد الحماسة للمثل الأعلى اليوناني والثقافة اليونانية ، عبر عن ذلك في قصائده الفريدة خصوصاً قصيدة « خبز وخر » ثم في روايته « هيريون » « وأنباذقليس » . فملاً هيجل حماسة للروح اليونانية وأثار فيه نغمة شعرية جعلت هيجل يتجه في شعره الذي نظم في مطلع شبابه اتجاهها قريب الصلة من اتجاه هيلدرلن . أما زميله الآخر فهو الفيلسوف شلنج ، وهو وإن كان يصغر هيجل بخمس سنوات فقد كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد ، وقد أثر فيه شلنج من حيث رفضه النزعة الذاتية ، واتجاهه إلى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين الطبيعة والروح ، بين اسبينوزا وكنت ، وبين روسو وفشته ، فلسفة يريد منها أن تكون بمثابة دين جديد للعالم الجديد الذي في حالة غليان .

هذا العالم الجديد هو عالم الحماسة لإصلاح أحوال الإنسان الذي أبدعته الثورة الفرنسية ، التي شبت في سنة ١٧٨٩ فاثارت الحماسة في جميع مثقفي أوروبا خاصة الشباب ، حتى أن هيجل ، ونفراً من زملائه ، أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب . غير أن

المسيح ، ومن الطبيعي أنه بهذا قد ابتعد بعداً ظاهراً عن المسيحية السُّنيّة . ومن ناحية أخرى نراه يكتب بحثاً بين سنة ١٧٩٥ ، سنة ٩٦ يبحث في مشكلة وجود الأديان الوضعية إلى جانب الأديان العقلية . وبين كيف يمكن استخلاص هذه الأديان الوضعية ، والعكس : أي كيف أمكن أن تنشأ الأديان الوضعية عن الأديان العقلية . وهذا البحث كتب بلغة جيدة ، وفيه قام بحملة شعواء على أعالال الكنائس الرسمية .

ثم نجده في سنة ١٧٩٥ يكتب إلى شلنجر قائلاً إنه استأنف دراسة كُنْتُ واهتم خصوصاً برأي كنت القائل بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية ، لكنه مع ذلك في بعض هذه الرسائل يعود فيستخدم وجهة نظر فشته وشلنجر .

ثم بدأ ينشر بعض مؤلفاته وهي في اتجاه فلسفة فشته ، وفيها تحلل من سيادة النزعة الكنتية . فتأثر هيجل بما كتبه شلنجر تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنجر قائلاً « ما أنا إلا تلميذه » . وفي هذه المؤلفات يكشف شلنجر عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد « كنت » ونقد « اسبينوزا » وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنجر هذه .

لكن شلنجر اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ ، ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

وقد ساعد على توجيه هيجل في هذا الاتجاه صديقه هيلدرن الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة والنظر إليها على أنها قبل كل شيء كل حي وقد عبر هيجل عن هذه الروح الجديدة في قصيدة له تعد خيراً ما كتب من قصائد على قلة ما نظم ، وقد أهداها إلى هيلدرن في أغسطس سنة ١٧٩٦ وعنوانها Eleusis : من حولي وفي داخل نفسي سلام ؛

والهموم الدائمة ترفد في صدور المهمومين والمشغولين ، أما أنا ففي نفسي حرية وسلام . ألا بوركنت أيها الليل الذي حررتني ... الخ .

وفي أغسطس سنة ١٧٩٦ عرض عليه صديقه هيلدرن

درس هيجل الفلسفة في هذا المعهد عامين ، وأتم امتحان الفلسفة سنة ١٧٩٠ ثم أتم امتحان اللاهوت سنة ١٧٩٣ ، وبذلك أصبح ما كان يسمى باسم « حامل الأهلية اللاهوتية » .

لكن هيجل وقد حصل على أهلية اللاهوت لم يمارس مهنة القسيس لأنه لم يبد أي ميل إلى هذه المهنة ، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كنت وسيسلكه زملاؤه فشته وشلنجر فاشتغل مدرساً خصوصياً ، وظل في هذه المهنة سبع سنوات حتى سنة ١٨٠٠ ، ذلك أنه بعد أن بقي فترة طويلة عند أهله قبل أن يشغل وظيفة مدرس خصوصي في مدينة برن Bern عاصمة الإتحاد السويسري في بيت من بيوت الأشراف هو بيت آل « شتيجر » ، وظل يدرس لصبي وفتاتين حتى سنة ١٧٩٦ ، وعلى الرغم من تفاهة هذا العمل فقد أفاد من مقامه في برن إفادة كبرى إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ الأعياب السياسية في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد في اهتمامه البالغ بالسياسة ، لقد كتب في ذلك إلى شلنجر يقول إن المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما هنا في برن ، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي يتم فيها تجديد انتخابات مجلس المائتين . وهنا أيضاً في برن تابع دراساته اللاهوتية ، لأنه كان يعتقد أن دراساته الأساسية هي دراسة اللاهوت ، كما جاء في رسائل كثيرة بقيت لنا ، نشرها روزنكرانتس ثم نول ، وفي هذه الفترة كتب بعض الرسائل الدينية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار في كل دراسة لهيجل .

وفي هذه الفترة كذلك قام بنقد عنيف للنظم السائدة عند أسر الأشراف في برن ، ولاحتكار طبقة النبلاء للسلطة ، كما نقد الصراع العنيف بين برن والأقاليم التي تتكلم الفرنسية في سويسرا ؛ ثم كتب عن أحوال مقاطعة فورتمبورج وعن الوضع الروحي في ألمانيا في بحث بعنوان « الحرية والمصير » .

أما من الناحية الدينية فقد تناول حياة المسيح بروح علمية فاستبعد كل المعجزات ، وعرض حياته عرضاً بسيطاً اعتمد فيه على الحقائق المعقولة الواردة في « الأناجيل » ، وقد نظر إلى المسيح على أنه إنسان سام طاهر مكافح من أجل الفضيلة والحقيقة والحرية ، أي أنه استبعد الجانب الإلهي في

بالتدريس إلى جانب فشته طوال فصل الدراسة ، وبعد رحيل فشته أصبح شلنجر الشخصية الرئيسية من الناحية الفلسفية في بينا ، وكتب هيجل إلى شلنجر يطلب النصيحة ، ثم جاء إلى بينا Jena سنة ١٨٠١ وظل حتى سنة ١٨٠٧ ، وكانت جامعتها صغيرة الحجم . ولكنها بلغت شهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر ، حتى أصبحت بمثابة هيكل الفلسفة الكنتية . فقد أنشئ فيها كرسي للفلسفة الكنتية ، درس فيه راينولد وفشته ؛ وهنا أيضاً في بينا قام بالتدريس الشاعر شلر الذي درس التاريخ ، وهنا كانت تصدر المجلة الفلسفية المخصصة لفلسفة كنت وكانت تسمى « المجلة الأدبية البيناوية » . ثم بعد رحيل فشته أصبحت الجامعة مركز الحركة الرومانتيكية ، فقد أقام فيها الأخوان شليجل وتيك وشلنجر لكن هذه الجامعة أصابها شيء من التدهور بعد أن فارقتها فشته وشلر والأخوان اشليجل وتيك . ومع ذلك ظلت من الناحية الفلسفية قلعة للدراسات الفلسفية ، وهنا ظفر هيجل بأجازة التدريس في أول أوغسطس سنة ١٨٠١ برسالة عن « أفلاك الكواكب » .

وفي شتاء سنة ١٨٠١ قام بالتدريس فألقى محاضرات في المنطق وما بعد الطبيعة . لكنه في صيف سنة ١٨٠٢ لم يجد طلاباً فانقطع عن التدريس ، غير أنه استأنفه في الشتاء بعدد يتراوح بين عشرين وثلاثين طالباً ، واستمر أربعة فصول دراسية زميلاً لشلنجر بزماله في التدريس والمناقشات الفلسفية التي تدور في الجامعة .

ترك شلنجر الجامعة هو وعدد غير صغير من الأساتذة وانتقل إلى جامعة فور تسبورج Würzburg ولم يكن لهيجل ما كان لفشته وشلنجر من التأثير على الطلاب ، وبهذا ظل تأثير هيجل محصوراً في عدد قليل من التلاميذ لكنه بدا هؤلاء كأنه كاهن يرطن رطانة بلغة لا يفهمها أحد ، وفي أثناء مقامه في بينا صادق أحد الفلاسفة الماثريين بكنث وهو نيتهامر-Nieth amer وبعد رحيل فشته عين نيتهامر هذا أستاذاً للاهوت ، وقد ساعد نيتهامر هيجل (ساعداً عديدة . وفي بينا ظهر لهيجل أول كتاب نشره هو ، وهو كتاب عن « الفارق بين فلسفة فشته وشلنجر » وظهر في يوليو سنة ١٨٠١ ثم ظهر له بحث آخر هو رسالة أهلية التدريس التي ذكرناها من قبل عن الأفلاك والكواكب ، فيه يفسر نظرية كبلر التي تقول بوجود نظام معقول في حركات الكواكب وهو يرفض فكرة النظام الآلي في سير الكواكب ويريد أن يحدد المسافة والسرعة والحركة

أن يقوم بوظيفة مدرس في فرانكفورت ، فوافق هيجل ، رغبة في العودة إلى ألمانيا فدخلها في مستهل سنة ١٧٩٧ ، وهنا أفاد من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلن . وكان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي وكان هيلدرلن حسن المظهر ، وكان معلماً خصوصياً في بيت تاجر هو جون تارد وكان هذا رجلاً فظاً .

أما هيجل ففي أثناء إقامته في فرانكفورت تابع دراسته السياسية والدينية واهتم خصوصاً بالدراسات السياسية ، وكتب شرحاً على الترجمة الألمانية لكتاب الإقتصاد السياسي تأليف ستوارت Stewart ، وهذا الشرح فقد وإن كان روزنكرانتس رآه بعينه . ثم ألف رسالة عن الدستور السياسي لفورغمبورج بين فيه مفاسد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي الذي كان سائداً في فورغمبورج وطالب بإيجاد هيئة منتخبة أمينة واسعة العقل لكنه أظهر شكاً في إمكان قيام مثل هذه الهيئة . والروح التي تشيع في هذا البحث هي روح النزعة العقلية والتأثر بأفكار الثورة الفرنسية وروادها .

ومن ناحية أخرى استأنف دراساته الدينية النقدية ؛ ولكنه كان أكثر عطفاً على الأديان الوضعية مما كان من قبل . فنظر إليها عن أنها لا ينبغي أن يحكم عليها بل أن تفسر فحسب . وتابع دراساته الفلسفية ، وأصبحت في نظره هي الرسالة الحقيقية التي يجب أن يعمل لها في حياته ، وكتب شرحاً على مذهب القانون ونظرية الفضيلة عند كنت . ولكن هذين الشرحين فقدا . ودرس مذهب المثالية المتعالية لشلنجر ، وتابع الدراسات الكلاسيكية (أفلاطون وسيكتوس أمبريكوس) وتأثر في هذا الوقت الفيلسوف الصوفي ذا النزعة الكشفية فرانتس بدر Franz Baader وشرح بعض مؤلفاته ، واهتم تبعاً لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إكهارت ، كذلك وضع مجمل المذهب في الفلسفة والذي لم يبق منه إلا ثلاث صفحات وقُعد الباقي .

ويعد النواة الأولى للفلسفة الهيجلية وفيه يقول : « إن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهائية » .

ثم بدأت مرحلة جديدة بوفاة والده في اشتتجار (يناير سنة ١٧٩٩) فقد أصبح وريثاً لبلج سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية ، وكان شلنجر قد سبقه في هذا الميدان وبلغ كاستاذ ممتاز ، بينما كان هيجل لا يزال مغموراً ، فقد عين شلنجر سنة ١٧٩٨ أستاذاً للفلسفة في جامعة بينا Jena . وقام

التي لها .

وكذلك ينتسب إلى فترة بينا مجمل المذهب الذي رسمه هيجل ونشره كل من هايم وروز نكرانتس ولكنها نسبها إلى فترة فرانكفورت .

لكن أهم أثر هيجل في هذه الفترة وأول كتبه الكبرى هو كتاب « ظاهريات الروح » (أو العقل) وقد أراد في هذا الكتاب أن يعطي مدخلا يبين فيه كيف توالى المراحل المختلفة للشعور من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل الذي فيه يتبين للوعي أنه هو المطلق شيء واحد ، وقد نشره هيجل أول ما نشره (بوصفه القسم الأول من مذهبه في العلم) أثناء معركة بينا (في ١٤ أكتوبر سنة ١٨٠٦) وقد انتصر فيها نابليون على البروسيين) وبهذا الكتاب بدأ الخلاف في المذهب يدب بين هيجل وزميله وأستاذه شلنجر . فانه في هذا الكتاب شرح مذهب شلنجر ، ولكنه في المقدمة نبذ هذا المذهب حتى أنه حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة كانت آخر رسالة تبودلت بين الصديقين والزميلين ، وانتهت صداقتهما بل انقلبت إلى عداوة سافرة ونفاصة بين كليهما ، ولم ير أحدهما الآخر إلا بعد عدة سنوات وبالصدفة في بلدة كارلزباد . ونشر « ظاهريات الروح » تنتهي الفترة التي تسمى باسم فترة بينا . ولقد كان مركزه في بينا من الناحية التدريسية مركزاً قلفاً ، إذ كان مجرد مدرس خصوصي ، واستطاع بفضل نفوذ جيته أن يعين أستاذاً بغير كرسي سنة ١٨٠٥ وأصبح يتقاضى مرتباً ثابتاً .

بيد أن الجيوش الفرنسية احتلت مدينة بينا سنة ١٨٠٦ ونهبتها ، فاضطر هيجل إلى اللجوء إلى منزل أحد تلامذته (جيلر) وبعد نهب المدينة أصبح هيجل في حالة من العوز والضيق التام حتى لجأ إلى صديقه نيتهامر كذلك تلقى المعونة من جيته وبالجحمة فقد قضى فترة عصيبة . ومع ذلك عقد قرانه في هذه الفترة وأنجب ولدين ، ولكنه سرعان ما تبرم بجامعة بينا ، واتجه ببصره إلى مدينة هيدلبرج غير أنه لم يحظ حينئذ بمنصب أستاذ في جامعتها ، وإنما اشتغل بالصحافة وأصبح رئيس تحرير جريدة بامبرج سنة ١٨٠٧ ، وكانت جريدة بامبرج صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ومع ذلك ظل هيجل يشغل هذه الوظيفة كما تدل على ذلك خطابه إلى نيتهامر .

وبعد هذا تيسر له بفضل هذا الصديق الذي ينجده

دائماً أن يقوم بالتدريس في المدرسة الثانوية في نورمبرج على الرغم من قلة المرتب وضآلة المركز ، وظل في هذه حتى سنة ١٨١٦ وهي فترة أبدى فيها نشاطاً غزيراً ، ونعم فيها بالراحة . وقد كان يدير منصبه بذكاء ودقة وتزوج في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨١١ ، وبالجحمة فان هذه الفترة لا ينتسب إليها من ناحية التأليف غير كتاب « المدخل الفلسفي » الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموع مؤلفاته ، وهذا الكتاب هو الدروس التي ألهاها على الطلاب في مدرسة نورمبرج الثانوية . وفي سنة ١٨١٦ تحقق أمله المرموق منذ عهد بعيد ، وهو أن يصبح أستاذاً في جامعة هيدلبرج ، وهذه ما زالت حتى الآن من أهم الجامعات الألمانية في الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة . وقد بدأ دروسه في شتاء سنة ١٨١٦ . والفترة التي قضاها في نورمبرج تمتاز « بالمنطق الكبير » الذي نشره في مجلدين من سنة ١٨١٢ إلى سنة ١٨١٦ ، أما فترة هيدلبرج فكانت فترة إنتاج أغزر وأهم . فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة وأهم ما كتبه فيها هو كتاب « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وقد ظهرت سنة ١٨١٧ واتخذ منها أساساً لمحاضراته في تلك الجامعة ، وفيها عدا هذا فليس له غير مقالات نقدية بين الحين والحين في حوليات هيدلبرج . وعلى هذا فان فترة بينا تمتاز بكتاب « ظاهريات العقل » ؛ وفترة نورمبرج تمتاز بكتاب « المنطق الكبير » وفترة هيدلبرج تمتاز بكتاب « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ثم أتاحت له فرصة أفضل هي الأستاذية في جامعة برلين عاصمة بروسيا ، وكان فشته أستاذاً مرموق المكانة فيها ، ولكن فشته توفي في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ وكان هيجل يكره العسكرية البروسية ، أما الآن وبعد احتلال نابليون فقد مال إلى العسكرية على أساس أن بروسيا هي التي حررت ألمانيا من نير نابليون . ومن هنا بدا له أن بروسيا هي المثل الأعلى للدولة الحربية . ومن ناحية أخرى ضاق ذرعاً بهيدلبرج لأنها على الرغم من مكانتها كجامعة فهي في وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته ، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية ، برلين ، بعد وفاة فشته سنة ١٨١٤ ظفر بهذا المنصب الذي ساعده فيه بعض زملائه وعين أستاذاً في جامعة برلين وبدأ دروسه في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٨ بمحاضرة نشرت فيها بعد مقدمة « لموسوعة العلوم الفلسفية » (مجموع مؤلفاته المجلد السادس ، ص XL-XXXV) .

وألقي خصوصاً محاضرات في فلسفة القانون واتخذ

رفض هذا الطلب . وبالجمله فان هذه الفترة ، فترة برلين هي فترة تأسيس وتوطيد ونشر للهيجلية ، أكثر من أن تكون فترة إنتاج لفلسفة هيجل .

وانتشرت الكوليرا في بروسيا صيف سنة ١٨٣١ وكان هيجل من ضحاياها فتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه ، والسلطات الدينية بوجه خاص ، فقد قالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته سنة ١٨٣٢ إنه خطر على الدين . ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا ، ولما مات لم يُسمح بالقاء تأبين على ضريحه .

مؤلفاته

لم ينشر هيجل إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية ورسائل صغيرة ومقالات في المجلات ، وبعد وفاته قام تلاميذه باعداد نشرة كاملة لمؤلفاته ، جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ، ثم ضموا إليه كل ما خلفه مخطوطا ، وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته .

ذلك أن هيجل لخص مذهبه في « موسوعة العلوم الفلسفية » ، ثم قدم مدخلا لمذهبه في كتاب « ظاهريات الروح » . ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب « المنطق » الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي ثم كتاب « فلسفة القانون » الذي استوفى فيه مذهبه السياسي .

ولكنه في محاضراته - وهو لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال ، وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة غامضة في « الموسوعة » . ولهذا قام التلاميذ بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها ، واستعانوا في هذا بما كتبه هيجل بخطه من مخطوطات لم تكن غير حافلة إلا بالتعليقات الهامشية مما جعل الحكم صعبا على أمانة هؤلاء التلاميذ في نشر مؤلفاته .

واستعانوا كذلك بالمذكرات التي نشرها أثناء الدروس ، فصحبوا هذه بتلك إلى أن استطاعوا نشر الجزء الرئيسي من التعليم الشفوي الذي قام به هيجل فجانص Gans نشر « فلسفة التاريخ » وهو Hotho نشر علم الجمال وك. ل. ميشليه K. L. Michelet نشر تاريخ الفلسفة ، وفضلا عن ذلك فان الكتب التي أعيد نشرها من قبل طبعت

« موسوعة العلوم الفلسفية » أساسا لدراسته ، ومن ثم انتشرت الهيجلية بل أصبحت البدعة الفلسفية السائدة في ألمانيا ، وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا ، بل أصبح الإيمان بالهيجلية مما يرشح للمواطنف العليا في الإدارة البروسية ، وانتشر تلاميذه يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته .

وابتداء من سنة ١٨٢٣ ، بدأ بعض المدرسين في إلقاء المحاضرات في الجامعات عن فلسفة هيجل ، ومن بين تلاميذه المشهورين في هذه الفترة ليوبولدون هنتج وجانس Gans ومارهينكه Marheineke ويومان Boumann الذين عملوا فيها بعد على نشر مؤلفات أستاذهم بعد وفاته ، ولكن أشهر هؤلاء جميعا روزنكرانتس (سنة ١٨٠٥ - سنة ١٨٧٠) وهو الذي نشر كتب وسيرة حياة هيجل ومؤلفات الشباب ، ثم إردمان (سنة ١٨٠٣ - سنة ١٨٩٢) وهو مؤرخ له في تاريخ الفلسفة كتاب مشهور ، ثم كونوفشر وهو من أشهر مؤرخي الفلسفة الحديثة إن لم يكن أعظمهم جميعا .

ومن ناحية أخرى ظهر تلاميذه الذين سيكون لهم تأثير ضخم فيما بعد ، ولكن في اتجاه اليسارية الهيجلية وهم أولا فريدرش اشتراوس Strauss صاحب كتاب « حياة المسيح » المشهور الذي أحدث ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية . ثم فويرباخ Feuerbach الذي حضر محاضرات هيجل سنة ١٨٢٤ - سنة ١٨٢٦ ورأى عدم إمكان التوفيق بين فلسفة هيجل وآية فكرة دينية ، وبالتالي اتجه اتجاها عقليا صرفاً تجاه المسيحية . وقد عبر عن ذلك في كتابه « جوهر المسيحية » . أما كارل ماركس فتتلمذ على هيجل من خلال « فويرباخ » ، وسوء فهم ماركس لهيجل وتشويه الهيجلية على يد ماركس إنما جاء من تأثير فهم فويرباخ الفاسد للهيجلية .

وبالجمله فقد كانت هذه الفترة التي قضها في برلين فترة مجد وشهرة من ناحية وقلة إنتاج غربية من ناحية أخرى ؛ فانه في هذه الفترة لم يصدر عنه إلا كتاب أساسي واحد رغم طول الفترة ، هو كتاب « فلسفة القانون » سنة ١٨٢١ وفيه لخص ونظم كل الأفكار السياسية التي بثها من قبل في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة نافهة في مختلف المجالات . ولقد شاء هيجل أن تصدر مجلة في برلين لنشر مذهبه ، وسعى لحمل وزير التربية على إنشاء مجلة رسمية للتعبير عن الهيجلية ، بيد أن الوزير

يضع المعيار للفرقة بين الحقيقة الواقعية وبين الوهم . وأصبح ينظر إلى معطيات الحس على أنه قد شارك في صنعها العقل بإطاراته الأصلية وأصبح ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل ، وتبعاً لهذا لها قيمة موضوعية أما المظهر أو الظاهر فهو الامتثال الذاتي الخالص الذي يتناقض مع القوانين العقلية التي تؤلف التركيب المنطقي للواقع ومن هنا جاءت المثالية المنبعثة عن كنت خصوصاً عند فشته فقالت بهذا المبدأ : العالم من خلق العقل ، على أساس ان معطيات الحس لا يمكن بنفسها ان تكون معرفة إلا من خلال إطارات العقل هذه .

تلك هي النقطة الأولى . اما الثانية فتتصل بالتنظيم العقلي للتجربة ، وهو ما يكون مبدا المثالية المتعالية ، فالتجربة ليست مجرد تجربة بمعنى الانعكاس السلبي مثل الحلم أو الأوهام ، بل التجربة نفسها من خلق العقل بالمعنى الذي أوضحناه من قبل وهو ان معطيات الحس لا يمكن ان تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل ، ذلك ان التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي فيه تتفق كل الأرواح الفردية . وكنت هو الذي استطاع أن يكشف عن مبادئ هذا التركيب المنطقي ، وبحث عن أصله فوجده في الأنا الخالص ، في الإدراك المتعالي ، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتعددتها ، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية ؛ وقد بين كنت أنه بغير هذه المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن يكون ثمة تجربة . ثم أوضح نطاق هذا التنظيم الذي يقوم به العقل لمعطيات الحس ، وذلك بالمقولات الكنتية المشهورة ، وأن يربط هذه المقولات بالحكم أكثر من أن يربطها بالواقع الميتافيزيقي .

تأثر هيجل كنت في هذه المسألة الثانية أيضاً ف رأى أن العالم كله من خلق العقل ، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية ، ويمكن أيضاً أن نجد في الصورة « مذهب هيجل كما يتمثل في « دائرة المعارف الفلسفية » بعض سمات من مذهب كنت في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة .

وفيما عدا هاتين المسألتين لا نكاد نجد لكنت شيئاً أثر به في هيجل ، لأن كنت وإن كان قد وصل إلى هاتين النتيجةين اللتين عرضناهما فإنه قد ترك عديداً من المسائل دون حل أو في

طبعة جديدة ، زودت بالتعليقات التي تركها هيجل ، ثم نشرت الطبعة الكاملة لمؤلفات هيجل على هذه الصورة المحررة في مدينة برلين من سنة ١٨٣٢ حتى سنة ١٨٤٥ في ثمانية عشر مجلداً ، وهذه النشرة الكاملة هي التي نشرت بمناسبة اليوبيل في اشتوتجارت في سنة ١٩٢٧ وما تلاها ثم إن رسائله نشرت سنة ١٨٨٧ . وقام مولات في سنة ١٨٩٣ ونول سنة ١٩٠٧ بنشر كتب الشباب « مؤلفات هيجل في عهد الشباب » ثم ظهرت طبعة نقدية ممتازة لمؤلفات هيجل قام بها لسون Lasson وهو فمبايستر Hoffmeister بدأت سنة ١٩٠٥ .

فلسفة هيجل

أول ما يخطر بالبال فيما يتصل بهيجل أن يقال إنه من المشايخين المتابعين للمثالية الكنتية ، وإن ثمة سلسلة متصلة من كنت فشته ، فشلنج فهيجل . ولكن هذا التصور لمكانة هيجل بين هؤلاء تصور زائف ، إذ الواقع أن هيجل ليس حلقة أخيرة في السلسلة ، بل يقوم مذهب مستقل عن المذاهب الأخرى ، لا يشترك معها إلا في قليل من الصفات ، وفيما عدا هذا فمذهبه أصيل لا يكاد يندرج تحت أي اسم يمكن أن يطلق على مذاهب كنت أو فشته أو شلنج . ثم إنه تأثر خصوصاً بالنزعة الطبيعية اليونانية ، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر ، واتصل بكلتا الحركتين عبر كنت والمثالية الألمانية المتمثلة في فشته وشلنج فإذا أردنا أن نحدد الصلة بينه وبين كنت وجدناها تتعلق بأمرين :

الأول : هو في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة . فإن كنت قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولاً على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل ، فالمبادئ الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلية هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه وبالتالي لا توجد في معطيات الحس وإنما تترتب معطيات التجربة وفقاً لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه . فإذا كان « كنت » قد هاجم « ديكارت وباركلي » فما ذلك إلا لأن مثاليتهما وهمية لأنها لا يستطيعان أن يميزا بين الواقع والظاهر لأن كلا منهما في نظرهما امتثال . أما ابتداء من كنت فيقوله بهذه المبادئ المتعالية أي التي لا توجد في التجربة ، ولكنها لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته نقول إن كنت بهذه الفرقة وبهذه المثالية المتعالية استطاع أن

غموض . فمثلاً لماذا وضع هذا التمييز بين المعطي التجريبي وبين الشكل ؟ ومن أين يأتي المعطي التجريبي ؟ كما أن كنت من ناحية أخرى لم يحدد تحديداً واضحاً طبيعة النشاط الذي يقوم به الأنا الخالص ، بل هو بالأحرى كاد يوقع في أذهاننا أن نشاط الأنا نشاط مفتت وليس نشاطاً توجيهياً يتجه إلى توحيد معطيات التجربة في وحدة تامة . ثم لم يجب كنت عن هذه الاسئلة : لماذا يكسو الأنا المعطيات الحسية بصور الحس ؟ وكيف تتحول هذه الصور إلى صور عقلية ؟ وعلى أي ترتيب يتم ذلك ؟ ثم إذا ما تكونت التجربة فماذا يفيدنا من هذه التجربة ؟ وما هي العلاقة بين الأنا النظري والعملية ؟ وما هو ترتيب أنواع النشاط العملي ؟ .

لقد ترك كنت هذه الاسئلة دون حل فجاء أول تلامذته وهو Reinhold رينهولد فأولى هذه المسائل عناية خاصة إذ اتجه إلى بيان أن كل هذه العملية ذات طابع تركيبى ، وإلى بيان أن جوهر الروح الإنسانية نشاط تشكيلى يقوم بعمليات متوالية بها يشكل معطيات الحس في صور عقلية هي التجربة بالمعنى الحقيقي ، وعن طريق القيام بهذه العمليات يرتفع الأنا إلى بلوغ الغايات المثالية التي يتجه إليها .

إن كنت يحسب شرح رينهولد قد حلل التجربة الإنسانية على أساس أنها معطى واقعي ، وبين بالتحليل قيمة هذه التجربة ابتغاء أن يستعين بنتائج هذا التحليل ليكشف للإنسان عن أسس ما عليه من واجبات وعن الغايات الحقيقية من حياته . غير أن هذا البحث الذي قام به كنت لم يكن شاملاً ، لأن كنت لم يرتفع إلى العوامل الأساسية للامثال . فلو أن كنت قد حلل الواقعة الأولى للامثال لوجد أن الامثال يفترض مقدماً بعض الشروط الأساسية ؛ وهذه الشروط هي التي تكفل إمكان استنباط كل نتائج النقد الكنتي . وسرعان ما تبين ساليون ميمون وفشته ما في عمل كنت هذا من نقائص ذلك لأنه جعل الامثال هو العامل الأول ، ومعناه وُضِعَ ثنائية منذ البداية بين الذات والموضوع ، بين العقل وبين الشيء في ذاته ، ومثل هذا الثنائية لو حلت تحليلاً دقيقاً لوجدنا أنها تناقض روح النقد الكنتي ، ثم إنها تناقض خصوصاً النزعة الواحدة الإسيبنوزية التي بدأت تغزو الفكر الألماني بقوة في أخريات القرن الثامن عشر ومستهل التاسع عشر ، فقد أخذت الإسيبنوزية تغزو بقوة الفكر الألماني خصوصاً فيما يتصل بالواحدة . فالواحدة الإسيبنوزية كانت العنصر المؤثر الأساسي لدى أولئك الذين تأثروا بآسبينوزا .

فكش شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ؛ لا شيء خارج ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا . إن الموضوع ما هو إلا الأنا حينما يضع نفسه في مقابل ذاته جزءاً من طاقته ابتغاء أن يتغلب على ذاته وأن يستولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاء حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزو من الذات إلى الذات ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه ، ويتمثله كما تتحقق حياته المليئة وواضح من هذا أن العالم الخارجي بالمعنى القديم قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ، لا محل فيه لأي موضوع ، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح



ذلك لأن هيجل يسمي نفسه باسم المثالي ، ومؤرخو الفلسفة يضعون فلسفته تحت هذا الاسم . غير أن هذا اللفظ غامض ومعانيه مشتبهة ولهذا ينبغي أن نحدد مقدما المعاني التي ينبغي أن تفهم بها المثالية حين تطلق على مذهبه . وفي سبيل ذلك ينبغي أن نفهم المعنى الذي يعطي أحيانا للمثالي وهو أن المثالي هو المقابل للواقعي ، أو أن المثالي هو ما يجب أن يكون في مقابل ما هو كائن . إن هيجل يرفض هذا التفسير للفلسفة بأنها ما يجب أن يكون كما نجده عند فشته ؛ ذلك لأنه مثل هذا التفسير ينطوي على عدم الرضا أمام الواقع ، والدعوة إلى تجاوز الواقع إلى آفاق غامضة تتلغى بالغموض . فهيجل يرى أن هذا التفسير الذي نجده عند الرومانيك عامة كما نجده عند فشته ينبغي عدم الأخذ به ، لأنه يرى أنه من الصحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في البداية وقد قذف به في عالم غريب عنه معاد له يشعر بأنه ضائع فيه ، لكن مهمة الفلسفة ليست صرف الإنسان عن العالم الواقعي بل على العكس مهمتها أن تصلح ذات البين بين الإنسان والعالم الغريب الذي يشعر في البداية حين يقذف به فيه أنه غريب عنه . وإصلاح ذات البين هذا يتم بأن تبين الفلسفة للإنسان ما هنالك من تجانس بين ذاته وبين هذا العالم ، هنالك يدرك العقل ذاته وسط هذا العالم ، ويرى نفسه أنه فيه كما فيه غيره ، فلا يشعر بأنه غريب عنه بل يفهمه ويتعقله ، ويتعقله إياه يصبح أليفاً لديه .

ومن هنا فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا ، وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد . ومعنى هذا تعقيل الواقع ، وإذا عقلنا الواقع ، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا ؛ ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيجل هي « تعقيل الواقع » أي جعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعيا ، أي الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شيء معقول . وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي - هذا من ناحية . كذلك ينبغي أن نحدد المثالية كما تطلق عند هيجل لكي نستبعد منها المعنى الذي يطلق عليها أحيانا وذلك بالقول بأن الكنتية مثالية متعالية أي أنها تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطارات العقل من أجل تعقل معطيات الحس في إطارات عقلية منظمة . والمثالية بهذا المعنى حينما تطلق على المثالية الكنتية فمعناها أننا لا نعرف غير الأفراد والظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلي وهذا يتعالى ، أي يتجاوز ،

والمادة ، بين الذات والموضوع . ولكن ليس الأنا المفرد الذي يخلق هذا التعارض ، فإن هذا الأنا المفرد لا يمكن أن يدرك دون هذا العالم ، عالم الموضوعات ، بل المقصود من الأنا أنه هو الأنا المطلق الذي يعمل بقوانينه الخاصة الذاتية في كل الموضوعات التجريبية ، بحيث أنه في كل منها يقوم التقابل بين الأنا التجريبي مع عالمه ، ثم يرفع هذا التقابل في الوحدة المطلقة للأنا الخالص الذاتي المطلق . فالعالم الخارجي هو مجرد مجال نشاط للأنا الفردي المفرد ، أما بالنسبة إلى الأنا الخالص فليس ثمة خارج ولا وراء ، بل كل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق . وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي بذاته بالنسبة لفشته ، وهو بهذا قريب الشبه بباركلي .

غير أن فشته لم يكن قريب الصلة بكنت على النحو الذي يقال عادة ، فإن « كنت » وإن كان قد قال إن المادة من خلق الروح فإنه مع ذلك لم يقل إن هذه المادة تأتي إلينا من الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس ، لأن العقل هو وحده الذي يؤلف بين الموضوعات . وعند كنت أن كثرة المحسوسات هي لون وضيق من ألوان الشعور والمعرفة ، هي روحية من النوع السافل يتميز بعدم الإحكام ، وبالاختلاط ؛ ومضمونه هو نوع من الحقيقة يبدو لنا على أنه معطى من المعطيات .

وعلى كل حال فإن مذهب كنت ينطوي في هذا العرض كله على نوع من الثنائية الميتافيزيقية ، ذلك أن الإنسان بنوع من الخطيئة الأصلية منغمس في المحسوس . وكثرة المحسوس هي في عملية المعرفة عنصر من عناصر الظاهر ، ومن الواقع غير الحقيقي . بيد أن هذه الثنائية عند كنت لم تتخذ طابعا مطلقاً لأنه يرى أن هذه الكثرة هي مرحلة دنيا ، وليست مرحلة عالية من مراحل الوجود . أما عند فشته فإن الثنائية لا تقوم إلا في التعارض الأول فيها بين الأنا واللا - أنا . فأما جميع العمليات واللحظات التالية فعملية ضرورية باللا - أنا يعود إلى الأنا . على أن فشته لم ينظر في هذه المسألة في المرحلة الأولى من تفكيره ، ولم يخصص لها بحثا لأنه اهتم خصوصا بمشكلة المعرفة كما وضعها كنت وخلفاؤه وعنى قبل كل شيء باستبعاد فكرة الشيء في ذاته التي تركها كنت صخرة غير مفهومة يصطدم بها كل مذهب مثالي لاحق عليه .

وهنا يحسن بنا أن نحدد معنى فكرة المثالية حينما يقال على مذاهب هؤلاء الثلاثة : كنت ، فشته ، هيجل .

الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية ، وهي الحق في ذاته ولذاته . الفكرة هي الحياة . وهي الخير في المعارف والأفعال . وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف . إنها الحق حين يعرف نفسه . ومن وجهة نظر الفكرة « التصور » يبدو مجرد لحظة تابعة ، ومع ذلك فالتصور يظل دائماً مبدأ الفكرة .

ويقول في « علم المنطق » محدداً الفكرة Idea بما يلي : « الفكرة » هي التصور الموافق ؛ وهي الحق الموضوعي ، أو هي الحق بوصفه الحق . فحينها يكون الشيء حقاً يكون كذلك بما فيه من فكرة . والشيء يكون فيه من الحق بقدر ما يكون فكرة ، واللفظ Idea كثيراً ما استخدم في الفلسفة بمعنى التصور وأحياناً بمعنى الرأي ، فيقال مثلاً : ليس لدي أية فكرة عن هذه المسألة . وفي هذه الحالة تدل الفكرة على الامتثال . ولكن كنت استعمل الكلمة Idea بمعنى التصور العقلي . وهذا عند كنت ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط ؛ وفيما يتعلق بالظواهر ينبغي أن يكون التصور العقلي عالياً ، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له . وعلى هذا فكنت يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور ، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات . أما نحن فنحتفظ بكلمة « فكرة » Idea للتصور الموضوعي الواقعي ونغيزها من التصور نفسه . وأكثر من هذا نغيزها من مجرد الامتثال ونحن نبذل المعنى الذي تفهم به الفكرة على أنها شيء غير واقعي كما يقال عن التفكير الصحيح إن هذه ليست إلا مجرد أفكار .

والوجود يبلغ معنى الحق حينها تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع ، فيصبح الوجود هو الفكرة ، ومع ذلك فإن الفكرة ليس لها فقط المعنى العام للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور وبين الحقيقة الواقعية ، بل لها معنى أدق هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية ، ذلك أن التصور ، بوصفه تصوراً ، هو الهوية بين الذات والواقع الحقيقي لأن العبارة غير المحددة : « الحقيقة الواقعية » معناها فقط « الموجود المحدد » وهذا المعنى يوجد في التصور من حيث أنه مفرد جزئي .

وبالجملة فإن الفكرة هي أولا الحياة ، هي التصور الذي إذا ميز بينه وبين موضوعيته نفذ في موضوعيته نفسها . -

مواد العيان الحسي ، أما الحقيقة العميقة للأشياء فتندُّ عنا ولا نقدر على الوصول إليها .

ومن هنا انتهت النقدية الكنتية إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل الظاهر ، أما هيجل (وكذلك فشته وشلنج) فيرى أنه لا يوجد شيء في ذاته ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن العقل ، وإن كان هذا لا يدل على أنه لا يوجد كما يقول بركلي إلا كائنات مفكرة ، لأن هذه الصورة من المثالية ساذجة في نظر هيجل ، وهي المثالية التي تدعي أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور ، لأن هيجل ينكر هذه الدعوى ، دعوى أن المحسوسات لا وجود لها إلا في عالم الشعور والإحساس والوعي ، وقد قال هيجل في كتاب « علم الجمال » :

« إن ريش الطيور المتعدد الألوان يَرُفُّ حتى لو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى لو لم يسمعه أحد ، وشجيرة كارائوس التي لا تزهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشبث فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبعث منها عطور فاعمة ، وكل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد » .

وكل هذا يدل على أن هيجل يرى أن لهذه المحسوسات وجوداً مستقلاً قائماً برأسه لا يتوقف على الامتثال الأساسي له . أما المثالية الهيجلية فتقول إن « الفكرة » هي المطلق ؛ و « الفكرة » هاهنا Idea تشابه « الصورة » عند أفلاطون وهي التي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات . بيد أن ثمة تفرقة كبيرة بين « الفكرة » عند هيجل وبين « الصورة » عند أفلاطون ، لأن « الصورة » الأفلاطونية عالية . ومذهب أفلاطون ثنائي يقول بالثنائية بين العقل والمادة ، بين العالم المعقول والمحسوس . أما « الفكرة » الهيجلية فهي محايثة Immanente ، وفلسفة هيجل فلسفة محايثة . وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء . وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل (Begriff) وكلمة « البيجرف » في الألمانية تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا فإن كلمة « التصور » معناها الشمول والكلية . وعلى هذا فإن التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل عيناته ويشملها في تطور دياكتيكيا .

وبهذا المعنى التصور هو العيني عينية مطلقة . ويميز هيجل بين الفكرة وبين التصور ، مع ذلك ، على أساس أن

والعقل يدرك « الفكرة » على أنها حقيقته المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة بذاتها ولذاتها . والفكرة المطلقة هي الهوية بين الفكرة النظرية والعملية . والفكرة المنطقية محتواها هو ذاتها . وهكذا نجد هيجل في الكتاب الثالث من « علم المنطق » يخصص فصلاً طويلاً لتحديد معنى الفكرة ، والفكرة المطلقة ، وكيف تتطور الحقيقة الواقعية ابتداءً من الفكرة ، ذلك أن الفكرة هي في نظر هيجل الكلّي ، وهي علمية موضوعية . هي الكلّي كما يدركه الذهن ، وهي الكل ثانياً بمعنى التصور ، أي بمعنى الإدراك المحدد العيني للمضمون .

إن الفكرة هي التصور من حيث يتحقق ، التصور حينما يمتلئ بذاته ، فمثلاً : النفس تصور ، وهذا التصور يمتلئ بحقيقة في داخل الجسم ، ومن هنا تنشأ الحياة ، وإذا انفصل التصور عن الواقع نشأ عنه الموت .

والفكر عند هيجل هو أولاً جوهر الأشياء الخارجية ، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة عقل متحجر كما قال شلنج ، يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع . وثانياً : الفكرة هي الجوهر الكلّي للعقل . ففي كل عيان إنساني يوجد الفكر ، كذلك الفكر هو العنصر الكلّي في كل امتثال ، وفي كل تذكر ، وبالجملة في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر على أنه المبدأ الكلّي الحقيقي ، لكل وجود طبيعي وروحي ، إن الفكر يسيطر وينتظم كل الأشياء ، وهو الأساس في كل الأشياء .

مذهب هيجل

مذهب هيجل يتألف من ثلاثة معانٍ رئيسية :

(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (ج) الروح

وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد هو « الفكرة » Begriff فالفكرة هي المطلق ، وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي :

الوضع thèse ، النفي antithèse ، التوحيد والتأليف أو المركب synthèse ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ، ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع ونقيضه .

الفكرة هي أولاً الفكرة الخالصة ، أو الفكرة المحض ، وهي الأساس في كل وجود طبيعي وروحي . وتناظر في المذاهب القديمة الروحية : الفكر الإلهي قبل خلق العالم .

وهي ثانياً الفكرة المتخارجة ، أي التي تخرج عن ذاتها لتتبدى على هيئة الطبيعة في المكان والزمان . وهي ثالثاً الفكرة حين تتطوي على نفسها وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج عن ذاتها ، وهذا الخروج عن ذاتها يسمى باسم aliénation ، أي أن يكون الشيء غير نفسه لكي يصبح روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته ، وتبعاً لهذه اللحظات الثلاث ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية إلى :

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو العقل وقد وحد هيجل فيها بين الفكر والعقل حتى ليتمكن أن نقول إن العقل في المذهب الفلسفي يدرس من نواح ثلاث : فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق ويدرس من حيث تحققه في الكون وذلك في فلسفة الطبيعة

ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح .

والمنطق هو حجر الزاوية في فلسفة (مذهب) هيجل ، ويجب أن ننظر إلى المنطق نظرة مخالفة للنظرة التي اعتدناها ونحن ندرس المنطق الصوري ، فكما يقول هيجل : « المنطق هو وما بعد الطبيعة شيء واحد » : إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة ، وهذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء ، وبعبارة أخرى المنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية . وحين نقول إن الفكر موضوعي وإنه يؤلف المبدأ الباطن للكون ، فيبدو أننا نعوذ إلى الأمور الطبيعية وعياً وشعوراً ، ولكننا نشعر بغير تصور النشاط الباطن للأشياء على أنه فكر ، لأننا نقول عن الإنسان إنه يتميز عن الأشياء الوضعية بالفكر ، فكيف نعوذ إلى الأمور الطبيعية فكراً ، وهو الفاصل المميز للإنسان عن سائر الكائنات في الطبيعة ؟ ووفقاً لهذا يجب أن ننظر إلى الطبيعة على أنها أفكار غير مشعور بها ، وكأنها عقل متحجر على حد تعبير « شلنج » . لكن تجنباً لكل سوء فهم ينبغي أن نستخدم الكلمة « تحديد الفكر » بدلاً من « الفكر » . وهذا المعنى للفكر وتحديداته تجده معبراً عنه تعبيراً دقيقاً في الصيغة القديمة وهي العقل أو النوس nous الذي يحكم العالم ، ونحن نعبّر عن هذه الصيغة حينما نقول إن العقل يسكنه ويتقوم به أو هو محايث فيه يؤلف طبيعته الخاصة الباطنة ، ويكون الطبيعة الكلية .

الثلاث من موضوع ، إلى نقيضه ، ثم إلى المؤلف من كليهما أي مركب الموضوع . وفي هذا يقول : إن السير الديالكتيكي كما نفهمه هو إدراك التعارض في الوحدة ، أو إدراك الموجب في السالب وهذا السلوك هو سلوك الفكر النظري ، ويقول في موضع آخر : أطلق كلمة ديالكتيك على المبدأ المحرك للتصور من حيث أنه ليس فقط يحل تحيزات الكل بل وأيضاً هو الذي يحدتها . واللفظ ديالكتيك لا يعني أن موضوعاً أو قضية أو شيئاً معطى للشعور أو العاطفة أو الوعي المباشر ينحل ويختلط من أجل أن نشق منه مضادات فهذا هو الديالكتيك السلبي كما نجده عند أفلاطون ، لأن النتيجة الأخيرة لهذا الديالكتيك السلبي هي أن تقدم المضاد في امتثال ما ، وهو أمر يمكن أن يدرك على نحو ما أدركه الشكاك القدماء على أنه تناقض ، أو يدرك على النحو الفاسد الذي أدركه عليه المحدثون ، أي على أنه اقتراب من الحقيقة ، بينما الديالكتيك العالي للتصور فحواء إدراك التحديد ليس فقط على أنه حد ومضاد ، بل وأيضاً على أنه يُخرج من ذاته محتوى ونتيجة إيجابيين . وعلى هذا فالديالكتيك يمكن أن يكون نمواً وتقدماً باطنياً محايثاً ، وعلى هذا فالديالكتيك ليس نشاطاً ذاتياً لفكرة خارجية ، بل هو عينه روح المحتوى الذي ينتج عضواً فروعه وثماره . إنه الفكرة التي تنمو بفضل نشاط عقلها الخالص . والفكر الذاتي لا يفعل أكثر من أن يشاهد هذا التطور دون أن يساهم بشيء من جانبه ، والتعينات في تطور التصور هي من ناحية تصورات ، ومن ناحية أخرى ما دام التصور هو في جوهره الفكرة ، فإن هذه التعينات لها أيضاً شكل الوجود العيني في الحقيقة الواقعية . وسلسلة التصورات التي نحصل عليها هكذا هي في الوقت نفسه سلسلة من الأشياء الواقعية الحقيقية العينية ، والفكرة ينبغي أن تتحدد في ذاتها بأنها في البدء ليست إلا فكرة مجردة ، ومع ذلك فإن هذا التصور المجرد في البداية لا يترك أبدأ ، بل يسري في داخل ذاته دائماً .

والتعين الأخير يكون أغنى التعينات . والتعينات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالمجموع وتستعيد امتلاكه لتفاضلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتعين الأخير يصل إلى الأول في وحدته ، فإذا ابتدأ التصور وقد انشق على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

فإذا حق لنا بعد هذا الذي تقدم ، أن ننظر إلى المنطق على أنه نظام التعينات الخالصة للفكر فإن سائر العلوم الفلسفية من فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل تبدو لنا على أنها منطق ، لأن المنطق هو الروح التي تشيع فيها ، ومعنى هذا إذن أن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وفلسفة العقل ، ولكنه العقل محضاً في المنطق ، والعقل مطبقاً في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، والعقل في حالة استيطان في فلسفة الروح أو العقل . والتعينات المنطقية للفكر عقول محضة ، إن هذه التعينات هي أعمق عمائق الأشياء وهي في نفس الوقت الأمور التي تردد في أفواها باستمرار ، ولهذا السبب تبدو لنا شيئاً مألوفاً معروفاً ، والواقع أنها أبعد الأشياء عن المعرفة ، فمثلاً الوجود هو تعين خالص للفكر ، ومع ذلك فلا يخطر ببالنا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود موضوعاً للبحث .

ونذكر عادة أن المطلق ينبغي أن يكون موجوداً في عالم آخر ، مع أنه هو في الواقع أرسخ الأشياء حضوراً فينا لأننا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة نحمله في داخل نفوسنا ، ونستعين به وإن كنا لا نشعر بذلك . ويقال عادة إن المنطق لا يعني إلا بالأشكال والصور ، بينما هو يستمد محتواه من غيره ، لكن الأفكار المنطقية ليست شيئاً جزئياً بالنسبة للمحتوى ، بل المحتوى هو الجزئي بالنسبة للأفكار لأنها هي الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لكل الأشياء . وهكذا يتحدد لنا المنطق عند هيجل على أنه في نفس الوقت علم الوجود ، فما دام الوجود مجرد صفة من صفات الفكر ، لا العكس ، فإن البحث في المنطق بحث في الوجود .

إن الواقع عقلي خالص ، وعلى ذلك فإن البحث في الوجود هو البحث في الفكر وقوانينه ، وما يبحثه العقل من قوانين هو في الواقع قوانين الحقيقة الواقعية ، وعلى ذلك فإن مقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود . فإذا كان الفكر ديالكتيكي الطابع فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديالكتيكي . فالديالكتيك الفكري ليس غير انعكاس للديالكتيك الواقعي ، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس . صحيح إن المنطق يبدو وكأنه ملكوت الظلال ، لكن هذه الظلال ما هي إلا ماهيات المجردة المعراة عن كل ما هو محسوس . وبهذه الماهيات يتألف الكون كله .

وهيجل يحدد في مواضع عديدة ما يقصده بالمنهج الديالكتيكي . وخالصته أن نمو أو تطور الفكر يجري من الوضع إلى السلب ، إلى التاليف بينها ، أي على أساس هذا

وإيجاب ، وإذا نظرنا الآن إلى الفكر فسنرى أنه هو أيضاً في حالة هوية مطلقة مع ذاته . وهكذا نرى أن نفس التحديد يطلق على الوجود والفكر معاً . ومع ذلك ينبغي ألا ننظر إلى هذه الهوية للوجود والفكر على أنها هوية عينية ، وبالتالي ينبغي ألا نقول عن الحجر بوصفه كذلك إنه في حال هوية مع الإنسان المزود بالفكر ، واللحظة العينية شيء يختلف عن اليقين المجرد بوصفه كذلك . لكن حين نتحدث عن الوجود ليس ثمة مجال للتحدث عن شيء عيني لأن الوجود مجرد مطلق ومن هنا نرى أيضاً أن المسألة المتعلقة بوجود الله وهو أكثر الأمور عينية لا تقدم إلا فائدة قليلة من حيث التساؤل عن جدوى واقع المسألة . ولما كان التغير هو أول لحظة عينية فإنه هو أول تعين حقيقي للفكر . وفي تاريخ الفلسفة مذهب هيرقليطس هو الذي يناظر هذه الدرجة من الفكرة المنطقية فحين قال هيرقليطس « كل شيء يسيل » فإنه وضع بذلك التغير تحديداً أساسياً لكل ما هو موجود . وينبغي أن نقول إن التغير في ذاته ولذاته هو تحديد فقير جداً وينبغي أن يُنمى من أجل أن يُكْمَل وأن يدخل في الطبيعة على نحو أعمق ، وهذا التحديد الأعمق للتغير نجده مثلاً في الحياة ، فالحياة تغير ولكنها لا يستنفد معنى الحياة ، ونجد التغير على نحو أعلى في الروح أو العقل لأن الروح تغير أيضاً ، لكنه تغير أشد وأغنى من مجرد التغير المنطقي ، واللحظات التي يؤلف العقل وحدتها ليست لحظات بسيطة مجردة للوجود واللاوجود ، بل نظام الفكرة المنطقية ونظام الطبيعة .

ويزيد هيجل في تحديد معاني الوجود فيقول إن الوجود هو الوجود مع إمكان تحديده تحديداً مباشراً ليس فيه ثم غير الوجود ، وهذا ما يكون الكيفية ، والوجود في هذا التحديد للكيفية ينعكس على نفسه فيصبح الكائن الموجود . وفي كل شيء مزيج من اللاوجود والوجود . فالزهرة لو كانت زهرة فحسب لظلت إلى الأبد ولكنها تنكر ذاتها وتدهض نفسها ، وذلك بأن تذبل كي تصبح ثمرة وخبأً ، وهكذا كل موجود يحوي في داخله اللاوجود الذي بفضلله يتطور وينمو ، فلو لم يوجد نفي وسلب في الوجود لما حدث تطور ونمو . وهذا طبعاً يخضع للمبدأ الأساسي عند هيجل وهو أن « الوجود يحتوي في داخله على الوجود واللاوجود في وقت واحد معاً أي أن التناقض طبع الوجود ، وكل مقولات الوجود تنمو ابتداء من الصيرورة ولتسيط الديالكتيك الهيجلي يمكن القول بأن التغير هو الانتقال من كيف إلى كيف آخر ، وكل الصفة تعين وجوداً

مجرد مظهر فحسب ينكشف على هذا النحو في التقدم ، لأن كل الخصائص الجزئية تعود في النهاية إلى جُضْض الكل ، وفي العلوم التجريبية يحل محل عادة ما هو موجود في الامتثال ، فإذا ما أرجعنا الجزئي إلى المشترك كان هذا يسمى تصوراً .

ومن هذا النص يتبين أن الديالكتيك هو نمو التصور لكي يُغني ويُغني ما يتضمنه ، وذلك بالسير وفقاً لهذه المراحل الثلاث من وضع ، إلى رفع ، إلى تأليف جامع بين الوضع والرفع .

نظرية الوجود

منطق هيجل يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية :

نظرية الوجود ونظرية الماهية ونظرية التصور

أما الأولى فتدرس المقولات الأبسط والأقل تحديداً وهي مقولات المباشرة . وتبدأ هذه النظرية بفكرة الموجود أو الوجود Sein, Etre والوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكثر كلية ، وتبعاً لهذا هي الأكثر فراغاً من المحتوى ، والموجود الذي ليس هذا ولا ذاك ليس بشيء : إنه والا موجود سواء . وهذا التناقض بين الوجود واللاوجود والصيرورة أو التغير هو الفكرة العينية الأولى . وبهذا هو التصور الأول ، بينما الوجود والعدم مجردات خاوية .

وفي هذا يتشابه هيجل مع هيرقليطس : يعني أن كل شيء في تغير ولا شيء في ثبات ، وليس المطلق إلا هذه العملية المستمرة للتغير . ومن هنا يقول هيجل إن المطلق عملية ، ويقول مرة أخرى بعد ذلك : « حينما نتحدث عن فكرة الموجود فإننا نريد بهذا أن نقول إن هذه الفكرة تقوم في التغير والصيرورة لأنها بوصفها الوجود هي اللاوجود الخاوي وبالمثل اللاوجود بوصفه لا وجود هو الوجود الخاوي ، وهكذا نجد أن لدينا في الوجود اللاوجود وبالعكس » .

وهذا الوجود الذي يبقى في ذاته في اللاوجود هو التغير أو الصيرورة وينبغي ألا نرفع الخلاف في وحدة الصيرورة لأنه بغير الخلاف نرجع إلى الوجود المجرد . فالصيرورة أو التغير هي وضع ما هو الوجود في الحق ، وتعبير أوضح : التغير هو حال الوجود على وجه الصواب . ونسمع كثيراً ما يقال إن الوجود مقابل الفكر ، ومن هذه الناحية ينبغي أن نتساءل أولاً : ماذا يقصد بالوجود ؟ إذا أخذنا الوجود كما يحدده التأمل فنستقول عنه إنه العنصر الذي في هوية مطلقة وتوكيد

ولكن ليس لنا أن نهتم بهذا الزعم القائل بعدم وجود تناقض ، ذلك أن التعبير المطلق للماهية ينبغي أن نجده في كل تجربة وفي كل حقيقة واقعية وفي كل تصور .

« وحينما نتحدثنا (مشيرا إلى قول سابق) عن اللامتناهي ، وهذا هو التناقض كما يبدو في نطاق الوجود ، فإننا قلنا نفس الشيء » . ويرد هيجل على كل الاعتراضات قائلا : إن التجربة تدلنا على أن ثمة كثيراً من الأشياء المتناقضة وكثيراً من النظم والمؤسسات المتناقضة وتناقضها لا يوجد فقط في التأمل الخارجي ، بل يوجد أيضاً في نفس الأشياء . وكذلك ينبغي ألا ننظر إلى التناقض على أنه مجرد شذوذ لا يبدو كذلك إلا هاهنا وهاهناك ، بل التناقض هو السلب في تعينه الجوهرى ، هو مبدأ كل حركة تلقائية ، فها الحركة إلا مظهر من مظاهر التناقض ، فالحركة الحسية الخارجية بذاتها هي وجود التناقض المباشر نفسه ؛ فإن الشيء يتحرك ليس فقط بوصفه يوجد في لحظة ما هاهنا وفي الأخرى هاهناك ، ولكن أيضاً بوصفه في نفس اللحظة هنا ولا هناك وبوصفه هو في نفس الوقت ليس في نفس المكان . وينبغي أن نعترف مع القدماء الديالكتيكيين بالتناقضات التي كشفوا عنها في الحركة . لكن لا ينتج عن هذا أن الحركة لا توجد ، بل إن الحركة هي التناقض الموجود فعلاً في التجربة . كذلك الحركة الذاتية ، وهي الميل أو الاندفاع عامة ، معناها فقط أنه من ناحية واحدة الشيء يوجد في ذاته وفي نفس الوقت هو عدمه وإنكاره ، فالهوية المجردة مع الذات ليس لها أية حيوية ، لكن بحكم أنه الإيجابي هو في نفس الوقت سلب ، فانه يخرج من ذاته وينخرط في التغير . وعلى هذا فإن الشيء لا يكون حياً إلا بمقدار ما يتضمنه من تناقض ، فيملك قوة الامساك بهذا التناقض في نفس الوقت ، وحينما يصبح الموجود عاجزاً في تحدده الوضعي عن الانتقال إلى التحدد السلبى وعن الاحتفاظ بالإيجاب والسلب معاً ، أو حينما يصبح عاجزاً عن أن يحتمل في داخل ذاته التناقض ، فإنه لا يكون وحدة حية ، ولا يصبح أساساً بل يتداعى ونهار أمام التناقض . والتفكير النظري فحواه أنه يتبنى التناقض ويحتفظ بنفسه فيه بينما التفكير العادي يستسلم للتناقض ، ويجعله يغير أو يقضي على تعيناته .

وإذا كان التناقض يتنقع في الحركة بقناع البساطة فانه في التعين الإضافي يتبين بكل جلاء الأمور المتضادة وهي الأعلى والأسفل ، واليسار واليمين ، والوالد والابن

تجريبياً أو آنية Dasein والكائن الذي يتعين من حيث أنه يعارض كائناً آخر ، هو كائن لذاته Fur sich Sein فالحركة الديالكتيكية تقود من الكيف إلى الكم ، وهذا نصل إلى المقياس ، والمقياس مقدار يتوقف عليه الكيف : فمثلاً الماء وفقاً لدرجة الحرارة يظل سائلاً أو يستحيل ثلجاً ، أو بخاراً .

ولقد أشرنا إلى أن هيجل يرى أن كل وجود ينطوي على لا وجود ، وأن هذا هو الأساس في كل وجود وقلنا إن معنى التناقض هو في أصل الوجود ، وعلى حد تعبيرنا « الوجود نسيج الاضداد » وهيجل يتوسع في هذه الفكرة في فصل طويل في كتاب « المنطق » (القسم الثاني ص ٥٨ : ٦٢) فيقول إذا كانت التعينات الأولى العقلية ، وهي الهوية والاختلاف والتقابل تقرر بوصفها مبادئ فبالأحرى والأولى ينبغي أن ننظر وأن نقيم مبدأ التحدد الذي فيه تصبح هذه الأمور في وضعها الصائب أعني أن التناقض ينبغي أن نصوغ مبداءه على النحو التالي : كل الأشياء متناقضة في ذاتها .

وهذه الجملة تعبير عن حقيقة الأشياء وماهيتها ، والتناقض الذي يبدو في التقابل ليس إلا العدم المتضمن في الهوية ، والذي يصبح ظاهراً في القضية التي تقول أن مبدأ الهوية لا يقول شيئاً وهذا النفي حين يستمر في تحديد ذاته يصبح اختلافاً أى يصبح تناقضاً موضوعاً . ومن المعاني السابقة الموجودة في المنطق التقليدي والتصور العام أن يقال إن التناقض ليس تعيناً محايثاً جوهرياً مثل الهوية . لكن إذا كان الأمر هاهنا ترتيباً تصاعدياً ؛ وإذا كان من الممكن النظر إلى هذين التحددين (التناقض والهوية) على أنها مستقلان الواحد عن الآخر ، فبالأحرى التناقض ينبغي أن ننظر إليه على أنه التحدد الأعمق والأحفل بالجوهري . فالهوية بمراته ليست إلا تعيناً للمباشر البسيط للكائن الميت ، بينما التناقض هو جذب كل حركة وكل حيوية . فالشيء يكون قادراً على الحركة والوثبة والنشاط بالقدر الذي به يتضمن تناقضاً والتناقض هو عادة ما ينبذ من الأشياء أولاً ، ومن الوجود ومن الحق بوجه عام . ويقال خصوصاً لا شيء متناقض ومن ناحية أخرى يلقي بالتناقض في التأمل الذاتي بأن يقال إن التأمل هو الذي يضع التناقض بروابطه ومقارناته . ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا التناقض موجود في هذا التأمل لأن المتناقض لا يمكن التفكير فيه ولا امتثاله ، سواء كان التأمل متعلقاً بالحقيقة الواقعية أو بتأمل المفكر ، لأنه بالنسبة للتفكير المعتاد ، التناقض يعد مجرد عرض أو حالة مرضية طارئة ،

قال هيجل : « اللامتناهي مأخوذ بمعناه العام حينما يدرك على شكل تقدم لا متناه ، هو عملية تتجاوز الحد الكيفي أو الكمي بحيث يصير هذا الحد إيجابياً ، ويظهر دائماً بعد نفيه » . ولكن اللامتناهي الحقيقي هو نفي النفي بالقدر الذي به يتضمن الحد في النفي الحقيقي ، وفيه لا يضع التقدم عبر المتناهي حداً جديداً ، ولكن لتجاوز الحد يستعيد الوجود هويته مع ذاته » .

ويعقب على هذا في موضع آخر فيقول : « إن الموجود المحدد له حد لا في اللا وجود المعين ولكن في وجود آخر معين ، فالأشياء التي تتحدد بذاتها لها علاقة تبادلية إيجابية ، والواحد منها له نفس تحدد الآخر ، وعلى هذا فكل موجود معين هو محدد ومتناه ، أي أن كل موجود ينبغي أن يتجاوز بالتحديد ، وبهذا تضع التقدم إلى غير نهاية ، والحل الوحيد لهذه النقيضة كما يلي : لا الحد ولا اللامتناهي المذكوران في هذه النقيضة صحيح في ذاته ، لأن الحد من نوع ينبغي أن يتجاوز ، واللامتناهي هو ما يقترب منه الحد باستمرار ، واللامتناهي الحقيقي هنا هو التأمل في الذات ، والعقل لا يتأمل المعاني في زمانه بل في ماهيته وفكرته . ووجوب الوجود بذاته يتضمن الحد ، والحد يتضمن وجوب الوجود ، وعلاقتها المتبادلة هي المحدود نفسه الذي يتضمن كليهما في وجوده الباطن . ولحظات تعينه تتقابل كيفياً ، فالحد يتحدد على أنه سلب لوجوب الوجود كما أن وجوب الوجود يتحدد على أنه سلب للحد . وهكذا نجد أن اللامتناهي هو تناقض ذاته الباطنة ، فهو يتجاوز ذاته وينتهي ... واللامتناهي في تصوره البسيط يمكن أن يعد تحديداً جديداً للمطلق . إنه يوضع على أنه رابطة اللاتعين مع الذات بوصفه وجوداً وصيرورة . وأشكال الوجود المتعين تستبعد من سلسلة التعينات التي يمكن أن ينظر إليها على أنها تحديدات للمطلق ، لأن أشكال هذا النطاق لا توضع لنفسها مباشرة إلا بوصفها تعينات أي أموراً نهائية » .

وهكذا نجد أن اللامتناهي هو المطلق لأنه يعين الوجود بوصفه نقيضاً للمتناهي . والخلاصة أن اللامتناهي هو :

- (أ) في تعينه البسيط يكون هو الموجب بوصفه سلباً للمتناهي .
- (ب) لكنه بهذا في تعين متبادل مع المتناهي ، إنه اللامتناهي من طرف واحد مجرد .
- (ج) اللامتناهي تجاوز الذات لهذا المتناهي ،

وهكذا يتضمن كلا الطرفين المتقابلين في طرف واحد . هذه تحددات في حالة تضاد . فما هو فوق هو ما ليس تحت ، وما هو فوق معناه فقط ألا يكون تحت ، والفوق لا يوجد إلا بوجود تحت والعكس ، وعلى هذا فكل تعين يتضمن بالضرورة مقابله . والوالد هو غير الابن وبالعكس فكل منهما هو غير غيره . وفي الوقت نفسه كل تعين من هذه التعينات لا يوجد إلا بالنسبة للآخر ، ووجوده هو مجرد وضع ، ولكن الأب هو في نفس الوقت أيضاً شيء خارج علاقة أو إضافة إلى ابنه لكن لن يكون الإنسان بوجه عام وليس أباً والمتقابلان يتضمنان إذن التناقض بقدر ما يترابط بعضهما بالنسبة لبعض في نقطة معينة ، أو بقدر ما يجاهد كل منهما الآخر ، أو بقدر ما يكون كل منهما سلباً أو غير مكترث بالنسبة للآخر . والامتثال حين ينتقل في لحظة السوية للتعينات ينسى وحدتها السلبية ، ولا ينظر إليها إلا كخلافات ، وهي تعينات فيها اليمين ليس هو اليمين واليسار ليس هو اليسار . الخ . لكنه حين يجد فعلاً اليمين أمامه واليسار فإنه يجد نفسه بإزاء تعينات ينفي بعضها بعضاً وتظل سواء بعضها بالنسبة لبعض في نفس الوقت الذي ينفي فيه بعضها بعضاً .

ديالكتيك اللامتناهي :

حينما يتحدث هيجل عن المقولات يعرض نظريته المشهورة في ديالكتيك اللامتناهي ، وتصوره لللامتناهي الحقيقي . يرى هيجل أنه ينبغي ألا ننظر إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهي الذي يتقدمه يدفع حدوده باستمرار ، ولكنه بهذا إنما يعطي نفسه حدوداً جديدة فإن هذا التقدم للاحدود هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف ، بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي نظرة ديالكتيكية على أنه ما يتحقق في المتناهي وبالمتناهي حيث يتبدى فارضاً على نفسه حدوداً ينفيها فيما بعد ، ونفي نفسه هذا هو إيجابه ، وبعبارة أخرى اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو « مجموع لحظات الوجود التي تتحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضعه التغير الكلي » .

ويمكن تصوير اللامتناهي الفاسد بأنه مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وتصور اللامتناهي الحقيقي بأنه دائرة . فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يتبدى ويعطي نفسه الوجود بأن يحدد نفسه ويصير واحداً ، ذلك أن الوجود غير محدد فيعطى نفسه حداً ، وكل حد هو نفي ، وعليه بعد هذا أن ينفي هذا الحد . فكانه إنما يؤكد وجوده بنفي النفي ، وهكذا يستمر أبداً .

الماهية

الماهية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي . فمثلاً مظهر الثلج والماء السائل وبحار الماء ، كلها مظاهر تجريبية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائماً مع ذاته . وعلى هذا فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي الظاهر . ومن هنا يبدو الموجود مزدوجاً ، أي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر . وفي هذه الحالة نجد أن الحدود تتقابل هاهنا مثنى مثنى ، مثل الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخل والخارج . ومع أن كل مثنى يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فإن كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت ، فالشيء مثلاً لا يكون شيئاً إذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته ، والقوة ليست إلا مقداراً خاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها . ومن هنا فإن تفسير الظاهرة بالقوة المحدثة لها هو مجرد تحصيل حاصل . ومعنى هذا أن كل مثنى رغم أنها متضادان فإنها يؤلفان وحدة . فالتقابل بين طرفي كل مثنى تقابل وهمي فحسب ، وأشد هذه التقابلات وهماً التقابل بين الظاهر والباطن ، والداخل والخارج . فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء ، والواقع أن الداخل والخارج مضمونها واحد . فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله ، أي أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه ، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب ، أي من حيث النوايا والعواطف ، وليس باطنه في هوية مع خارجه ، فإن كليهما يكون خاوياً ، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، بل يجب أن نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله ، ولهذا فإن ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه وبهذا عينه خارج محض ، فعقل الطفل مثلاً ليس في البداية إلا إمكانية باطنية ولا يتحقق حقاً إلا بالتربية باتخاذ صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه ، فكان الطفل أولاً في ذاته وبالتالي بالنسبة إلى غيره غير كذا فأصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي ألا نثق بالعبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الأفعال الطيبة . وبعبارة أوضح يرى هيجل أن الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد ، فلا يجوز أن نقول إنه في الداخل كذا والظاهر كذا ، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن ، لأنه لا معنى للظاهر إلا بالباطن ، ولا معنى للباطن إلا بالظاهر . على أن هذه الحدود المتقابلة

والمتناهي بوصفه كذلك عملية واحدة وحين ذلك يكون هو اللامتناهي حقيقة .

وبهذا نصل إلى تحديد متبادل للإثنين ، فالمتناهي متناه فقط في العلاقة مع وجوب الوجود ، واللامتناهي غير متناه فقط في علاقته مع المتناهي ، والواحد منهما غير منفصل عن الآخر ، وهما غيران ، وإن كان كل منهما يتضمن الآخر في ذاته . وعلى هذا فكل منهما هو وحدة ذاته مع غيره ، وفي تعيينه يكون وجوداً متعيناً ، أي لا يكون وجوداً على ما هو عليه غيره ، وهذا التعين المتبادل الذي ينفي ذاته وينفي سلبه هو ما يبدو أنه يتقدم إلى غير نهاية وهو الذي في كثير من الأشكال والتطبيقات يظهر أنه نهائي لا يستفاد منه . والفكر العادي يعتقد أنه بلغ الغاية حينما يصل إلى هذه العبارة : « وهكذا إلى غير نهاية » .

وهذا التقدم يبدو أينما دفعنا التعينات النسبية إلى مقابلاتها بحيث تصبح هي وهذه المقابلات وحدة لا تقبل الانفصال ؛ وفي الوقت نفسه تنسب إلى كل منها بالنسبة للآخر وجوداً مستقلاً ، فهذا التقدم هو إذن التناقض الذي لم يحل ، بل هو تناقض يعلم دائماً أنه حاضر . ومعنى هذا أن التناقض حاضر باستمرار ، واللامتناهي كذلك في جميع عمليات الوجود .

على أن هيجل يتناول بعد هذا جملة مباحث متصلة بالموجود لذاته والواحد والكثير فيقول إن الموجود بذاته بوصفه ذا علاقة مع ذاته يسمى المباشرة Unmittelbarkeit، im-médiatité وأما بوصفه يؤلف علاقة سلب مع ذاته فإنه هو الوجود لذاته المعين أو الواحد . والواحد هو لحظة تستبعد كل اختلاف يختفي فيه الغير ، لكن العلاقة بين حد سلبي وبين نفسه هي علاقة سلبية ، وبالتالي الواحد يتفاضل ويطرد ذاته ، وبهذا يضع وحدات كثيرة ، وهذه الوحدات في حالات مباشرة تكون موجودات متميزة يرفض بعضها بعضاً ويستبعد بعضها البعض .

غير أن هيجل يتابع تحليل فكرة الواحد والكثير تحليلاً ينتهي منه إلى أن الواحد هو الكثير ، وبالعكس . ويؤكد هذه الحقيقة على أنها نوع من التغير أو العملية لا على أنها الوجود كما يوضع في وحدة ساكنة في قضية . وبهذه المناسبة يتحدث كذلك عن بعض المقولات الكبرى ، وخصوصاً مقولتي الكم والكيف .

المباشر تجري المعرفة بالماهية ، وهذه الحركة التي تصور على أنها طريق المعرفة تبدو على أنها نشاط للمعرفة يبدأ بالموجود ويستمر متجاوزاً إياه كيما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا النشاط خارجاً عن الوجود وبغير علاقة معه . غير أن هذا التقدم في المعرفة هو حركة الموجود ذاته ، وفي الموجود تكشف ، وأصبح ماهية هذه الحركة المتجهة إلى باطن ذاته .

والماهية وجود متجاوز ، إنها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نفي لميدان الوجود . وهكذا نجد أنه في مقابل وبإزاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها . والوجود مظهر ، ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه . والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية أي في خارج الماهية لا وجود للظاهر ، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سلباً ، والظاهر هو كل ما يبقى بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وأن له مظهراً مستقلاً عن الماهية ، ويبدو أنه هو غير الماهية . والغير يتضمن عامة كلا وحدتي الوجود المحدد واللاوجود المحدد ، والجوهري ، لأنه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود إلا بمجرد لحظة اللاوجود فالظاهر هو هذا اللاوجود المعين المباشر . ومن ناحية الوجود الظاهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الآنية فقط بالنسبة إلى شيء آخر في عديمته المحددة ، وعلى هذا فإن كل ما يبقى للظاهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة im-médiateté فالظاهر يوجد على أنه مباشرة منعكسة بمعنى أنه لا يوجد إلا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التعيين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين . وهكذا نجد أن الظاهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما ، أو ليس وجوداً سوياً يوجد خارج تعيينه في علاقته مع الذات . فإذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها نقسم الوجود على نحوين (ظاهر وباطن) من أجل أن ندخل في نطاق التصور ، أي الكل المعقول الذي يضع تفضلاته الخاصة منتظماً إياها وشاملاً عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حريته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية .

نظرية التصور Begriff

يدرس هيجل التصور من ثلاث نواح :

أ - التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات : الكلي ، والجزئي ، والفردية . فالتصور هو الكلي منظوراً إليه

مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية ، فالحقيقة الواقعية فيها ينظر إلى الظاهرة على أنها تحقيق كامل مطابق للماهية ، والحقيقة الواقعية في مقابل الإمكان هي الوجود الضروري أو الواجب أو الضرورة العقلية . ومن هنا قال هيجل « إن كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلاً ، وأن ما هو حقيقي فعلاً هو عقلي » . فالضروري أولاً هو الجوهر ، وبمعنى آخر هو العلة التي تظهر بآثارها . ولكن هيجل يقول بتبادل في الفعل بين العلة والمعلولات ، فالعمل يؤثر في المعلولات وبالعكس . ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العلية الدائرية ، وتظهر بأبلغ معانيها في الكائنات العضوية ويسمى باسم الفعل المتبادل Wechselwirkung ولو نظرنا قليلاً في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول :

إن التصور Begriff يوضع في الماهية وضعاً محضاً . وتعينات التصور لها في الماهية طابع نسبي خالص ولا تنعكس بعد تماماً على نفسها ، وبالتالي فإن التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته . والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية للموجود ليست في علاقة مع ذاتها إلا لأنها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها ، وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضعاً سابقاً عن طريق التوسط . والموجود لا يلغي في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ، لكن من ناحية أخرى نجد أن التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الأخير ينزل إلى حالة النفي أو السلب ، وبعبارة أخرى أصبح ظاهرة . فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود الذي يظهر دون أن يخرج عن ذاته ، وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للموجود ، وحقيقة الموجود هي الماهية ، فالموجود هو المباشر . والمعرفة ، وهي تسعى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته ، لا تتوقف عند المباشر وتعيناته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة أنه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وأن هذا الأساس هو حقيقة الوجود ، بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة ، لأنها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي أن تخترق طريقاً أولاً هو الطريق الذي يمضي متجاوزاً الموجود أو بالأحرى الطريق الذي يذهب في أعماقه . و فقط عن طريق عملية استبطان هي عملية توسط أيضاً ابتداء من الموجود

« عملية » في جوهرها ولا توجد إلا بذلك الديالكتيك الباطن الذي يرد كل لحظات تطور الموجود إلى الذات المطلقة التي تتجاوزها . ويقول هيجل : « إن ثمة صوراً مطلقة ثلاثاً : ١ - صورة الحياة . ٢ - صورة المعرفة والخير . ٣ - صورة العلم والحقيقة نفسها . فالصورة المطلقة في شكلها المباشر هي الحياة التي فيها النفس تحقق التصور في الكائن العضوي ، وفي فكرة المعرفة يبحث عن التصور الذي ينبغي أن يكون مطابقاً لموضوعه ، وفي صورة الخير يأتي التصور أولاً ، وينبغي أن يحقق بوصفه غاية للفعل . والتصور الأعلى هو الفكرة المطلقة ، هو وحدة الحياة والشعور ، هو الكلي الذي يفكر في ذاته ، وفي تفكيره في ذاته يتحقق بنفسه فعلاً .

فلسفة الطبيعة

الطبيعة عند هيجل هي الصورة Idee على شكل غيرية بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتخرج من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية ، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان . ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح . والفكرة تتفق في الطبيعة على الأقل من طريق القوانين التي تحكم هذه الطبيعة ، ولكنها لا تتحقق فيها أبداً ، أي الفكرة إلا على نحو غير مكافئ . وعجز الطبيعة هذا عن البقاء آمنة للتصور يفرض حدوداً على الفكرة فلا نستطيع أن نستنبط كل شيء ، أي أن تستبطن كل الظواهر الطبيعية من العقل أو الفكر ، لأنه يصطدم بالوقائع العرضية ، بالإمكان الخالص ، وحيث يوجد الإمكان والعرض لا يكون ثم قانون ، وبالتالي لا يكون ثم عقل . والعقل إنما تدل عليه القوانين في الطبيعة . وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاماً متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ، ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التطور يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة .

ويحاول هيجل أن يستخلص ديالكتيك الفكرة المعانية immanent في الطبيعة بأن يستبدل بمقولات العقل الإضافات العقلية للفكر النظري . وهو من أجل هذا يميز ثلاثة مستويات للوجود تتحدد في اتجاه العينية وزيادة الفردية : - أولاً : عالم الآليات ثانياً : العالم الفيزيائي الكيماوي ثالثاً : العالم العضوي .

فالعالم الآليات هو عالم المادة الجامدة ، والحركة ، وفيه العناصر وهي خارجة بعضها عن بعض ، لا تفعل إلا

لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص ، ولكن على أنه فكرة تصبح عينية وتعطي لنفسها محتوى ، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية . فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع وعمول ، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil . فالحكم بهذا المعنى من Ur الأصلي ، teil الجزء ، يدل على الانقسام الأساسي للتصور ، والانقسام الذي يفصل الجزئي . والكلمة العربية « فصل » بمعنى حكم (فصل في قضية) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الانقسام . فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية ، فإذا قلنا « سقراط فان » فإننا نربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو الماهية ، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط ، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي ، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حيناً يتجزأ ، أو الفردي حيناً يفهم في الكلي عن طريق الجزئي . والبرهان هو الأساس الجوهرية لكل حقيقة ، فعند هيجل أن كل شيء برهان ، كما أن كل شيء تصور ، وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً محضاً ، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها ، وبهذا يصبح تصوراً موضوعياً .

ب - التصور يتموضع (يصبح موضوعاً) على ثلاثة أشكال :

١ - الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ - الكيماوية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ - الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء ، والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل ، التي فيها التصور يعود إلى ذاته باتحاد الذاتية والموضوعية . والصورة الكاملة Idee هي أعلى تحديد للمطلق . ويمكن أن تدرك على أنها العقل أو الذات والموضوع ، ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه ، النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحققة الفعل . والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل دائماً وبفاضل ويميز الهويّ identisch ، identique من المختلف والذاتي من الموضوعي ، والنفس من الجسمي ، والمتناهي من اللامتناهي .

الصورة الكلية ينبوع دائم للحياة وروح سرمدية ، وإذا بدت الصورة الكلية مناقضة للذهن فما ذلك إلا لأنها

تلك الكلية المحددة ، هي التي تسلم الحي للموت ، بل السبب الرئيسي في الموت عدم التوافق بين وجوده الفردي وبين الكلية العينية التي يعلنها تصور الموت الذي ينتسب إليه الحي فعدم التوافق هذا هو العلة الأساسية والجراثومة الفطرية في الكائن التي تجعل الموت نتيجة ضرورية .

ولو نظرنا في مذهبه في الطبيعة لوجدنا النقاد يجمعون على أن فلسفته في الطبيعة هي أضعف ما في فلسفة هيجل . وهذا أمر طبيعي بالنسبة لمذهب يرى أن الفكرة هي الكل في الكل ، ويفسر كل شيء استنباطاً ، صحيح إنه قام بدراسات علمية جيدة ، ولم يكن يحتقر التجربة بالمعنى العلمي ؛ ولكنه لم يكن يعنيه من التجربة إلا جوانبها الكيفية لا الكمية . وهيجل في رسالة الدكتوراه عن « أفلاك الكوكب » (سنة ١٨٠١) بين أنه لا يوجد بين المشتري والمريخ كواكب أخرى ، ولكن جاء التنفيذ في نفس العام باكتشاف الكوكب (سيريس) فكان لهذا الاكتشاف الدافع ولاستدلالاته أثر بالغ فيه ، فحاول أن يخفف من هجومه على نيوتن في طبعاته التالية من « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ونظراً لهذا التخلف بين الاستنباط الفلسفي والاكتشاف العلمي فقد كان ينصح طلابه بأن لا يأخذوا من الموضوعات العلمية الخالصة موضوعات لرسائلهم حتى لا يحدث لهم مثل ما حدث له . ولكن موقفه من الطبيعة هو أن الطبيعة لا قيمة لها إلا بالقدر الذي يجعل من الممكن مجيء الشعور والفكر . فهو لم يكن مثل كنت Kant يعجب بالسوء ونجومها اللامتناهية ، بل كان يرى أن النجوم ليست إلا طفحاً من البثور المضينة في السماء ، وعلى الرغم من أن الأرض ليست إلا كوكباً صغيراً جداً ملحقةً بالشمس فإنها في نظره هي المركز الميتافيزيقي للعالم ، لأنها موطن الإنسان ، والإنسان حامل الروح ، فهو يرى المركزية ، من الناحية الروحية والعقلية ، على أساس أن الأرض وحدها هي التي فيها الإنسان . وعند هيجل أن أنفه ثمار الفكر ذات قيمة أكبر بالآلاف المرات من أكبر سير منتظم للأفلاك أو البراءة اللاشعورية للنبات ، أي أن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود .

ومذهب هيجل يتسم بالواحدية ، أي وحدة الوجود ، وهو لهذا مجد الواحدية أو وحدة الوجود في مواضيع عديدة من كتبه وبخاصة في رسالته عن براهين وجود الله ، فمجد

بالجذب والطرود . والصورة المجردة للتقارب هي المكان ، والمكان وجود محسوس لا يدرك بالحواس أو على حد تعبيره « حس لا محسوس » . والصورة المجردة هي الزمان .

والزمان عند هيجل هو غير الموجود بوصفه موجوداً ، وهو الموجود بوصفه غير موجود ، أي الزمان بوصفه موجوداً هو غير موجود ، أو بوصفه غير موجود هو موجود ، أي أن الزمان هو السلب في ذاته ، هو الميلاد والاختفاء . هو Khronos الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلد ، لأن الزمان كما يرى أرسطو وأوغسطين لا يمكن إمساكه ، فالماضي مضى وزال ، والمستقبل ليس بعد ، والحاضر لا يمكن الإمساك به ، والزمان يقضي على كل لحظاته فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه ، ومن هنا فإن الميثولوجيا اليونانية تمثل « خرونوس » بأنه يأكل أبنائه .

أما الجاذبية فهي ميل المادة إلى الاستبطان ، إنها النزوح إلى الذاتية ، وحركة الأجرام السماوية تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة التي هي المظهر الأوسط للعقلية .

والفزياء عند هيجل موضوعها كل المظاهر الكيفية للعالم المادي كالضوء والصوت والحرارة والكهرباء حيث يتخذ كل شيء شكل الفردية في الأجسام . وفي عالم الفزياء تسود لحظتنا التعارض والتصالح التي بها يظهر الديالكتيك الطبيعي . والشكل الأبرز للفزياء هو الاستقطاب . والحد الأخير للعمليات الفيزيائية هو الكيماوية ، والكيماوية هي التي تمهد لمجيء الحياة . فالفكرة التي كانت مغلوطة في الآلة تتحرر شيئاً فشيئاً في العمليات الفيزيائية الكيماوية ، وتتحرر أكثر فأكثر في العالم العضوي الذي فيه يتعين التصور شيئاً فشيئاً في مروه في مراحل المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية . والكائن العضوي يجد في العمليات الكيماوية شروط وجوده ، ولكنه ينبغي عليه أن يقاومها باستمرار لكي يتيسر له أن يعيش . فالشيء لا يكون حياً إلا من حيث يتضمن في داخله التضاد والتناقض ، والشيء الحي هو الذي يملك القدرة على أن يفهم التناقض ، وأن يحتمله في داخله . والصراع المستمر مع القوى الخارجية المعادية . هذا الصراع الذي ينبغي على الكائن الحي أن يقوم به ويتصرف فيه ، هو الذي يشيع في الحياة الشعور بعدم الاطمئنان وبالقلق . ومن هنا يسود القلق كل ما هو حي ، نتيجة طبيعية لضرورة الكفاح المستمر الذي يقوم به الكائن العضوي ضد القوى الخارجية المعادية ، ولكن ليست قوة هذه القوى الخارجية ،

الدينية ، ويقول : « إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة ، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والانفعال الأولى ».

وتتصل بهذا مشكلة الحرية . ذلك أن الطابع الجوهرى للروح هو هويتها مع نفسها . ومثاليته هي أيضاً ما يكون حريتها من الناحية العملية ، فشعور الروح بوحدتها هو ينبوع حريتها ، والحرية هي ماهية الحد ، والتقابل التي لا يمكن قهرها . ومن أجل هذا فإن تقدم الروح في طريق الوحدة هو أيضاً تقدم في الطريق إلى الحرية ، والحرية بالنسبة إلى الروح المتناهية المحدودة ليست إذن أن تتجرد عن الباقي ، أي في أن تعزل نفسها ، بل حريتها في أن تكون على وعي بالتقابلات من أجل التغلب عليها . إنها هذا الانتصار على المتقابلات الذي يرفع الروح إلى وحدة أعلى ، وبالتالي يرفعها إلى حرية أكمل ، ولهذا فإن الوحدة شأنها شأن الحرية ليست امتلاكاً ، بل مثلاً أعلى . إن الحرية غزو متواصل . وتطور الروح هو أيضاً تحررها ، وحياة الروح ، امتداد وامتلاك ؛ هي أن تضع في ذاتها الغير دون أن تفقد نفسها فيه . إنها تحقيق لذاتها في الغير بأن تجعل الغير ملكاً لها ، فالغير أداة لها من أجل أن تكون حياة أكمل ، إن الروح بالغير تتعرف نفسها . ومن هنا فإن هذا الامتداد هو في الوقت نفسه رفع للذات نفسها على الرغم من أنه يجري في الغير ، ذلك أن الروح لا تكشف إلا عن ذاتها في كل هذا الغير . ويشبه هيجل كشف الروح بكشف الله في المسيح الذي هو إنسان ، لكن بالوحي الإلهي صار أيضاً إلهاً في نظر هيجل .

والحد النهائي لهذا الكشف من الروح عن ذاتها بواسطة الغير هو وحدة الروح ، وصدقها هو المطلق . فالاعتراف بأن المطلق هو الروح ، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كله بل وكل التاريخ . ومن هنا فإن كل درجات الروح المتناهية ليست إلا مجرد تعبيرات غير مكافئة ، هي مجرد عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلق ، هي مجرد حدود تضعها الروح لتقضي عليها من بعد ، ابتغاء أن تصل إلى كمال شعورها بذاتها . والغاية التي تستهدفها الروح أن تجعل مظهرها هو بعينه ماهيتها ، وأن ترفع وعيها بذاتها إلى مرتبة الحق . ومن هنا فإن هذه الدرجات المتناهية ليست درجات حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل لا حقيقة لها في ذاتها . ومن هنا يقول هيجل إن المتناهي ليس شيئاً ، إنه ليس الحق بل مجرد عبور وتجاوز لذاته ، والروح إبطال للمتناهي ، والمتناهي مجرد

الواحد ، وتجد النظرية الشرقية لأنها تجذت الواحد وردت إليه كل شيء .

فلسفة الروح (أو العقل)

فلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مذهب هيجل ، كما هو طبيعي ، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح ، وفي الروح تتعين الفكرة إلى أقصى درجة وتصل حقاً إلى واقعها وواقعيتها العقلية ، فالفكرة المنطقية والطبيعة هما شرطان لتحقيق الروح . وقد أخذ هيجل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر ، فأنشأ لذلك فلسفة في الحضارة الإنسانية ، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية ، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة أي الروح الذاتية ، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتائجها الخارجي ، أي في أعمال الجماعات الإنسانية من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة (آين) ، وهو ما يكون الروح الموضوعية ؛ ثم في ألوان تحقيقها العليا التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة ، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة ، فعلينا إذن أن ندرس هذه الأنواع أي الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة .

أولاً : الروح الذاتية : تتجلى في مختلف المستويات التي هي بمثابة لحظات ضرورية للتطور الديالكتيكي لتصور الروح ، وتبعاً لهذا يميز هيجل بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا ، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا ، والروح وهي موضوع علم النفس بالمعنى الدقيق .

أما النفس فهي الروح بوصفها تقوم على أحوال طبيعية فسيولوجية من عنصر أو جنس ومزاج ... الخ .

وأحياناً تتوقف على ظروف وأحوال فزيائية خالصة مثل المناخ . وهيجل يعارض النظرية التجريبية التي تجعل من الحياة الواعية مجموعة من الامتثالات ليس بينها من رابطة غير رابطة خارجية تقوم على أساس ما يسمى باسم قوانين ترابط الأفكار ، أو بعبارة أخرى القوانين المزعومة بترابط الأفكار المزعومة . والواقع أن الوعي النفسي كلية عينية مؤلفة من تعينات ، يشغل كل جزء منها مكانة ، على ارتباط بباقي الأجزاء . ويرى هيجل أن كل ما يرى في الروح أو العقل منشؤه في الإحساس وفي الأحوال الانفعالية الأولية ، ويرفض الإهابة بالقلب والعاطفة كمعايير للخبر الأخلاقي والحقيقة

النفس الهيجلي . لكن ينبغي ألا نفهم علم النفس هنا بالمعنى المفهوم ، الآن ، ولا بالمعنى الذي كان جارياً منذ خمسين عاماً ، بل علم النفس بالمعنى الهيجلي هو الشئ الميتافيزيقي للروح الإنسانية منظوراً إليه من الناحية النفسية . ولكننا لا نستطيع التوسع في هذا القسم من فلسفة هيجل نظراً لما فيه من غموض وافتعال في كثير من المواقف . وعلى كل حال فعلم النفس موضوعه دراسة التطور الديالكتيكي المحايت في النشاط العقلي ، وينبغي أن تكشف الروح عن حريتها بأن تصل إلى أن تكون عقلية بنشاطها الذاتي الذي فرض عليها على أنه معطى مباشر ، فالروح النظرية تنبدي على أنها معرفة عيانية غامضة متصلة بالعاطفة . والوسط بين العيان وبين الفكر التصوري المنطقي هو الإمتثال الذي يظهر على هيئة الذاكرة والخيال ، والذاكرة اللفظية وهذه الصورة للذاكرة هي الأهم لأنها أداة الفكر وهي التي تيسر قيام جميع العمليات العقلية العليا . ومن هنا نجد هيجل يلح في تأكيد أهمية اللغة ، ذلك أن اللغة هي التي تمكن الفكر الفردي من الاتصال مباشرة بالكلية ، فأشكال الفكر تتخارج وتختزل في لغة الإنسان ، وما ينبغي أن يعبر عنه باللغة يتضمن - على نحو متفاوت في الغموض والوضوح - يتضمن مقولة ما - ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يلجأ إلى الإشتقاق من أجل تبرير ديالكتيكيه . وقد رأينا مثلاً لذلك فيما يتصل بكلمة Urteil ، وهذه الطريقة في الاستعانة بالإشتقاق اللغوي من أجل بيان الأفكار سنهاها إلى حد مبالغ فيه عند هيدجر ، كما سنجدنا على نحو مخفف لدى شلنج ويظهر أنها عادة ألمانية ! .

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث مراحل في تطورها من أجل التكوين الواعي . وهذه المراحل الثلاث هي :
أ - النفس ب - الوعي ج - الروح

فالمرحلة الأولى هي التي فيها لا تزال الحياة مجرد روحانية غامضة متشعبة وكما أشرنا من قبل يسمى هيجل القسم الذي يدرس هذه المرحلة باسم علم الانسان .

والمرحلة الثانية هي التي فيها تتحقق الحياة الروحية في التعارض بين الأنا واللأنا ، ولا يزال فيها الأنا ذاتاً فارغة تتلقى محتواها من العالم ، والعلم الذي يبحث في هذه المرحلة هو « علم فينو ميتولوجيا الروح » (أو العقل) .

والمرحلة الثالثة هي التي فيها ارتفعت الحياة الروحية إلى مرحلة العقلية ، وعن طريق العقل والإرادة حصلت لنفسها

رؤية ناقصة للامتناهي . وأمور هذا العالم تبدو لنا متناهية لأننا نحن المتناهين نضعها كذلك ، فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح ومتناقض ، والعقل ليس نتيجة ولا حداً نبلغه في النهاية ، بل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتأكد إلا بالقضاء على الحدود . وهذه الروح اللامتناهية ينبغي إذن أن تكون لها حقيقة في ذاتها إيجابية مقابلة للمتناهي . والروح كما يقول هيجل تتحرر تحراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً .

وواضح ما في هذه العبارات من وحدة وجود صوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هيجل مجد النظرة الشرقية في العالم ، لأنها تنطوي على فكرة وحدة الوجود ، التي ترى كل شيء في الواحد ؛ وهذا الواحد يتخذ مظاهره اللامتناهية في روعة هذا العالم الطبيعي والروحي .

علم النفس الهيجلي

إن تطور الروح يتضمن ثلاث مراحل :

في المرحلة الأولى تخرج الروح بكد à peine من الطبيعة التي تقابلها وتحددها ، وفعلها هو أن تغزو - عن طريق الصراع ضد هذا التقابل - الشعور بفرديتها العقلية الحرة وهذا ما يسمى باسم الروح الذاتية .

وفي المرحلة الثانية تثبت الروح النشاط العقلي في العالم الطبيعي الإنساني ، وذلك بأن تبدأ فتطبعه بطابع سيادة العقلية الشخصية في الإنسان ، وتنتهي بتكوين الوحدات الجماعية الكبرى للإرادات العاقلة (الأسرة - المجتمع - الدولة) وهذا ما يكون الروح الموضوعية .

وفي هاتين المرحلتين لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية ، ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح ، وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

وفي المرحلة الثالثة تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن ، والحقيقة الروحية الموضوعية ، وتصل بذلك إلى حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة ، وهذا ما يكون الروح المطلقة .

فالقسم الأول الذي يؤلف المرحلة الأولى يكون علم

والأخلاق عند هيجل يسودها تقابل أساسي هو التقابل بين الأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية . فالأولى هي الأخلاق بالمعنى الكنتي أي التي تتحدد بمعمار شكلي صوري ، وذلك بالصدق الكلي لمبدأ الفعل . ولكن هيجل يرى أن هذا المبدأ مبدأ مجرد ، وبالتالي لا يؤدي إلا إلى شكلية جوفاء ، ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق ، إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية ، وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم على تربية الأسرة والمجتمع المدني وخصوصاً الدولة .

وهنا نجد هيجل يمجّد الدولة لأنه يرى أن الدولة هي الكائن الاجتماعي الأكبر ، ويرى أن الإنسان لا يصل إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة ، وذلك حينما يعيش الإنسان القانون بدلاً من أن يخضع له خضوعاً سلبياً ، فإنه بهذا لا يصبح قهراً بل شكلاً من أشكال التحرير ، بأن يجعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية وجداناته العمياء ومنفعته الأنانية . وفي هذا يقترب هيجل من فكرة « الأوتونومي » Autonomie أي الاستقلال الذاتي عند كنت ، ولكنه يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ممثلة في الدولة ، لكن مثل هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة ، وأخلاق الناس متينة . وهيجل يرى أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فعل الصفوة المختارة من أبناء هذه الدولة ، غير أن عمل هؤلاء الصفوة لن ينجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مطابقة للعقل خيراً : من الأنظمة الموجودة ، وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلى الكلي . والذي يخلقها هنا قياً جديدة لا يؤثر في المستوى الأخلاقي بالمعنى الحقيقي ، وإنما في المستوى التاريخي . ومن هنا ينبغي التحدث عن فلسفة التاريخ عند هيجل .

فلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيجل شيوعاً بين الناس . وعند هيجل أن التاريخ الكلي ليس هو التاريخ الساذج الذي يقدمه من رواة الأحداث ، ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج العبر والدروس العملية من الماضي ، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يبين على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان ، ذلك لأن العقل جوهر التاريخ . والعقل يحكم العالم

على الحرية ؛ وهذه المرحلة الثالثة هي التي يتولى دراستها علم النفس بالمعنى المشار إليه من قبل .

فما يسميه هيجل بالنفس ليس هو الذات أو الأنا ، إنما مجرد المثالية الأولى البسيطة التي تضطرب في حضن الطبيعة على أنها حقيقتها . ولهذا فإن هيجل يسمي النفس بأنها « نعاس الروح » ، لأن النفس مرحلة أولية غامضة للروح وبالتالي كان الروح فيها في حالة نعاس ونوم . وهذه النفس ينبغي ألا ينظر إليها على أنها نفس العالم ، بل هي من نوع الجوهر الغامض الروحي الكلي الذي هو الأساس في كل فرد وتجزئ للروح فيها بعد ، ونحن في حياتنا النفسية لا نزال نشعر بتأثير هذه الروحية الغامضة ، وذلك عن طريق ما يتناوب من أمزجة تتغير بتغير الأحوال والساكن والأحوال العضوية . فأحوالنا المزاجية المتغيرة تحت تأثير الأحوال الطبيعية الخارجية إنما تتغير بتأثير هذه النفس الغامضة العامة المنتشرة .

والنوم هو العود الدوري لوجودنا إلى حضن هذه الروحية الطبيعية المنتشرة ؛ ولعله متأثر بالعود الدوري لليل والنهار . ويتساءل : هل هذه النفس لا مادية ؟ وبهذه المناسبة يتناول مسألة لا مادية النفس ، ويحل المسألة بالمعنى والاتجاه المثاليين فما دامت المثالية ترى أن الهوى ليست حقيقة بينما الروح هي وحدها الحقيقية ، فلا محل للقول بمادية النفس نظراً إلى أن المادة ليست حقيقة بينما النفس لها حقيقة . وفي داخل هذه الروحية الغامضة المنتشرة تتطور شيئاً فشيئاً الذاتية أولاً على هيئة مركز غامض للفردية التي تبدأ ، فتضع محتواها في مقابلها ولكن لا يوجد بُعد ذاتي تميز نفسها من العالم المادي الخارجي ، بل لا تزال الذات هي ما يحس . والنفس في هذه الحالة هي بمثابة مركز لكل إحساس . وهكذا نرى أن النفس بمثابة الشخصية الدنيا الهولانية التي لا بد أن تخضع فيها بعد للذات العاقلة العليا التي تمنحها الصورة الحقيقية .

الأخلاق عند هيجل

لا تشغل الأخلاق بالمعنى المحدود غير مكان ضئيل في فلسفة هيجل ، وترتبط بنظراته في القانون والسياسة وفلسفته الدينية . ذلك أن هيجل يرى أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلى للكمال من غير الممكن الوصول إليه بل فهم الواقع لإعادة بنائه ديكارتيكياً ، وتعرف الطابع العقلي منه ، ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم .

الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار .

ويقول هيجل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة ، ألا وهي أن الإنسان حراً بما هو إنسان ، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة للجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان ، ولكن النظم السياسية لم تخضع لهذا المبدأ في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى . إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الإصلاح الديني ، وهذا يعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية .

وجاءت هذه فيما بعد ، هنالك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساساً أي اتخذ الفكر والعقل الأساسي ، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل ، لقد كان ذلك مشرفاً رائعاً للشمس ، هنالك ساد انفعال نبيل ، وشاعت حماسة عقلية هزت الدنيا بأسرها ، وكان الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التوفيق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي .

وقد عني هيجل بالمسائل السياسية لأنه عاش في عصر تاريخي المعنى الكامل ، عصر الثورات والأمبراطوريات وعصر حقوق الإنسان . وهو بطبعه كان حريصاً على متابعة الأحداث حتى كان يقول إن قراءة الصحف نوع من الأوراد ترتل في كل صباح عملياً .

وكما أشرنا من قبل كتب هيجل رسائل سياسية ومقالات عديدة ، وكتب خصوصاً بحثاً عن دستور ألمانيا سنة ١٨٠٢ وإن لم ينشر إلا سنة ١٨٩٣ ، فضلاً عن أنه قام برئاسة تحرير صحيفة يومية هي « جريدة بامبرج » مدة عام ونصف . ورسائله ومقالاته تدل على أنه كان كثير العناية بالمشاكل السياسية الوقتية العصرية ، فضلاً عن أنه كان يدعو إلى عدم الفصل بين النظري والعملية لأنه تبعاً لفلسفته يرى أن الإرادة ضرب من الفكر ، فالإرادة هي الفكر معبراً عنه في الواقع ، أما أولئك الذين ينظرون إلى الفكر على أنه ملكة جزئية منفصلة عن الإرادة ، فيذهبون إلى حد الزعم بأن الفكر يؤدي الإرادة وخصوصاً الحيرة ، أولئك يدلون بهذا على أنهم لا يعرفون شيئاً مطلقاً عن طبيعة الإرادة . غير أن كتابه عن دستور ألمانيا لم يكن إلا بحثاً من أبحاث الشباب لا يزال يحمل طابع فلسفة شلنج والرومنتك . وإنما وضع هيجل نظراته

ولهذا يرى هيجل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل ، ومن هنا فالتاريخ تطور وغمر لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك ، إنهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم ، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها ولم تكن قصداً من مقاصدهم ، وهذا هو ما يسميه هيجل « خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ » . فمن خبثه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخطته ومقاصده ، دون أن يكون هؤلاء على علم بذلك ، وإنما الذي يجعل هؤلاء أقوياء هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهرية الذي هو إرادة الروح الكلية . وهذا المحتوى قائم في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس ، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنة . وفي بعض العصور نجد أن تركيب روح الشعب يتحطم لأنه عني عليه وتحلي من جوهره ، ولكن التاريخ رغم من ذلك يستمر في سيره قدماً لا يتأثر بانهايار حضارة أو انحلال دولة ، ولكن في المراحل الكبرى تحدث الاصطدامات العظمى بين الأنظمة القائمة حتى الآن وبين الإمكانات المضادة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعة الأنظمة القائمة ، ولكن هذه الاصطدامات نفسها تتضمن أمراً بعيداً بل وضرورياً ، وحينئذ تصبح هذه الإمكانات ذاتها ضرورية وتتضمن أساساً مختلفاً عن ذلك الأساس الذي كان حتى الآن أساساً للتنظيم الشعبي ، وهذا الكلي يستولي عليه عظماء التاريخ ويعملون منه قصداً من مقاصدهم ، وهم حين يحققون أطماعهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح . وعلى هذا النحو يتبدى منطق التاريخ ، فظروف التقدم التي حققتها الإنسانية عن طريق المتناقضات والاصطدامات والحروب والثورات تؤدي إلى وضع للأمور أصدق وأفضل ؛ أما فترات الهناء والرخاء والخلو من التناقض والسلام فهي ليست عصوراً تاريخية .

وقد توسع هيجل في هذه النظرية وفصلها في محاضراته في فلسفة التاريخ ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، وهذا التقدم نجد دلائله أولاً في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد (في مصر القديمة وفارس وبابل) نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأرستقراطيات

وثاني تحقق هو المجتمع المدني ، وفيه يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم . وهذه التجمعات تدخل في علاقات وأحياناً في تصادم .

وهكذا ينشأ في الحياة الاجتماعية نظام خارجي ناجم عن الاتفاق بين الحاجات وعن تحددها المتبادل مما يجعل هذه الحاجات يحدد بعضها بعضاً ، وفقاً لإمكان إشباعها وتوفيرها .

والتحقق الثالث هو الدولة ، وهذه هي التحقق الاجتماعي الأعلى . وهيجل يميز الدولة من المجتمع المدني . فعنده أن المجتمع المدني عالم فردي نفعي فيه تسود الذرية الاجتماعية ، أي أنه يتألف من أفراد على هيئة ذرات في هذا المجتمع .

والدولة في نظر هيجل ليس غرضها أن تكفل لأعضائها الرخاء المادي والحرية المجردة ، بل أن تجعلهم يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي ، وبالتالي أن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية .

وفي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا والأكثر عينية ، فالدولة تربي الفرد وتحضمه لنظام جماعي يحمره من أعراض طبيعته الحيوانية وأنظاره العقيدة ، فالدولة لا تقلل من الفرد ، بل تسمح له بأن يكمل شخصيته ، وذلك بإدماجه في نظام أخلاقي أعلى من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي .

وقد اختلف في تفسير نظريات هيجل السياسية : فنجد أولاً أن جانص Gans الذي نشر « فلسفة القانون » مضيفاً إليها مذكرات مأخوذة من المحاضرات يقول : « إن هيجل لم يتنكر للمبادئ العظمى للثورة الفرنسية التي أشاعت الحماسة في نفسه أيام الشباب بل ظل دائماً يطالب للفرد في الدولة بالحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية » .

ولكننا نجد شراحاً آخرين يفسرون نظريات هيجل السياسية في اتجاه مضاد ، فيعتون بأنه ذو ميل محافظة لأن هيجل يرى أن الدولة هي تجسد للفردية الجوهريّة ، ولما هو إلهي على سطح الأرض ؛ وينبغي على الفرد أن يعترف بأنه عدم بازاء الدولة ، ولهذا يشيرون إلى أن هيجل كان فيلسوف العرش الرجعي ، وداعياً إلى الملكية البروسية ، وموحياً بالدعوة إلى القوة التي ترى في الحرب وسيلة لا غنى عنها للدولة في نموها .

الرئيسية في السياسة في كتاب ممتاز يعد آخر كتبه العظمى وهو « مبادئ فلسفة القانون » الذي نشر سنة ١٨٢١ ، وقد لخص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (ص ٤٨٢ - ٥٥٢) وفي عرضه للسياسة في الكتابين ربط ربطاً وثيقاً بين السياسة والأخلاق وعلم نفس الإرادة وفلسفة التاريخ . وفي مقدمة « فلسفة القانون » يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثل ، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل ، والتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية . قال : « ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون ، وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه ، حينها ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فإن صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . وهذا اللون الرمادي لا يمكن أن يستعاد شيا به بل يمكن فقط أن نتعرفه » . « إن بومة مينرفا ، لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله » .

وهذه العبارة الأخيرة من العبارات المشهورة والشعرية الرائعة ، ويرمز هيجل ببومة مينرفا إلى الحكمة والفلسفة ، أي أن الفلسفة لا تأخذ في عملها إلا بعد أن يكون قد تم حدوث الحدث الذي تريد الفلسفة أن تفلسفه .

يرى هيجل أن القانون من ميدان الروح . ونقطة الابتداء هي الإرادة الحرة ، وهي حرة بوصفها عدم تعين ، يتعين بذاته ، وبوصفه الأنا الذي يضع لنفسه محتوى مع بقاءه في هوية مع ذاته ومع الكلية ، أما إذا لم تكن الإرادة غير الإرادة الطبيعية ، فإنها لا تفعل أكثر من أنها تطيع الرغبات والميول ويكون ميدانها حينئذ ميدان الأهواء ، ولا تكون حرة إلا في ذاتها ولكنها تكون حرة لذاتها حينئذ تتخذ مضمون الكلي لا الجزئي ، أي حينئذ تصبح الإرادة فكرياً .

وفي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر . والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً يسمى الشخص Person ولذلك فإن الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وأول تحقق للروح الاجتماعية هو في الأسرة . ودورها الأساسي هو تربية الأبناء ، وهذه أول مظهر من مظاهر الأخلاق .

الموضوعية . والقوانين تبدو أولاً بالنسبة إلى الذات المباشرة وبالنسبة إلى إرادتها المستقلة الاعتيادية ومصالحها الجزئية ، تبدو وكأنها حواجز وحدود لكنها في المقام الثاني غايات مطلقة . وفي المقام الثالث تؤلف جوهر الإرادة الفردية التي تجدد في هذه القوانين حريتها ، بحيث تصبح هذه القوانين بمثابة أدوات أخلاقية اجتماعية لها قيمتها في حقيقة هذه الشخصية .

والدولة بوصفها روحاً حية لا يمكن أن تكون إلا بمثابة كل يتفاضل إلى ألوان من النشاط الخاصة تصدر عن نفس الفكرة الخاصة بالحقوق ، والتشريع هو التوزيع العضوي لقوة الدولة ، وهو الذي يتضمن التعينات التي وفقاً لها الإرادة العقلية لا توجد في الأفراد إلا على سبيل الإمكان والقوة ، لكنها عن طريق التشريع تصل إلى الشعور والوعي بذاتها .

وهناك نصوص قليلة تمجد الحرب مثل قوله :

« في السلام تمتد الحياة المدنية وتستقر كل المجالات ، وفي النهاية يضع الناس في بحران ، ذلك أن خصائصهم تتحجر شيئاً فشيئاً وتثبت . لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم ، فإذا تصلبت الأجزاء حدث الموت . ففي السلام يحدث هذا التحجر الذي يؤذن بموت المجتمع » .

ولقد طالما نادى المفكرون بالسلام الدائم بوصفه المثل الأعلى الذي ينبغي على المفكرين أن يصلوا إليه . وكنت قد وضع مشروعاً من هذا النوع . ولكن الفرد والفردية يتضمنان بالضرورة السلب . لكن لو أن عدداً من الأسر كون الدولة فإن هذا الاتجاه بوصفه شخصية مركبة فينبغي أن يخلق لنفسه معارضة وبالتالي أن يولد عدواً له ، فالحروب لا مناص منها . والحروب عند هيجل تنخرج منها الدول أقوى مما كانت ، ثم أن الأمم التي كانت تنقسم على نفسها تستطيع أن تحصل بواسطة الحرب في الخارج على السلام في الداخل . صحيح إن الحرب تؤدي إلى عدم الأمن بالنسبة للممتلكات ، لكن عدم الأمن هذا حركة ضرورية ، ذلك أن عدم الاستقرار من الوسائل التي تحفز على التطور والتقدم .

وهكذا نرى أن هيجل في نظرياته في الدولة قد حاول أن يطبق نظرياته الديالكتيكية ، وكان تطبيقه لهذه النظريات هو الذي حدا به أن يرى في الحرب ضرورة لا يمكن التخلص

وهناك موقف وسط يمثلته خصوصاً فيكتور باش Victor Basch أحد الذين درسوا المذاهب السياسية للفلسفات المثالية الألمانية دراسة عميقة وافية . فباش يرى أن الدولة في نظر هيجل هي في مجموعها توفيق بين فلسفة السلطة والحرية . واتجاه فلسفة هيجل السياسية هو إلى إيجاد وسط بين الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة ، بين الفردية المفرطة وبين السيطرة الكاملة للدولة .

والواقع أن السياسة عند هيجل لها وجهان متعارضان : فهو من ناحية يريد التوفيق بين ما يقضي به العقل وبين الواقع الخارجي الموجود ، ومن هذه الناحية جاء الجانب المحافظ في تفكيره .

ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن الديالكتيك يقتضي نوعاً من التعارض المستمر الذي يتطور عليه النظام في الدولة ، ولهذا فإنه يبرر قيام التقدم استناداً إلى ألوان التعارض التي يمكن أن تكون أسباباً للنزاع سواء بين الطبقات الاجتماعية ، وبين الدول ، مما يؤدي إلى الثورات في حالة الطبقات الاجتماعية ، وإلى الحروب في حالة الدولة . وتبعاً لهذين الوجهين اتجه هيجل إلى فريقين :

فريق اليمين الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاه المحافظة . وفريق اليسار الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاه ثورياً .

ومن النصوص الرئيسية في هذا الباب ما يلي : -

أولاً فيما يتصل بنظرية الدولة :

« الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته ، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ، ومبدأ المجتمع المدني . والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها شعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هاهنا ارتفع خلال المبدأ الثاني ، أعني من خلال الإرادة الحرة العاقلة ، إلى ما هو كلي » .

ويقول في موضع آخر : « الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية . والروح الأخلاقية هي الإرادة الظاهرة المتميزة الجهورية التي تعقل ذاتها . والدولة هي تحقق الحرية العينية ، والحرية العينية معناها أن الجزئية الشخصية ومصالحها الجزئية لها تطورها الكامل واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني . . والقوانين تعبر عن تعينات مفهوم الحرية

Logik. Vienna, 1952.

- Cresson, A. Hegel, sa vie, œuvre Paris, 1949.

- Croce, B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.

- Cunningham, G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.

- De Ruggiero, G. Hegel. Bari, 1948.

Dilthey, W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's Gesammelte Schriften, IV; Berlin, 1921.)

Dulceit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munich, 1947.

Emge, C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N. Hegel. A Re- Examination. London, 1958.

Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).

Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.

Glockner, H. Hegel. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)

Grégoire, F. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.

Études hégéliennes. Louvain, 1958.

Häring, T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 vols. Leipzig, 1929- 38.

Haym, R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2nd edition).

Heimann, B. System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J. Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931.

- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

منها وما دام السلب هو أساس التحقق ، والحرب سلب ، فهي أساس في تحقق التطور .

وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين وسياسيين وجهوا مذهبه وجهات تعارض أشد التعارض ، وما ذلك إلا لأن مذهبه حافل بالتناقضات ، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضي منطق هيجل .

نشرات مؤلفاته

- **Werke**, Jubiläumsausgabe, hrg. von H. G. Glockner, 26 Bde, Stuttgart, 1927- 1939.

- **Sämtliche Werke**, Kritische ausgabe, hrg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, 27 Bde. Hamburg 1905-

- Sämtliche Werke, neue Kritische ausgabe, hrg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 32 Bde.

- Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von H. Nohl. Tübingen, 1907

- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

مراجع

- Adams, G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.

- Aspelin, G. Hegels Tübinger Fragment. Lund, 1933.

- Asveld, P. La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain, 1953.

- Baillie, J. The Origin and Significance of Hegel's Logic. London, 1901.

- Balbino, G. Der Grundirrtum Hegels. Graz, 1914.

- Brie, S. Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin, 1901.

- Bullinger, A. Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelsche Unverstand. Munich, 1901.

- Bülow, G. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920.

- Caird, E. Hegel. London and Edinburgh, 1883.

Cairns, H. Legal Philosophy From Plato to Hegel. Baltimore, 1949

- Coreth, E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels

- Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
- Niel, H., S. J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
- Nink, G., S. J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
- Ogiermann, H. M., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
- Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
- Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
- Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
- Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
- Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
- Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
- Rosenkranz, K. G. W. F. *Hegels Leben*, Berlin, 1844.
- *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie*. Berlin, 1870.
- Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
- Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
- Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
- Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
- *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.
- Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955).
- Steinbuchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. i. Bonn, 1933.
- Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946.
- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, 1948.
- *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris, 1953.
- Iljin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
- Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Cologne, 1955.
- Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
- Einführung in Hegels Religionsphilosophie*. Leipzig, 1930.
- Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
- Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
- Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
- Maier, J. *on Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
- Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
- Mc Taggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
- *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge, 1922 (2nd edition).
- *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge, 1918 (2nd edition).
- Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
- Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
- *A Study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950.

لقد بدأ هيدجر إذن دراسته الثانوية سنة ١٩٠٣ في مدرسة كونستانس الثانوية . وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر Conrad Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالوث ، وسيصير فيما بعد رئيساً لاساقفة فرايبورج ، وهو الذي وجه هيدجر إلى دراسة اللاهوت ، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانكس برنتانو التي عنوانها : « في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو » ، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود ، كما قال هو عن نفسه (« في الطريق إلى اللغة » ص ٩٢) .

وتابع هيدجر تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورج الأسقي حتى سنة ١٩٠٩ حيث كان طالباً داخلياً . وكان لهذه الدراسة اللاهوتية دورها في توجيه فكر هيدجر إذ استند إليها في محاضراته الأولى التي كرسها لتحليل حياة القديس بولس والقديس أوغسطين ، كما أنها أسهمت في تشكيل فكره الفلسفي والميتافيزيقي بخاصة .

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين ، ودخل بعده جامعة فرايبورج - في - بريسجاو حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة . وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات هسرل في الفينو مينولوجيا ، ومؤلفات اميل لاسك Lask ، كما حضر سمناوات هينرش ريكتر Rickert وكانت تدور حول المعنى الأخلاقي لفلسفة نيتشه .

وفي سنة ١٩١٥ ناقش الرسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل (للتدريس في الجامعة) Habilitation ، وعنوانها : « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس » وقد أهداها إلى أستاذه ريكتر . وقد استند فيها إلى رسالة لم تكن في الواقع من تأليف دونس اسكوتس ، بل من تأليف توماس الذي من أرفورت Thomas von E-rfurt ، كما أثبت ذلك فيما بعد مؤرخ فلسفة العصور الوسطى العظيم مارتن جرايم Martin Grabmann .

وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود ، نجده في ذلك الوقت نفسه يهتم بمشكلة الزمان ، فيلقي محاضرة - كجزء من امتحان دكتوراه التأهيل هذه - عن « معنى الزمان في علم التاريخ » (نشرت في « مجلة الفلسفة والتدق الفلسفي » سنة ١٩١٦ ، ج ١٦١ ص ١٧٣ - ١٨٨) ، ويبدو فيها تأثره بأراء فلهلم دلتاي ؛ وفيها يحدّد أصالة علوم التاريخ تجاه علوم

Teyssedre. B. L'esthétique de Hegel. Paris, 1958.

Vanni Rovighi, S. La concezione hegeliana della Storia. Milan, 1942.

Wacher, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant. Berlin, 1932

- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951 (2nd edition).

Wallace, W. Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic. Oxford, 1894 (2nd edition).

- Weil, E. Hegel et l'état. Paris, 1950.

هيدجر

Martin Heidegger

المؤسس الحقيقي للوجودية .

ولد مارتن هيدجر في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٨٩ في مسكرش Messkirch ، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن (ألمانيا) ، لأسرة عميقة الجذور في هذا الاقليم . وكان أبوه فريدرش Friedrich صانع براميل وفي الوقت نفسه كان أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وكانت ديانته الكاثوليكية وكذلك زوجته يوهانا Kempf Johanna

ويقول هيدجر عن نفسه في ترجمته لحياته الملحقه برسالة سنة ١٩١٤ : « نظرية الحكم في المذهب النفساني » :

« دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كونستانس من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦ ، وابتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فرايبورج - في - بريسجاو . وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة (الثانوية) في سنة ١٩٠٩ ، تعلمت في (جامعة) فرايبورج - في - بريسجاو حتى الامتحان النهائي Rigorosum . وفي الفصل الدراسي الأول حضرت دروس اللاهوت والفلسفة ، وابتداءً من سنة ١٩١١ خصوصاً تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ، وفي الفصل الأخير تابعت أيضاً دروس التاريخ »

الطبعة .

٢٢ أبريل سنة ١٩٣٣ نشرت جريدة بريسجاو أن هيدجر انتخب رسمياً مديراً للجامعة فرايبورج .

وفي ٣ و ٤ مايو سنة ١٩٣٣ - وكان هتلر قد تولى الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ - نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسمياً إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازي) . وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٣٣ ألقى هيدجر المحاضرة الافتتاحية (التي استهل بها منصبه الجديد) بعنوان : « التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

لكنه ما لبث أن وقع في خلاف مع السلطات ، وذلك أن مكتب الفرد روزنبرج ، الموجه الفكري للنازية ، طلب منه فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج بسبب عداوتهم للنازية ، وهما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف Mollendorf . لكن هيدجر رفض تنفيذ هذا الأمر ، وقدم استقالته من منصب مدير الجامعة ، وقبلت استقالته ولما يُضخ عليه في هذه المنصب إلا عشرة أشهر . لكنه استمر أستاذاً يلقي محاضراته .

غير أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات . فكانت الشرطة السرية S.S. تكتب تقارير منتظمة عما يدور في محاضراته ودروسه وتقدمها إلى ألفرد بيوملر A. Baeumler ، مدير جامعة برلين ، وكريك E. Kriek مدير جامعة هيدلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ عالمي المكانة في الحزب النازي . كذلك مُنعت بعض دروسه (السمنارات) ومنها سمنار كان يدور حول كتاب « العامل Der Arbeiter لأرنست يونجر . ومُنِع من إعادة طبع كتاب « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ومن نشر كتاب : « نظرية أفلاطون في الحقيقة » كذلك مُنِع من حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد في باريس في سنة ١٩٣٧ .

وآثر هون من جانبه عدم الاصطدام بالسلطات ، فاكتمل بالدروس (السمنارات) ، دون المحاضرات العامة واعتصم بالعزلة والاستغراق في التأملات الفلسفية ، وذلك في بيته الجلي في قرية توتناوبرج Todtnauberg في قلب الغابة السوداء ، حيث كان قد شيد هذا البيت في سنة ١٩٢٢ بصبره ومثابرته كما قال :

« من أقام البيت ها هنا هو المثابرة على إدراج الأرض والساء ، والأمور الإلهية والغاية بكل بساطتها ، إدراجها في

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل في سنة ١٩١٥ عين هيدجر مدرساً Privat Dozent في جامعة فرايبورج . وفي سنة ١٩١٦ عُيِّن هسرل أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت انتباهه ذكاء هيدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات ؛ فانغذته مساعداً له إلى جانب يوجن فنك E. Fink وأ . اشتين E. Stein اللذين سيكون لهما شأن أيضاً في فلسفة الظاهريات .

وفي سنة ١٩٢٣ عين هيدجر أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج Marburg . وهنا ألف كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها ، ويعتد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

وفي عيد العنصرة (الأحد السابع بعد عيد الفصح) سنة ١٩٢٩ أصدر هيدجر كتابه « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحتوي على تفسيره للمعنى الذي قصده كنت من « نقد العقل المحض » : هل هو كتاب في نظرية المعرفة العلمية ، كما يزعم أنصار الكنتية الجديدة (كوهن ، ناتورب ، ركرت) ، أو هو تأسيس للميتافيزيقا كما يرى هيدجر ؟ وزبدة الكتاب كان هيدجر قد ألقاها محاضرات في الفصل الدراسي الشتوي ٢٨/١٩٢٧ وفي محاضرات ألقاها في سبتمبر سنة ١٩٢٨ في معهد هررد في ريجا ، وفي محاضرات ألقاها في مدرسة التجارة العليا في دافوس Davos (سويسرة) . في شهر مارس سنة ١٩٢٩ . وفي مارس سنة ١٩٢٩ انعقدت ندوات في دافوس ، اشترك فيها هيدجر كما اشترك أرنست كاسيرر . وعرض هيدجر تفسيره لمعنى كتاب « نقد العقل المحض » معارضاً تفسير الكنتية الجديدة . فأنبرى له أرنست كاسيرر ، ودارت بينهما مناقشة حادة (تجد نصها في ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هيدجر : « كنت ومشكلة الميتافيزيقا ») .

وكان هيدجر قد عين في سنة ١٩٢٨ أستاذاً ذا كرسي في جامعة فرايبورج خلفاً لهسرل وبناء على توصية منه . وفي ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى محاضراته الافتتاحية في جامعة فرايبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » .

وبدعوة من المدير السابق للجامعة فرايبورج ، وبتأييد من مجلس الجامعة وبناء على طلب جميع الأساتذة ، وافق هيدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج . وفي

كثيراً من المحاضرات العامة ويشارك في مختلف الاحتفالات التذكارية .

وبدا ينشر محاضراته في كتب ضخمة عديدة ، أهمها كتابه الضخم عن « نيتشه » في مجلدين (سنة ١٩٦١)

وسافر إلى فرنسا في سنة ١٩٥٥ ليشترك في « أحاديث سريزي لاسال » التي دارت في قصر سريزي لاسال (شمالي باريس) وخصصت لدراسة فلسفة هيدجر ، وقد ألقى هيدجر هناك محاضرة في سبتمبر سنة ١٩٥٥ بعنوان : ما هذا الشيء المسمى بالفلسفة ؟ Was ist das- die Philosophie ؟

وسافر مرة أخرى إلى فرنسا في سنة ١٩٥٨ وألقى محاضرة في كلية الآداب بجامعة اكس- آن- بروفانص (في جنوبي فرنسا قرب مرسلية) ، عنوانها: « هيجل واليونان » (في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٨) .

وقام بأول رحلة له إلى اليونان في ابريل سنة ١٩٦٢ .

وفي العام الجامعي ١٩٦٦/٦٧ استأنف هيدجر ، وهو في السابعة والسبعين ، التدريس في جامعة فرايبورج حيث خصص سمناراً للفيلسوف اليوناني هرقلطس .

وفي سنة ١٩٦٨ ألقى دروساً (سمنار) في تور Thor (في اقليم البروفانص جنوبي فرنسا) جعل موضوعها كتاب هيجل الذي بعنوان : « الفارق بين مذهبي هيجل وشلنج » ، وذلك خلال المدة من ٣٠ أغسطس حتى ٨ سبتمبر . وقد عاد إلى تور Thor في السنة التالية فآلقى دروساً عن كتاب امانويل كنت وعنوانه : « في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله » ، وذلك في الفترة من ٢ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٥٩ .

وأمضى بقية حياته في بيته الجبلي في توتناويرج ، إلى أن توفي في ٢٦ مايو سنة ١٩٧٦ في مسكرش Messkirch مسقط رأسه .

فلسفته

هيدجر هو المؤسس الحقيقي للوجودية .

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود . ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود . والمنهج الذي يستخدمه هيدجر في سبيل ذلك هو « الاشارة » Aufweisung ، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه ، بل الايضاح والكشف ، وذلك بالاشارة إليه

الأشياء . وهذه القوة هي التي أقامت البيت على سفح الجبل ، في مأمن من الرياح ، وفي مواجهة الجنوب ، بين المروج وبالقرب من النينوع . وهي التي وهبته سقفاً من الألواح بارزاً بروزاً كبيراً يحمل شحنات الثلج وبانحناء مناسب ، وهو ينزل إلى أسفل جداً ، فيحتمي الغرف من عواصف ليالي الشتاء الطويلة . ولم ينس « ركن الرب » خلف المائدة المشتركة ، وهياً في الحجرات مواضع مقدسة ، هي مواضع الميلاد و « شجرة الموت » - وبهذا الاسم يستمون هناك النعش - وهكذا بالنسبة إلى مختلف الأعمار ، صوّر ، تحت نفس السقف ، أثر مرورها خلال الزمان » (مقالات ومحاضرات » ص ١٩١ - ١٩٢ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٨) .

وكان هيدجر قد تزوج في سنة ١٩١٧ من ألفريده بتري Elfede Petri ، ورزق منها بأول ولد وهو يريج Jörg في سنة ١٩١٩ ، وبالولد الثاني هرمن Hermann في سنة ١٩٢٠ .

وفي خريف سنة ١٩٤٤ استدعي هيدجر للاشتراك في الميليشيا الشعبية Volkssturm ، لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة .

فلما هزمت ألمانيا نهائياً في أوائل مايو سنة ١٩٤٥ ، واحتل الحلفاء (امريكا وانجلترا وروسيا وفرنسا الخ) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج . واستمر هذا المنع حتى سنة ١٩٥١ . وخلال هذه الفترة كان هيدجر يكتب مؤلفاته ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب أو المعجبين . فكتب رسالة صغيرة بعنوان : « وما فائدة الشعراء ؟ » (سنة ١٩٤٦) . وألقى أربع محاضرات في نادي برمن Bremen (ألمانيا الغربية) في ديسمبر سنة ١٩٤٩ . وألقى محاضرة عن « الشيء » Das Ding في أكاديمية بافاريا للفنون الجميلة في يونيو سنة ١٩٥٠ ، ومحاضرة عن « اللغة » في ٧ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وفي سنة ١٩٥١ أعيد هيدجر إلى منصبه أستاذاً في جامعة فرايبورج . وكانت دروسه (سمنار) الأولى عن : « أرسطو ، كتاب الطبيعة ٢ م ، ١ ف ، ٣ م ١-٣ » .

واستمر بعد ذلك في إلقاء الدروس ، التي تمخض عنها الكتابان التاليان : « مامعنى التفكير ؟ » (سنة ١٩٥٢) ، « مبدأ العلية » (سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٦) . وكان يلقي

الوجود - هناك)، أي الوجود في العالم، وهذه العبارة لا تشمل فقط على المعنى المكاني، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الانطولوجي. وهذا الوجود الانساني عام بين الناس جميعاً، وإن بدأت تجريبي من وجودي أنا الخاص بي. ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الانساني بعامة.

التركيبة الجوهرية للإنسان هي تلك التي تلزمه ككل. فعل التحليل الانطولوجي أن يتناول إذن كل أحوال وجود الآنية Dasein.

وأول خاصية جوهرية لوجود الانسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، لأنه لا يبدو أبداً كنسخة من هذا الصنف أو ذاك. إن قانونه هو عدم التعيين، أعني أنه غير ثابت، بل متغير من فرد إلى آخر، ولكل الحق في أن يقول: أنا. (الوجود والزمان ص ٥٣)

وهذا الأنا ليس جوهرًا، أي موضوعاً ثابتاً تجريبي عليه التغيرات. ذلك أن وجود الانسان يتجلى على أنه إمكان وجود Seinkönnen. إنه ينبوع للإمكانات، واستعداد لتحقيقها. إنه يميل دائماً إلى أن يعطي نفسه المزيد. ولما لم يكن بعداً ما سيكونه فيها بعد، فإنه ما ليس إياه، وبالتالي أكثر مما هو بالفعل. إنه إمكان نفسه باستمرار. إنه سبق على نفسه باستمرار، ولهذا فإن آنيته مشروع يحقق نفسه باستمرار Entwurf. إنه يقدم نفسه في إمكانياته الخاصة. وفي هذا المشروع Entwurf يكشف إمكان وجود الآنية. وتلك هي خاصيته الثانية، أي أنه مشروع ذاته باستمرار.

والخاصية الثالثة الأساسية لوجود الانسان هي: الحرية. فالآنية حرة. وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها. فأننا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي. وهكذا فإنني اختار نفسي في وجودي، وأنا مسؤول عن ذاتي.

ولما كانت الآنية في سبق على نفسها باستمرار، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - vorweg - sein ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها، وبالتالي هي في العالم. يقول هيدجر: «إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها» (الوجود والزمان ص ٤٢) Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. والوجود خارج الذات Existenz هو الحضور في العالم.

ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء. وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود. ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استبطائه من شيء أسبق، لأنه لا شيء أسبق عليه.

أين تتجلى ظاهرة الوجود؟ في الموجودات نفسها. إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها. فعلينا إذن أن نغضي عن الوجود das Seiende إلى الوجود Sein. لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات. بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود، لا كعلة خارجية، بل كمبدأ أساسي قائم في عمائق الموجودات، ولهذا لا نستطيع أن ننتعه إلا بالقول بأنه «الوجود فحسب» das Sein schlechthin.

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود، وميدان الموجود، أو بين الوجودي (الانطولوجي) وبين الموجودي ontisch فالانطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي. أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى.

والوجود في كل مكان، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد، بل هناك أحوال عديدة للوجود وأنماط مختلفة للموجودات: وجود الشيء، وجود الأداة، وجود الإنسان، الخ. فبأي غمط من هذه الأنماط نبدأ البحث؟ والجواب عند هيدجر واضح حاسم: إنه وجود الانسان، وجودنا نحن، هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الانسان. فنقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الانسان. وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود (الانسان) الذي يتساءل عن الوجود. إن الانسان، بالنسبة إلى تجربتنا، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقى موجودات أخرى، وأن يوجه إليها انتباهه وأن يتصل بها. وبالنسبة إلى الانسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة، منكشفة، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها. وهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود. ولهذا يقول هيدجر: «إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود» (الوجود والزمان ص ١٢).

وجود الإنسان يسميه هيدجر «الآنية» Dasein =

من نوع الشيء ، أي كموجود معطى Vorhanden . إن الوجود الخاص للأداة لا ينكشف إلا بالعمل وفي الأمور العملية وبلاستعمال . فالطريقة لا يعرف حال وجودها إلا إذا استعملتها اليد . ولهذا فإن الأداة هي « الوجود - في - متناول - اليد » Zuhandensein .

والأداة لا توجد مستقلة بنفسها (« الوجود والزمان » ص ٣٥٣) ، بل هي تحيل دائماً إلى أدوات أخرى . ولهذا فإن الأدوات المختلفة تؤلف مركباً ، هو نسيج من الارتباطات التي تؤلف وجود الأداة الخاصة وفقاً لوحدة إحصائية منظمة . ولهذا لا يمكن فهم أية أداة إلا داخل المركب Zeug- ganzes الذي تؤلف هي جزءاً منه . وهذا المركب يتسع مذهة إلى أن يشمل كل الأشياء . إن الأدوات تؤلف شبكة ينكشف فيها العالم في الشمول الانطولوجي لعناصره .

لكن العالم الذي أحيا وانتطّر فيه ليس مسكوناً فقط بأدوات ، بل هو يشتمل أيضاً على موجودات مشابهة لي . وهؤلاء الآخرون لا يتجلّون كذرات منعزلة معطاة فقط ، إلى جانب الموضوعات الكائنة في العالم . بل هم كائنات مزودة بنفس التركيب الذي لي . ووجودها حاضر في الأدوات التي التقي بها في العالم . إنهم مثلي : كائنات في العالم .

لكن بينما الأدوات تخدمني ، فإن الآخرين يصحبوني ويرافقوني (« الوجود والزمان » ص ١١٨) : إنهم معي . وأنا أصطدم بهم ، وعلى أن أنقاسم العالم وإياهم . هذا العالم الذي نحن نسكنه معاً هو عالم محيط Mitwelt (= عالم مع) ، عالم مشترك نحن موجودون فيه . ومتى ما وجدت وجدت مع آخرين . ومتى ما وجد الإنسان عاش في نوع من الانفتاح يدخل فيه الغير ويتجلّ له . ولهذا فإن وجود الآخرين هو بالنسبة إليّ أصليّ أصالة وجود الأدوات نفسها . إنني وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين . إنني « وجود - مع » . « والوجود - مع » صفة جوهرية أساسية في كل أنية . وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي . وحتى الوحدة والانفراد والعزلة هي أيضاً نوع من « الوجود - مع » .

أن يوجد ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو أن يكون مع أناس آخرين . إنني « وجود - مع » ، مفتوح بالضرورة على الآخرين ، مشارك لهم في الوجود . « وبالوجود - مع » ينكشف لي وجود الآخرين . « والوجود - مع » يحيل إلى

وهذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم هو أول ما يتجلّ لنا حين نلتفت إلى الوجود الانساني . إن الأنية توجد بحيث تفهم ذاتها ابتداءً مما هو ليس إياها . ولا يمكنها أن تضع العالم بين أقواس ، لأنها مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً .

لكن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات مقومة له ، هي : العالم ، الموجود الذي هو في العالم ، والحضور في العالم .

فلننظر في هذه المعاني الثلاثة :

أ) العالم : إن العالم يبدو لنا أنه ما تقيم فيه الأنية ، وما يجعل الموجودات في داخل العالم ممكنة . ولدى الالتقاء مع أي موجود ، فإن العالم يكون مفتوحاً ، وهذا الانفتاح يكشف عن الطابع العالمي (نسبة إلى داخل العالم) للموجود . والعالم هو ما يجعل ممكناً كل تجلّ للموجود . وهذا الامكان ينتسب إلى الأنية نفسها .

لكن العالم ليس موجوداً من الموجودات . إنه ليس في الأشياء ، بل هو في أفق الأشياء . وهو يدلّ بالآخرى على حال وجود للموجود ؛ وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة . ذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً ، بل هو صائر دائماً ، إنه يتحول Welt ist nie, sondern weltet (أو يتعولم weltet ، أي يصير عالماً ، على طريقة هيدجر في التعبير) . وهو صفة للأنية نفسها : إن وجود العالم هو نفسه تحديد لوجود العالم . والعالم هو في وقت واحد كشف شامل للموجودات وانفتاح للأنية على هذا المجموع .

وموقف الأنية من الموجودات غير الانسانية التي تحيط بها هو نوع من الأنس الواثق ، ومظهره الأكثر مباشرة هو مظهر عملي . فالحياة العملية تقوم في استعمال الأشياء . وأقرب الموجودات إلينا هي الأدوات أي كل ما يمكن أن نستخدمه أو نستعمله أو نستعين به في قضاء حاجة ما عملية . وبهذا المعنى الواسع جداً يمكن أن يقال عن القطار ، أو الصحيفة اليومية ، إنه أداة Zeug . ونستطيع فهم العالم عن طريق فهم وجود الأداة . إن الأداة تتجلّ لنا كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم .

ولكن الأداة ليست حاضرة في الأصل أمام الحياة العملية كما لو كانت مادة بسيطة للعالم ، أو كموجود غليظ ، يتخذ له شكلاً فيما بعد . كما أن الأداة ينبغي ألا تعدّ موجوداً

من حيث أننا مرميون هناك ، متورطين في هذا المحيط دون إرادتنا . وهذا الشعور هو ما يسميه هيدجر Geworfenheit ، أي الشعور بأننا مُلقى بنا ، مرميون هناك .

وهذا الشعور يتضمن أننا موجودون دائماً في العالم ، ومضطرون إلى أن نحسب حساب هذه الواقعة ، وتلك هي الوقائية Faktizität .

والشعور بالإلقاء أو الرمي هناك مصحوب بالشعور بأننا « متروكون » إلى مصيرنا بين الموجودات الذين يرغمونا ويضغظون علينا . وهذا الترك Ueberlassenheit لا ينفصل عن وجودنا وحالتنا الجوهرية .

نحن متروكون إذن لأنفسنا في هذا العالم . وهذه الواقعة صفة دائمة للموجود مرتبطة به . إنني متروك في الوجود . وبهذا يتجلى طابع الغرضية في موقعي في العالم : إنني عارض فيه .

وفي الموقف أنا لا أرى فقط أنني موجود ، بل وأناي يجب أن أوجد (« الوجود والزمان » ص ٤١) . إن عليّ أن أكون موجوداً ، وعليّ أن أحقق ذاتي ، وعليّ أن ألزم بوجودي ك مهمة لا أملك الإفلات منها . وعليّ أن أحقق ما لديّ من إمكانيات . ورغم شعوري بعجزتي ، فإن عليّ أن أصير ، أن أصير من أنا . إن وجودي أعطي لي كانه « وجوب وجود » Zu - sein .

على أن هذه المهمة ليست أمراً خارجاً عني عليّ بلوغه ، بل هي دائماً متحققة في كل مسلك ونشاط تؤديه الآنية .

٢ - والآنية تفهم العالم ، وتفهم وجودها في العالم . ويتم هذا الفهم بتوترها في نزوعها إلى تحقيق إمكانياتها . إن الآنية مستوفزة دائماً نحو المستقبل لتحقيق إمكانياتها ، هذا تفهم نفسها ، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق الممكنات ، والسعي إلى الكشف عنها . ولهذا يقول هيدجر إن الفهم Verstehen هو مشروع Ent - wurf . والشروع ينجم عن إمكان الوجود الذي ينكشف في المشروع . والآنية تستشعر - إن صحّ هذا التعبير (من الاسم : مشروع) - نفسها ، أي تدرك مشروعات نفسها وتسعى إلى تحقيقها .

ولهذا فإن الآنية تتعين أساساً بواسطة ما يمكن أن تصبح إليه . وتركيب المشروع ليس إلّا الطابع التوقعي لوجودها . وبعبارة أخرى ، الآنية تتجاوز نفسها باستمرار في مشروعات

ذاتي ، في نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى الغير .

ب (الوجود - في : إن وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص : الموقف ، الفهم ، السقوط . فلنتحدث عن كلّ منها :

١ - إن « الموقف Befindlichkeit هو الذي يكشف عن الحال الأساسية في الإنسان . إنه شعوره بأنه قائم هناك في العالم تجاه الغير . وهذا الموقف كشف وشعور عاطفي Gefühl معاً . إن الآنية تشعر آنذاك أنها موجودة ، وتشاهد وتحسّ بأنها كائنة . وفي الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط موجودات : أحياء وأشياء .

وفي « الموقف » ينكشف الموجود الشامل . إنه يكشف لي أنني كائن في موقف ، ذو فردية ، وأناي في مكان يلتقي فيه العالم : الآخرون وأنا . و « بالموقف » يحال الإنسان إلى الموجودات التي يمكن أن تؤثر فيه ، لأن انفتاح الموقف يجعل الانفتاح الوجودي على العالم ممكناً .

إن « الموقف » شبيه بالينبوع ، والأساس ، بالنسبة إلى مشاعرنا الخاصة . ومن خلال علاقتنا مع الموجود ، نحن نستشعر دائماً عاطفة ما ، حتى إن الوجود هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر » على نحو ما . وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود Bodennehmen (= تتخذ أساساً) .

لكن حضور العالم ، حضوره الشامل ، يفرض نفسه علينا بفضل بعض العواطف ، التي يمكن أن تسمّى « كونية » ، مثل الملل ، الملل الحقيقي « المنتشر كالضباب الصامت في مهاوي الآنية » (« ما الميتافيزيقا ؟ » ص ٢٨) ، الملل الجارف العميق الذي فيه كل شيء يُثقل علينا . وهذا الملل هو الذي يكشف لنا عن العالم . وكذلك السرور الذي يحده حضور كائن محبوب لدينا . وأهم من هذين الشعورين ، هناك : القلق Angst ، الذي به يزداد انفتاح الآنية على العالم .

إن الموقف يضع الإنسان أمام وجوده ، فيكشف له عن حال وجوده هناك . والإنسان موجود في العالم بسبب وجوده نفسه . إنه « الهناك » Da الذي يفتح على العالم .

ويشعر الإنسان أنه هناك ، دون أن يكون هو الذي قرر ذلك . فيدوله وجوده كما لو كان مُلقى به geworfen ، مرمياً هناك ، لا كنتيجة لفعل حرّ صدر عنه . ونحن لا نوجد إلّا

إمكانياتها . ولهذا فإنها تستبِق وجود ذاتها باستمرار .

وليس المقصود بالفهم المعنى العقلي فقط . فإن نفهم موقفنا في الوجود لا يعني فقط أن نحده ونشرحه أو نتأمله فحسب . بل ينطوي الفهم - عند هيدجر - على معنى عملي ، هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه . ومن يفهم شيئاً ما يملك إمكانات خاصة بهذا الشيء . فإن يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه . والفهم يُلْزِم الإنسان كله ، ويوجه الآنية في مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية .

والفهم إذن ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان ، إنه التعبير عن وجوده نفسه ، إنه تحديد انطولوجي وحال وجودية للآنية . والفهم يربط الآنية بالوجود ربطاً وثيقاً . ومعنى هذا أن الآنية ، هي الوجود الانساني .

وهنا يميّز هيدجر بين صريين من وجود الآنية ؛ الوجود الصحيح ، والوجود الزائف . وفي الحياة اليومية تعيش الآنية عامة على نحو زائف : إنها تتحصّن وراء الكلام Gerede ، وتتغذى بحبّ الاستطلاع ، وتمارس الاشتراك المعنوي Zweideutigkeit ، فترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها ، ويصير العالم صورة مشوهة للواقع . وبدلاً من الالتصاق بالعالم ، يقفز الفهم إلى ما وراء الموقف : ولخوفه من فهم العالم الذي أمامه وليشيع الطمأنينة في نفسه ، فإنه يخلق لنفسه عالماً جديداً .

كذلك يصيب الرُيف ميدان الالتقاء بالغير ، فلا يكون الغير هو الآخر الذي يؤلف جزءاً من همّي ، بل نسخة أخرى من ذاتي ، « أنا آخر » alter ego حضوره الأصيل يتحطم لصالح الامتثال المسوّي (بين الناس) . والموت يصبح مجرد فكرة تعني كل واحد ولا تعني أحداً في آن واحد : يموت المرء كما يتكلم .

وهذه الحياة الزائفة التي تجرّد الآنية من إمكانياتها تعبّر عن إمكانات أساسية للإنسان ، هي : السقوط Verfallen . وللسقوط طابعان : الحياة في المتوسط Durchschnittlichkeit والتسوية بين إمكانات الوجود Einebnung . هنا تدع الآنية نفسها تعيش في الزمان الذي يمضي ، بدلاً من أن تحمل ذاتها على عاتقها .

وهذا نوع من التلهية له دلالة الانطولوجية : إنه محاولة

للافلات من قبضة الوجود . إني أهرب من ذاتي لأنني أخاف من ذاتي ، من خطيئتي . وليس المقصود بهذه الخطيئة ما يعرف في الدين باسم الخطيئة الأولى ، بل المقصود هو اكتشافنا في ذاتنا ، فإن . إن الضمير يدعوني إلى ترك العالم المُطمئن الذي خلقته لنفسي ، ابتغاء العود إلى الحقيقة العارية . وهذه الدعوة تقلقني وتجعلني أشعر بأنني غريب عن نفسي ، عن ذاتي الحقيقية .

أما الوجود الصحيح فهو الاستجابة لنداء الضمير الذي يقول إني مذنب . يقول هيدجر : « إن الضمير ينتجلى كصيحةٍ للهم : والسائل هو الآنية ، التي تغلق من سقوطها ، وتغلق على إمكانيتها الأخص (وهي أن تشترع نفسها إلى الامام . . .) . والآنية مدعوة من التساؤل الوارد من السقوط في الناس » (« الوجود والزمان » ص ٢٧٧) . إن صيحة الهم ، وهي تنتزعني من أرض الموجود ، تكشف لي عن عدم تعين وجودي . ذلك أن الخوف يتعلق دائماً بموضوعات جزئية : فانا أخاف من شيء ما ، وعلى العكس من ذلك نجد أن القلق ليس له إطار محدّد لأنه لا يتعلق بشيء . إن القلق هو الشعور بما هو مائل هاهنا ، والتوقع لكون الحضور يقع وراء الموضوعات الحاضرة . فالخوف هو إذن خوف من الخوف الذي يهرب من القلق .

وليس المقصود بالصحيح أو الزائف حين يطلقان هنا على الوجود أيّ تقويم أخلاقي . إن للوجود الزائف لغته وقانونه الخاص : إنه ليس مجرد ظهور للوجود ، بل هو بُعد حقيقي للوجود . ولا يمكن تجاوزه أبداً بواسطة الوجود الصحيح . والإنسان مجباً دائماً في تقاطع الزائف مع الصحيح ، والهموم اليومية تخفي عنه همّه الأساسي ، ومشهد العالم يميل إلى جعله ينسى وجوده - في - العالم .

إن السبب في الزيف يرجع إلى كون العالم الحاضر في الآنية هو - الحياة اليومية - عالم « الناس » ، das Man أي أنه عالم من الكائنات غير المشخّصة ، تذوب فيه إمكانات الوجود الحقيقي ، وجود الذات المشخّصة الفردية أو الأنا . إن في « الناس » تنازل الآنية عن هويتها ، عن كونها وحيدة مفردة نسيج وحدها .

٣ - والضرب الثالث من اندراج الآنية في العالم يتحقق عن طريق القول (الكلام) بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ويقوم هذا الضرب في القدرة على صنع معانٍ Sinn ، وترتيب فكر .

الوجود، كما أن القاضي يقول القانون . واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر، بكلامه الحافل .

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية . إن هذا الكلام سقوط، وانحيار، بالمعنى الانطولوجي، لا بالمعنى النفسي، لهذا اللفظ. إن الآنية وقد أسلمت إلى العالم، تضع في الوجود - مع Mitsein . ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب الاختلاط بالموجودات، عندهم Sein - bei . وهذه العينية تجرّ بالضرورة إلى نوع من الاستبعاد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها .

والإنسان بسقوطه في العالم يتميز بملامح رئيسية هي : الإغراء، الطمأنينة الظاهرية، مغايرة الذات، والمؤخّل .

والإغراء أبرز هذه الملامح، لأن السقوط معناه أن يُغرى الإنسان بالوجود السهل، وجود الناس، ورفض الذات، والولوع بالثرثرة، والتطفل والاشتراك المعنوي (« الوجود والزمان »، ص ١٧٥) . وفي الثرثرة لا يتم المرء بالموضوع الذي يجري الكلام حوله، بل يتم بما يقوله الآخرون عن هذا الموضوع . والتطفل يرتبط بالكسل وانعدام الفعل . فحينما يكفّ المرء عن الفعل، يتجلى التأمل، ومعه التطفل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار من المعرفة . أما الاشتراك المعنوي (أي في المعاني) فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين . لقد وضعنا أنفسنا، لأتجاه الأشياء، بل تجاه بعضنا البعض، هنالك لا نستطيع أن نتميّز ما نرؤي على الوجه الصحيح وما لم ير كذلك .

أما الخاصية الثانية للسقوط وهي الطمأنينة Beruhigung فتنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين، فأشاع ذلك الطمأنينة في نفوسنا، لكنها طمأنينة ظاهرية فحسب، ولا تُرضي ولا تُقنع .

والخاصية الثالثة هي مغايرة الذات، الناجمة عن توافقها مع العالم . إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير، وبذلك فقدت إمكانياتها الصحيحة . لقد تخلّت عن شخصيتها الحقيقية .

والخاصية الرابعة والأخيرة للسقوط هي : المؤخّل، أي الانغراس في وحل الآخرين .

ومع ذلك فإننا في الوجود الساقط لا نقلت من

والمعنى هو كل ما يتحدد في الفهم، إنه مضمونه المنظم . وليس للكون معنى إلا بسبب وجود الآنية . لكن المعنى ليس معنى عقلياً فقط، إنه ليس كلياً مستخلصاً (مجرداً) من حادث، ينطبق على عامة الحوادث التي من نفس النوع . إنما هو ما يقوم فيه الفهم . إنه يعني بُعد المشروع الانساني، وزاوية النظر التي منها يتجلى الشيء وابتداءً منها يمكن أن يفهم في إمكانياته، التي هي أيضاً إمكانياتنا نحن . وهكذا تتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لامكانياتنا . إن الأشياء، من حيث ذاتها، لا تخلو من المعنى sinnlos، ولكنها بلا معنى unsinnig (« الوجود والزمان » ص ١٥٢) . والمعنى يكشف في - ومن أجل - آنية عينية محددة، وينشأ عن الموقف الدقيق لمشروع في داخل مجموع حقائق واقعية أنا مرتبط بها بواسطة الاهتمام . ففهم معنى بيت ما، هو رؤيته وفقاً لكونه يفيد في شيء ما، أعني وفقاً لكونه أداة Zeug هي السكّنى فيه .

والمعنى هو الذي يؤسس اللغة (« الوجود والزمان » ص ١٨٧) أو القول الذي هو تحديد عيني للكلام وبه يُعبّر عادة . وبدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه، ذلك أن اللغة هي التي تستدعيها وتعطينا القدرة على استدعائها . وبهذا المعنى فإن اللغة هي التي تفتح لنا العالم، لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود متفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود . وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في « معبد اللغة » . وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً يعبر عن نفسه . إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه .

والحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير . وبالحوار نكون واحداً، مترابطين في تركيباتنا الأساسية . أنا ما أقول ؛ ونحن معاً ما تعبر عنه كلماتنا . والآنية هي بالضرورة حوار، لأن وجودها دياكتيكي، متعلق دائماً بالآخرين الذين يكوّنون معاً عالم الآنية (« الوجود والزمان » ص ١٧٠) إن الحوار يريد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض .

واللغة هي التي تؤسس كل ما هو كائن، من حيث هو كائن . أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً، يفتحنا على المعقولة الصحيحة . إذن اللغة تقول

أي أنه خارج ذاته باستمرار ، بأن يتجاوز الماضي نفسه ليصبح حاضراً ، ويتجاوز الحاضر نفسه ليصبح مستقبلاً ، وهكذا .

لكن لحظات الزمانية تكوّن - مع ذلك - وحدة لا تنقسم عراها ، ولهذا تستطيع الآنية أن تفهمها .

ولقد كان « الحاضر » هو أوفر هذه اللحظات الثلاث عناية به لدى الفلاسفة . لقد رفعه البعض إلى درجة السرمدية ، لأن السرمدية حضور دائم ، فجعلوا الماضي والمستقبل في المقام الثاني . وهذا حرّموا الزمان من بُعدين من أبعاده ، مع أنه لا يوجد إلا بالثلاثة معاً .

ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل ، وأنه سبق للخطتين الآخرين : الماضي والحاضر . والمستقبل يقوم في قدرة الآنية على التوجه نحو إمكانياتها ، ويتولد بفعل الشرع (أي تكوين مشروعات والسعي إلى تحقيقها) . والآنية نفسها حاملة للمستقبل . إنها مستقبل في وجودها لأنها بتركيبها قادرة على الذهاب أو التوجه نحو ما هو آت . والفهم يقوم على أساس المستقبل ، وبه تنزمن الآنية كمستقبل .

ويكون المستقبل صحيحاً حين تتوجه الآنية إلى امكانياتها القصوى ، التي هي موتها الفردي . ولا يقصد بالمستقبل هنا لحظة ليست بعداً واقعة ، بل العملية التي بها الآنية تصل إلى ذاتها في داخل قدرتها الأصح .

ولما كان اليقين بالموت هو أعلى مراتب اليقين ، وكان يحدث في المستقبل ، فمن الطبيعي أن تتسلسل لحظات الزمان ابتداءً من المستقبل ، على الأقل حين يتعلق الأمر بالصورة الأصلية والصحيحة للزمان .

بيد أن الآنية لا يمكن أن تنطلق نحو الموت إلا إذا كانت موجودة من قبل . ولكي تحقق وجودها الأنسب ، فعليها أن تتقبل - إلى جانب موتها - كونها مقدوفة هناك ، أعني موجودة بالفعل . وهكذا يرتبط المستقبل بالماضي ارتباطاً لا انفصام له . إن الوجود الصحيح يسبق موته ، ويولد إسلامه للعالم .

والماضي يناظر الموقف ، وبه تنزمن الآنية بوصفها قد كانت . وفي الوجود الصحيح بخاصة ، تكون الآنية هي ماضيها وفقاً لكونها تتلقّت نحو حالتها الأصلية في كونها ملقى بها هناك ، ومُسَلّمة لمصير يتضمن قبولها أنها مستمرة في كونها

الوجود . ذلك أن السقوط Verfallen هو نفسه وجود الآنية . إن الآنية بسقوطها تؤدي حركة تحري في داخل ذاتها : وهذه الحركة موجودة existential .

ولا آنية تبدأ بالوجود الصحيح . بل الإنسان ، أولاً وبالعادة ، مُسَلَّم إلى العالم وإلى اغرائاته وغواياته . إنه منذ البداية ساقط . وابتداءً من هذه الحالة يجب على الآنية أن تغزو وجودها الخاص بها . إن الإنسان لا يصير ذاته حقاً ، إلا إذا تجاوز الوجود اللاشخصي الذي يتبدى دائماً أمامه كإمكان يُغويه .

الهمّ والزمانية :

والعناصر الثلاثة المكوّنة للآنية يوحد بينها الهم . والآنية ، من حيث هي هم ، تعرّف هكذا : «إنها الوجود المستقبلي الملقى به والمتروك في عالم ضاع فيه » (الوجود والزمان) من ١٩٢) والوجود المستقبلي Das-sich-vorweg sein هو الذي في سبق على نفسه ، وكل وجود هو في سبق على نفسه لأن فيه إمكانيات لم تتحقق بعد . وهذا الوجود المستقبلي يتعلق بالفهم . أما الوجود - من قبل - في - العالم Das-sich-vorweg-schon-sein فيتعلق بالموقف ، وبالوقائعية .

والهمّ هو الذي يربط الآنية بالعالم وبالأخرين . والهم هو وجود الإنسان ، والعالم يولد ، بالنسبة إليه ، وهو متوقف على الهم . فواء كانت تعرف ، أو تحب ، أو تفعل ، فإن الهمّ هو البداء لكل شيء .

ولما كان الهمّ يعبر عن الجذر النهائي للشخصية الإنسانية ، فإنه يشمل كل أوجه الشخصية . فهو لا يتعلق بالجانب العملي فحسب ، بل أيضاً بالجانب النظري ، لأن كليهما من إمكانيات وجودها .

لكن الهمّ إنما يقوم على أساس معنى آخر مهم جداً للوجود هو « الزمانية » Zeitlichkeit ذلك أن الآنية وجود متزمن بزمان ؛ بل هي عملية تزمن Zeitigung ، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل ، وماضي ، وحاضر . والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث ، التي تؤلف أفق الآنية . ويناطر كل لحظة منها عنصر من عناصر الهم .

والزمانية هي صورة التخراج المحض . وأوجهها خارجية بعضها عن بعض ، ويستبعد كل واحد منها الآخر . ذلك أن الزمان هو ما ليس إياه ، إنه يتخارج s'exteriorise ،

يكون حقاً معناه أن يتطابق مع الواقع ، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل . وهذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية والتقويمية والعملية .

لكن هناك سؤالاً أساسياً يفغله هذا التصور : ما الذي يمكن من التقاء الشيء مع العقل ؟ إذا كانت الحقيقة تقوم في التناظر بين التصور العقلي والشيء المعقول ، فلا مناص من التساؤل أولاً عن معنى هذا التناظر .

إن النظرة إلى الشيء تحول ظهور الشيء إلى مجرد مظهر . والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملحظة . لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصلية للظهور . كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضع منه يمكن إضاءتها به . أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه ، أن يفتح على شيء آخر غيره . وفي داخل هذه الفتحة الانطولوجية تكون كل نظرة ممكنة . إن الفتحة هي الوسط الذي منه ينبثق الشيء .

وليست نظرتنا هي التي تقيس الشيء ، بل أفق الشيء هو الذي يقيس نظرتنا . ذلك أن الواقع يتجل ملتبساً بالمعاني التي لا يدرك منها العقل إلا الهيكل العظمي Gestell . والأرضية التي عليها ينكشف الشيء هي أولاً الوجود - في - العالم ، وكذلك عالم الوجود . فالحقيقة لا تقوم إذن في حالة العقل إلى الواقع ، بل في حالة العقل والواقع إلى الأفق الانطولوجي الذي يضيئها . إنها لا تقوم في المقياس الذي ينظم تطابق النظرة ، بل في الفتحة التي تكيف وتقوم شرطاً لكل أخذ لقياس . وبالجمل ، الحقيقة هي كشف الحجاب αληθεια ، الذي يخرج الوجود من النسيان

إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء بقطة فكرنا ليفهم الوجود .

لا أحد يملك الحقيقة . لكننا نحن في الحقيقة ونسبر على ضوءها .

والحرية هي القدرة التي بفضلها نفتح على الأشياء بكشفنا للوجود . والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود .

« والحرية تنصب من الماهية الأصلية للحقيقة ، ومن علاقة السّر في الخطأ » (« ماهية الحقيقة » ص ٩٩) .

هذا الماضي . فالآنية تتجلى على أنها الوجود الذي قد كان ، وهي قادرة على أن تكون ماضيها مثلما كان ، أي في السقوط .

أما الحاضر فتعين بالهدف من الفعل . إنه لحظة الانشغال . لكن الانشغال النشط ليس ممكناً إلا إذا استحضرت لنفسي مجموعاً يقوم نشاطي بالعمل فيه . ولهذا ينبغي عليّ أن أرى مستقبلي في ماضي ، وبهذا أحسب حساب الحاضر وفقاً لمختلف أحوال التزمّن .

وينظر الحاضر : السقوط ، حين يكون الوجود زائفاً . أما حضور الوجود الصحيح فهو الوجود - في موقف ، إنه موقف من يدرك المهام الملقاة على عاتقه ويؤديها بنزاهة .

والآنية تتزمن بنفسها وبذاتها كمسرحية يمثلها الزمان ، لا كمسرحية تجري في الزمان . وتركيبها يتألف من هذا الزمان . والزمان ليس موجوداً من الموجودات ، بل هو تعبير عن واقعة الوجود ، وهو واقعة تحقق الوجود . أن يوجد هو أن يتزمن sich zeitigen .

ولما كانت الآنية بطبيعتها متزمنة ، فهي في جوهرها تاريخية . والانسان وحده هو ذو تاريخ ، أما الطبيعة فليست ذات تاريخ . إن الآنية هي تاريخ . والتاريخ يتأسس وترسم معالته على أساس العلاقة مع الموجودات في شمولها .

ويفرق هيدجر بين الواقع التاريخي Geschichte ، وبين العلم بهذا الواقع التاريخي وهو علم التاريخ Historie . ويمكن أن نسمي الأول باسم « التاريخ » (بدون همزة) ، والثاني باسم « التأريخ » (مع الهمزة) .

وبين الوجود والزمان علاقة وثيقة ، إذ ينبغي النظر إلى الوجود من أفق الزمان .

الحقيقة :

الحرية هي ماهية الحقيقة . ولا يقصد من هذا جعل الحقيقة خاضعة للهوى أو لإرادة الاختيار . ذلك أن الحرية ليست ملكة خاصة ، بل هي قدرة الانسان على الانفتاح على العالم وسؤال الوجود .

لقد كانت النظرة الغالبة عند الفلاسفة إلى الحقيقة هي أنها التطابق بين القول وبين الشيء ، وهذا التطابق يقوم في التناظر بين الشيء وماهيته . ومن هنا كان يقرر : أن

و «الأعل» و «المقدس» هما في نظر الشاعر أمر واحد : إنها السجوة die Heitere. والسجوة يبقى بوصفه ينبوعاً لكل ما هو سارٌ ، «أشدّ الأمور سروراً» ؛ وفي هذا يحدث الانصاح الأصفى « «العودة» في «اقتربات من هيدلرلن» ص ٢٣). ويقدم هيدجر نموذجاً فريداً لمعنى المقدس في الشعر ، قصيدة هيدلرلن بعنوان : « كما في يوم العيد » فيقول إنها ليست انشودة شيء ، ولا انشودة للشعراء ، بل هي «أنشودة المقدس» . والكلام هو محي للمقدس . وشعر هيدلرلن هو من إملاء المقدس .

ومهمة الشاعر هي « تأسيس الوجود بواسطة القول » (« هيدلرلن ... » ص ٥٢). و«هيدلرلن يبدأ بتعيين زمانٍ جديد . إنه زمان الآلهة الداهيين وزمان الإله القادم» . إنه زمان اليأس ، لأن هذا الزمان « يتسم بنقص مزدوج وسلب مزدوج : « ما لم يُعَدَّ بعدُ » للآلهة الداهيين و « ما ليس » للإله القادم .

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول ، فإنه يعبر عن عصره تاريخياً . وتبعاً لهذا يعبر ، بطريقة بسيطة ، مباشرة ، عن روح الشعب بوصفه كلاً بسيطاً ، وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته . إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب ، إن لم نقل إنه مُرْشده .

والقول الشعري لغة أولية ، أصيلة Ursprache ، هي لغة الأصول . ولغة الأصول هذه هي التي تؤسس قرارات الشعب التاريخي (ذي التاريخ) . يقول هيدجر : « إن القول الشعري ليس إلّا تفسيراً لصوت الشعب Stimm des Volkes (« هيدلرلن ... » ص ٥٨) .

« وإذا كان العيد هو الأصل الجوهرى لتاريخ الإنسانية ، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد ، فإن الشاعر يصير مؤسس تاريخ للإنسانية . . إنه يهيىء ما هو شعري ، أي الأساس الذي تقيم عليه الإنسانية مقامها ، بالقدر الذي « يكون لها به تاريخ . وعيد الخطيئة هو الميلاد المحض للتاريخ ، أعني هاهنا تاريخ الألمان » (« ذكرى » ، في « اقتربات من هيدلرلن » ص ١٣٦) .

ويؤوّل هيدجر قصيدة هيدلرلن المشهورة : « خبز وخر » (راجع ترجمتنا لهذه القصيدة في كتابنا : « في الشعر الأوروبي المعاصر » ، القاهرة سنة ١٩٦٥) تأويلاً انطولوجياً لا هوبياً . يقول هيدلرلن في هذه القصيدة :

وهيدجر يشير إلى أن الوقوع في الخطأ ضروري ، لكن في الإنسان القدرة على عدم الانهيار أمام الخطأ . فنحن في ترجّح مستمر بين السرّ وبين التهديد بالضلال .

ماهية الشعر :

اهتم هيدجر بالبحث في ماهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة . وأثر الشعراء عنده هو هيدلرلن . وقد خصّه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان : « هيدلرلن وماهية الشعر » (سنة ١٩٣٦) . وتلاه ببحث بعنوان : « كما في يوم العيد » (سنة ١٩٤١) ؛ ثم « ذكرى ، غُودَة » (سنة ١٩٤٣) ؛ ثم : « لم الشعراء ؟ » (سنة ١٩٤٦) ؛ ثم « جورج تراكل » (سنة ١٩٥٣) ؛ ثم « الإنسان يسكن كشاعر ... » (سنة ١٩٥٤) ؛ ثم « هيبيل ، صديق البيت » (سنة ١٩٥٧) ؛ ثم « في الطريق إلى اللغة » (سنة ١٩٥٩) ؛ ثم « ساء هيدلرلن وأرضه » (سنة ١٩٦٠) .

وهيدجر يرى أنه إذا كان الفكر والشعر من أصل واحد ، فإن ثم مسافة كبيرة بينهما مع ذلك . « إن المفكر يقول الوجود ، أما الشاعر فيسمي المقدس ... ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الفلسفة والشعر . لكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذين يسكنان قريباً كل واحد منهما من الآخر على أبعد الجبال بعضها عن بعض » (« ما الميتافيزيقا » ، ضميمه ، سنة ١٩٤٣) .

ويبحثه الأول عن هيدلرلن « « هيدلرلن وماهية الشعر ») يتجلى كشرح لخمس عبارات من شعر هيدلرلن ، لكنه يخلص من هذا الشرح إلى بيان ماهية الشعر بعامه . لماذا اختار هيدلرلن بالذات ؟ « لأنه ، بالنسبة إلينا ، وبمعنى ممتاز ، شاعر الشاعر » (« هيدلرلن وماهية الشعر » ص ٤٣) .

إن في الشعر يتجلى وجود اللغة . واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الاتصال ، وإنما هي أساساً « ما يضمن إمكان الوجود في وسط افتتاح الموجود » (« هيدلرلن ... » ص ٤٨) .

إن ما يقوله الشاعر هو « المقدس » ، وما يسمعه في كلامه هو المقدس . « والسجوة die Heitere يمسك بكل الأشياء في كل ما هو بريء من الاضطراب وسليم . إن السجوة يتخلص في الأصل ، إنه ما يتخلص ؛ إنه المقدس .

« لما أشاح الأب بوجهه عن الناس
وبدأ حداد صادق يغزو الأرض »

وتأويل هذا أن إشاحة الله الأب بوجهه عن الناس قد أوجد المناسبة على الأرض : فمتننذ عانى الانسان - وقد حُرِمَ من الصُّور المُطْمَئِنَّة للمطلق - في الوحدة الخلو من الله Gottes Fehl . ونحت أقدام الانسان انفتح الطريق الخالي ، طريق الزمان . ويفسّر هيدجر هذا المعنى وجودياً بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه عن الناس الفانين . فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود ، وأن يكون صورة عنه . فلم يبق للإنسان إلا أن ينصرف عن الاشكال التقليدية للمطلق . وصار بين الوجود الذي انسحب إلى سرّه وبين الآتية المُسَلَّمة لوحدها ، منطقة لا محدودة من العدم . وفي قلب هذا الاختلاف المُعْجَم يجري التاريخ الانساني ، وزمان القلق والهَم .

والإشاحة « التي يتحدث عنها هيدلرلن تؤدي إلى مشاهدة موت صورة الإله الأب » الذي يعطف وجه الحنان على الانسانية . إن الله ترك الأرض ، والأرض في حداد على الله . لكن ، ألا يكون هذا الغياب - غياب الله عن الأرض - هو النحو الصحيح لحضور الله الحق ؟ .

الله والوجود

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة الله عند هيدجر .

إن علينا - هكذا يقول هيدجر - أن نفكر في الله ابتداءً من الوجود . إن الوجود ليس هو الله ، لأنه إذا كان الله هو من يقدر وحده على أن يكشف عن نفسه ، أي العالي أو الغير - الكلي ، فإن الوجود هو ما به يكشف الوجود عن نفسه . والعبارة : « الله هو وجوده » ، لو أخذت بحروفها ، لما دلّت على شيء . إنها تعني القول باهوية بين التجربة الفلسفية لاكتشاف الوجود وبين التجربة اللاهوتية لاكتشاف الله (بالوحي) . والمؤمن يستجوبه كلام الله ، أما فكر الفيلسوف فيطالب به الوجود . ولهذا فإن إله الإيمان ليست له حاجة إلى توسط الاختلاف الانطولوجي كيما يتجلى ويظهر .

كذلك لا يمكن الوجود أن يكون هو الله لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية ، بل هو معنى التاريخ . وفكرة رمان مثبّه بحالة انكشاف الوجود تضاد فكرة مطلق يوجد وجوداً سرمدياً .

وسبب ثالث يدعونا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية : الله = الوجود . وهذا السبب مستمد من تركيب الوجود نفسه ، وهو أن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً . إن الوجود - عند هيدجر - انفتاح محض ، وعلاقة محضة : فخارج علاقته بالإنسان ، فإنه لا شيء .

ولا تستطيع اللغة التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود الله وعمن هو الله . لكنها تستطيع مع ذلك أن تعبر عما ليس هو الله ، أي أن تعبر عنه بالسلب . إن الله ليس هو الموجود الأعلى ، أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات . إن مثل هذا الإله المثبّه بالعلة الأولى مجانس للموجودات التي يخلقها : « وإلى هذا الإله لا يستطيع الانسان أن يوجه الصلوات والأدعية ، ولا أن يقدم الذبائح . أمام علة ذاته (= الله) لا يستطيع الإنسان أن يركع خوفاً ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يعزف موسيقى ويرقص » (« الهوية والاختلاف » ، ص ٧٠) . واللاهوت بدفاعه عن الله العلة ، قد أسهم في مجيء إله الفلاسفة . والمطلق الحاكم الخالق مسح آثار الوجود ، والوجود لا يتصور من حيث الفاعلية ، بل من حيث الحضور والمحانية . والتحرر من صورة إله الفلسفة ابتغاء الاقتراب من الله الحقيقي بمساءلة الوجود - تلك هي مهمة الفكر ، وربما أيضاً مهمة اللاهوت .

وأشد خطراً من تصور الله على أنه الموجود المطلق - تصوره على أنه القيمة . وهذا التصور قد ساد الفلسفة الغربية من عهد أفلاطون ، الذي جعل صورة الخير في قمة عالم الصور ، إلى نيتشه ، فكان هناك تحالف بين الخير الأفلاطوني وإله المسيحيين . إن نيتشه حين هاجم الله إنما هاجم في الواقع - بحسب رأي هيدجر - الله الأخلاقي الذي تصوره المسيحية ، أي الله الذي تصوّر على أنه قيمة . والله المتصور أنه قيمة - مهما تكن أعظم القيم - ليس إنفاً . « إذن الله لم يمت ، إن ألوهيته تحيا . إنها أقرب إلى الفكر منها إلى الإيمان ، إذا كانت الألوهية ، فيها يتعلق بمآهيتها ، تتلقى أصلها من حقيقة الوجود » .

إن الله إذا تصوّر على أنه قيمة ، يفقد سرّه ومعناه . وإله الوجود ليس شخصاً . إن الفكر حين ينعت الله بهذا النعت ، يطبق على الله مقولة موجودة واردة في الانثروبولوجيا الفلسفية .

- Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1951.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Der Feldweg, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1953.
- Was heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 1954.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- Was ist das- die Philosophie? Pfullingen, G. Neske, 1956.
- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959.
- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Nietzsche, 2 bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
- Kants These über das Sein, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, dans Kierkegaard vivant, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164- 204.
- Wegmarken, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.
- Die Physis bei Aristoteles, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

مراجع

- V. Biemel: Le concept de monde chez Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts- Vrin, 1950.
- A. CHAPPELLE: L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1962.
- M. CORVEZ: La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., «Initiation philosophique», 1961.
- O. LAFFOUCRIERE: Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

والخلاصة إذن هي أن الله ليس موجوداً من الموجودات ، ولا علّة (أولى) ، ولا شخصاً . إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات ، لأن هذا من شأنه اخفاء ماهية الإلهية حقاً . « رفض نسبة الوجود إلى الآلهة (وهيدجر يستعمل المفرد : الله ، كما يستعمل الجمع : الآلهة ، دون تمييز) معناه أولاً فقط أن الوجود لا يقوم « فوق » الآلهة ، وأن الآلهة ليسوا « فوق » الوجود . ومع ذلك فإن الآلهة في حاجة إلى الوجود ، كما هم في حاجة إلى خيرهم الذي فيه سيجدون ثباتهم . إن الآلهة في حاجة إلى الوجود من أجل أن ينتسبوا إلى أنفسهم بفضل هذا الوجود ، الذي لا ينتسب إليهم . إن الوجود هو ما يحتاج إليه الآلهة ، وهو ما يكون ، وضرورة الوجود تسمي وجودها الماهية ، وهذا ضروري للآلهة ، لأنه لا يمكن أبداً أن يكون معلولاً مشروطاً . وكون الآلهة في حاجة إلى الوجود يدفعها هي نفسها نحو الهاوية (الحرية) ويعبر عن رفض كل تبرير وكل برهان » .

مؤلفاته

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, J. A. Barth, 1914.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.
- Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, 1941 (5^e éd.), 1953 (7^e éd.).
- Vom Wesen des Grundes, in Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1928, Bd. IX, 71- 100.
- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929.
- Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1929.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W. G. Korn, 1933.
- Platonslehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1947, 1954.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1943, 1949, 1954.
- Über den Humanismus, Berne, A. Franke, 1946.

وخصوصاً بآرائه في المسيحية ، فدفعه ذلك إلى دراسة الفلسفة . وسافر في سنة ١٨٦٨ - ١٨٦٩ إلى باريس حيث اهتم بدراسة المذهب الوضعي في فرنسا . وتوفي في سنة ١٩٣١ .

ولانتاج هيدنج غزير ومتنوع :

فله في علم النفس كتاب اشتهر متناً في هذا العلم ، وعنوانه : « موجز في علم النفس على أساس تجريبي » (كوينهاجن سنة ١٨٨١) ، ويمثل علم النفس التقليدي الذي بمقتضاه تنقسم النفس إلى ثلاث ملكات : الإدراك ، الشعور ، الإرادة . لكنه يؤكد خصوصاً دور الإرادة بمعناها الواسع الذي يشمل : النزوع ، الامتناع ، السعي ، الحاجة ، الطلب ، الشهوة . وينظر إلى الإرادة على أنها لها الأولوية ، وأن المعرفة ترشد الإرادة ، أما الشعور فهو علامة الحاجة أو الشهوة وهما أيضاً عناصر في الإرادة .

وفي الأخلاق له كتاب : « الأخلاق : عرض للمبادئ الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال الرئيسية في الحياة » (كوينهاجن سنة ١٨٨٧) . وفيه دعا إلى أخلاق رفاحية ، متأثرة بمذهب المنفعة عند مل . إذ رأى أن القيمة الأساسية هي أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس . وفي حالة التنازع بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يأخذ هيدنج جانب الأخلاق الفردية . والأساس النفسي للأخلاق في نظره هو التعاطف النزيه عن الأغراض .

وربما كان أشهر كتبه هو كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة : من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر » (في مجلدين ، كوينهاجن سنة ١٨٩٤ - ١٨٩٥) ، ولا يزال مفيداً حتى اليوم .

وفي الدين له كتاب : « فلسفة الدين » (كوينهاجن ، سنة ١٩٠١) ، وفيه يتناول التجربة الدينية من وجهة نظر نظرية المعرفة ، وعلم النفس ، والأخلاق . وفيه يذهب إلى أن الأساس في كل الأديان هو الرغبة في الإيمان بوجود قيم ، وأن الأديان المختلفة تتحدد بأنواع القيم التي يؤكدونها كل دين . أما هيدنج نفسه فكان في الدين لا أدرياً agnostic ، أي لا يقرر شيئاً على سبيل اليقين فيما يتصل بكل العقائد الدينية .

- R. GUILEAD: Etre et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1965.

- N. KANTHACK: Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, de Gruyter, 1959.

- K. LOEWITH: Heidegger Denker in dürrer Zeit, Göttingen, Vandenhoeck et Rupprecht, 1960.

- O. POEGGELER: La pensée de M. Heidegger, trad. par Simon, Paris, Aubier- Montaigne, «Présence et pensée», 1967.

- W. J. RICHARDSON: Heidegger: Through Phenomenology to thought, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

- B. RIOUX: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint- Thomas d'Aquin, Montréal- Paris, P.U.F., 1963.

- P. TROTIGNON: Heidegger, Paris, P.U.F., «Les philosophes», 1965.

- A. DE WAELEHENS: La philosophie de M. Heidegger, Louvain, 3^e éd., 1948. Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A propos de Holzwege, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1953. Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 1955 (4^e éd.). «Heidegger», dans Les Philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336- 343.

- J. WAHL: La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.

هيدنج

Harald Höffding

مؤرخ فلسفة دانيمركي .

ولد في كوينهاجن في سنة ١٨٤٣ ، وفيها عاش طوال حياته . وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة كوينهاجن من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩١٥ ، وكان قد حصل على إجازته العلمية في اللاهوت سنة ١٨٦٥ لكنه رفض الانخراط في سلك الكهنوت . ذلك أنه تأثر بمؤلفات مواطنه سيرن كيركجور ،

- «الشعور بالشخصية والشيء في ذاته عند كنت» (سنة ١٩٢٤)
- «الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس» (سنة ١٩٢٦)
- «الميتافيزيقا في العصر الحديث» (سنة ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ط ٢ سنة ١٩٦٧)
- «مكاسب المثالية الألمانية» (سنة ١٩٣٤)
- «القوة والروح في فلسفة التاريخ عند نيتشه» (سنة ١٩٣٨)
- «فكرة نيتشه عن التاريخ» (سنة ١٩٣٨)
- «فلسفة التاريخ» (سنة ١٩٤٨).
- «المقترضات والدوافع الميتافيزيقية في «لا أخلاقية» نيتشه» (سنة ١٩٥٥)
- «دراسة في فلسفة امانويل كنت» (سنة ١٩٥٦)
- «دراسات في تاريخ الفلسفة» (سنة ١٩٦١)
- «الذرة، النفس، الأحاد: الأصول التاريخية لنقيضة التقسيم عند كنت» (سنة ١٩٦١)
- «فلكيات ولاهوتيات في فهم العالم عند كنت» (سنة ١٩٦٣)
- «الدialektik المتعالي: شرح على نقد العقل المحض» (سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٩).

هيوم (ديفد)

David Hume

فيلسوف ومؤرخ انجليزي.

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١ في مدينة أدنبره (اسكتلنده بشمالى بريطانيا) حيث كان أبوه يعمل محامياً. وتوفي هذا الأب في سنة ١٧١٤ أي بعد ثلاث سنوات من ميلاد ديفد هيوم، فانتقلت أمه للإقامة هي وأولادها الثلاثة: جون، وكاترين، وديفد - في ضيعة تملكها الأسرة في قرية ناينولز Ninewells في اقليم Berwickshire وهو اقليم رائع الجمال فيه الصخور والغابات، والينابيع البديعة.

وتولى تربيته الأولى عمه جورج، وكان راعي كنيسة في قرية مجاورة تدعى Chirnside. وكان هذا القسيس متشدداً في الدين والأخلاق، وكثيراً ما كان في مواعظه يشهر بالفتيات اللواتي يكشف انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا ممينة.

وله في نظرية المعرفة كتاب: «الفكر الانساني: أشكاله ومشاكله» (كوبنهاجن، سنة ١٩١٠) وفيه يؤكد الجانب النفساني في المعرفة أكثر من الجانب المنطقي، ويتأثر في نظريته في المعرفة بهيوم وكنت، وذلك بقوله إن أشكال المعرفة الانسانية ومبادئها خاصة بالكائنات الانسانية، ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً. ومن ثم ينتهي إلى التوفيق بين التجريبية وبين نقدية كنت.

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. TV Leipzig, 1923.

- Kall Sandelin, ed: Harald Höffding in Memoriam. Copenhagen, 1932

وفيه ثبت وإف بمؤلفاته ومقالات كتبت عنه.

هيمزوت

Heinz Heimsoeth

مؤرخ فلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في سنة ١٩٧٥.

درّس في جامعات هيدلبرج وبرلين وماربورج وباريس ومينش (ميونخ)، وعيّن مدرّساً حراً في جامعة ماربوج في سنة ١٩١٣، ثم أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٢ بنفس الجامعة، ثم أستاذاً ذا كرسي في سنة ١٩٢٣ في جامعة كينجزبرج، وفي سنة ١٩٣١ في جامعة كيلن وفيها أنهى حياته التعليمية.

تأثر خصوصاً بنقولاوي هرمن. وله مؤلفات عديدة جداً، نذكر منها:

- «منهج المعرفة عند ديكارت وليبتس» (١٩١٢ - ١٩١٤).

- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية ونهاية العصر الوسيط» (سنة ١٩٢١ ط ٥ سنة ١٩٦٥)!

وهو أشهر كتبه وترجم إلى عدة لغات.

- «فشته» (سنة ١٩٢٣)

تلاميذه آنذاك آدم اسمث - الاقتصادي والأخلاقي الكبير - فتعرف إليه هيوم وصاروا منذ ذلك الوقت صديقين حميمين. كذلك وجد له هنتشون ناشراً ينشر الكتابين الثالث والرابع من «بحث في الطبيعة الانسانية» (ولم يكن قد نشر في المرة الأولى إلا الكتابين الأول والثاني منه) بيد أن هذا القسم الثاني لم يكن أوفر حظاً في النجاح من القسم الأول. وقد عزا هيوم في «ترجمته لنفسه» السّر في هذا الاخفاق الى طريقة العرض الجافة الثقيلة، لا إلى مادة الكتاب كما قال *more from the manner than the matter*. هنالك قرر أن يعنى بالعرض وحسن الأسلوب ووضوحه، فأخذ يكتب مقالات قصيرة واضحة لماعة، ونشرها في مجلد واحد سنة ١٧٤١ في ادنبره تحت عنوان: «مقالات أخلاقية وسياسية». ونجح الكتاب لدى القراء، مما دعا هيوم إلى الثقة بنفسه، فتقدم بطلب لشغل منصب استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو. لكن اعترض على ترشيحه المتدينون من المسيحيين، فلم يعين.

وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير Saint-Clair وكان من أقاربه الأبعد. وصحبه في مهمة دبلوماسية إلى فينّا وتورينو (إيطاليا). وفي أثناء هذه الرحلة طبع لهيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الانساني» (وقد عدل هذا العنوان فيما بعد إلى: «الفحص عن العقل الانساني»). وفيه أعاد عرض مادة الكتابين الأول والثاني من «بحث في الطبيعة الانسانية» لكن بأسلوب واضح لامع وعرض مشوّق. وفي هذه المرة نشر الفصل الخاص بالمعجزات والفصل الخاص بالنعانية الجزئية وهما الفصلان اللذان تحرّز من نشرهما في الطبعة الأولى لكتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» (لندن سنة ١٨٣٧). وصدرت هذه النشرة الجديدة الكاملة في سنة ١٧٤٨.

ولما عاد من رحلته هذه نشر الكتاب الثالث في صورة جديدة مشوّقة ومعه «الفحص عن مبادئ الأخلاق»، وصدرت النشرة في سنة ١٧٥١: وكان لهاتين النشرتين أثر بالغ في ارتفاع شهرة هيوم. فدخل في مراسلات مع مونتسكيو بمناسبة كتابه الأخير: «روح القوانين».

وتقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو، فأخفق في الظفر به هذه المرة أيضاً. لكنه عين محافظاً لكتبة «كلية المحامين» (كلية الحقوق) في جامعة أدنبره ١٧٥٢. وفي هذه الكتبة وجد كل المراجع والوثائق التي يحتاج إليها في كتابة «تاريخ انجلترا» الذي عمل

ويلوح أن هذا التشدد الديني قد ولّد في نفس هيوم كراهية المسيحية.

وفي سن الحادية عشرة (سنة ١٧٢٢) التحق ديفد هيوم بالمدرسة الثانوية في ادنبره، وهي مدرسة ممتازة ستتحول فيما بعد إلى جامعة، هي جامعة أدنبره الشهيرة حتى اليوم. فحضر دروس «الفلسفة الطبيعية» أي علم الفزياء، التي كان يلقيها Robert Stewart وكان من أنصار اسحق نيوتن Newton الفزيائي العظيم، بعد أن كان قبل ذلك من أتباع ديكارت في الفزياء. لكن تكوينه الأساسي في تلك المدرسة (أو الكلية College) كان ادبياً كلاسيكياً لاتينياً. وأعجب الشاب الطلعة ديفد هيوم بمؤلفات شيشرون وشعر فرجيل. ومن بين مؤلفات أولها أثر فيه خصوصاً كتاب «في طبيعة الآلهة»، ويحتوي على مناقشات لأراء الرواقيين والأبيقوريين.

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٦) عاد هيوم إلى قريته ناينولز، حيث أكب على قراءة المؤلفين القدماء والمحدثين ومن بين الآخرين خصوصاً: بيكون، ومالبرانش وبيل Bayle وملتون وبوب Pope وشيشرون.

وقد أرادت له أسرته أن يدرس القانون ليحترف مهنة أبه. لكن هيوم كان يكره هذا اللون من الدراسة، مما أوقعه في أزمة نفسية، ونزاع مع أسرته.

ثم عمل لفترة قصيرة في التجارة عند تاجر في برستول، ما لبث بعدها أن قرر أن يسير على النهج الذي علمه عليه موأبه، أعني أن يشتغل بالفلسفة والأدب. ومن أجل أن يكفل معاشه سافر إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وأقام في رانس Reims (حاضرة اقليم البرجوني شرقي فرنسا) أولاً، ثم غادرها إلى مدينة لافلش La Flèche (في اقليم الأنجو Anjou غربي فرنسا) وأقام غير بعيد عن كلية لافلش اليسوعية التي دُرّس فيها ديكارت. وهنا كتب أهم كتبه في الفلسفة وعنوانه «بحث في الطبيعة الانسانية»، وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من عمره. وعاد إلى لندن في سنة ١٧٣٧، حيث وجد ناشراً ينشر كتابه هذا؛ لكنه رأى أن من الحيلة أن يحذف منه الفصل الخاص بالدين، فصدرت هذه الطبعة خلواً من هذا الفصل. بيد أن الكتاب كما قال هيوم هو نفسه في «ترجمته لنفسه» خرج من المطبعة ميتاً إذ لم يحظ بأي نجاح يذكر. وفي الوقت نفسه تعرف إلى هنتشون Hutcheson استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو (اسكتلنده) وكان من أنه

واستقبلته في «صالوناتهم» كبار السيدات المثقفات: مدام دي ديفاند Mme du Deffand و Madam جوفران Geoffrin ومدموازيل دي لسيناس Mlle de Lespinasse - هذا على الرغم من هيئته البدنية غير الجذابة: فقد كان كبير الكرش، متمعج الوجه، وكانت لهجته اسكتلندية صارخة، ولهذا كانت مدام دي ديفاند تدعوه قائلة: «يا فلاحى العزيز!» mon cher paysan، و Madam جوفران تدعوه: «يا مضحكي السمين، يا وغدي السمين» mon gros drôle, mon gros coquin. ويصف هيوم حاله في هذا الجو فيكتب الى صديقه الدكتور روبرتسون قائلاً: «إني لا أكل غير الامبروزيا، ولا أشرب إلا الكنتار، ولا اتنسم إلا البخور، ولا أمشي إلا على الأزهار».

وفي سنة ١٧٦٦ وصل السفير الجديد، وهو دوق رتشمند Richmond فعاد هيوم الى انجلترا. وهنا حدث له حادث مع جان جاك روسو. ذلك أن الكونتيسة بوفلرز Boufflers - حامية هيوم - كانت قد أوصت هذا الأخير بقراءة روسو. وها هي ذي تكتب إليه طالبة منه أن يساعد روسو على الإقامة في انجلترا، بعد أن نفته مدينة جنيف، وصار ممنوعاً من الإقامة في فرنسا أيضاً. فاستجاب هيوم لطلبها واصطحب روسومعه، في يوم ٤ يناير سنة ١٧٦٦ فوصلا الى لندن في يوم ١٣ يناير. لكن روسو يكره المقام في المدن الكبرى وينشد الوحدة في الريف والغابات. فبقي في لندن الى حين وصول خادمتهم ورفيقة فراشه تيريز لوفاسير Thérèse Le Vasseur فرحلا من لندن في ١٩ مارس سنة ١٧٦٦ الى Wootton حيث كان يوجد منزل ريفي لأحد أصدقاء هيوم (في مقاطعة دريشير Derbyshire).

لكن لم تمض ثلاثة أشهر لروسو في هذا البيت الريفي حتى شب نزاع بينه وبين صديقه هيوم. ربما كان السبب فيه مزاج روسو السوداوي القلب ونفسه الحافلة بوساوس الاضطهاد له والمطاردة.

وقد بدأت هواجس روسو ضد هيوم تنفث سموها في نفسه منذ السفارة من باريس الى لندن. فقد نزل هيوم وروسو وصديق ثالث يدعى لوز Luzé وهو رجل أعمال سويسري كان في طريقه الى لندن - نزل الثلاثة في فندق بمدينة سنليس Senlis الواقعة على مسافة ٥٠ كيلومتراً الى الشمال من باريس، ونام ثلاثتهم في غرفة واحدة على ثلاثة أسرة. ونام

في كتابته من سنة ١٧٥٤ الى ١٧٦١ وهذا التاريخ يبدأ من غزو يوليوس قيصر لانجلترا (سنة ٥٥ قبل الميلاد) حتى جيمس الثاني (سنة ١٤٣٠ - ١٤٦٠ م)، ولكنه رتبته في الكتابة مبتدئاً بآخره وصاعداً حتى أوله، ويقع في ست مجلدات، وابتدأه بحكم جيمس الثاني فالأول صاعداً به الى غزو قيصر لانجلترا في سنة ٥٥ ق.م. وفي المجلد الأول تناول حكم جيمس الأول الذي حكم اسكتلندة من سنة ١٤٣٤ الى سنة ١٤٣٧ فأثار غضب الاوساط الدينية بهذا المجلد الأول.

ثم أصدر بعد ذلك «أربعة أبحاث» منها بحث عن التاريخ الطبيعي للدين و«بحث عن الانتحار»؛ لكنه ما لبث أن سحب هذا البحث الأخير.

ودعاه سفير انجلترا في باريس، لورد هرتفورد Hertford ليشغل سكرتيراً للسفارة الانجليزية في باريس. وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته؛ وقد بقي في هذا المنصب من سنة ١٧٦٣ الى ١٧٦٦. ولما استدعى لورد هرتفورد الى لندن صار هيوم «قائماً بأعمال السفارة الانجليزية» في باريس الى حين وصول السفير الجديد؛ وكانت تستند الكونتيسة بوفلرز Boufflers.

أما أنه عرف المجد في باريس، فذلك لأن الصفوة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا يؤلفون «دائرة المعارف» L'Encyclopédie وعلى رأسهم دالمبير وديدرو، كانوا قد قرأوا بعض مؤلفاته خصوصاً «المقالات» — Essays فوجدوا في صاحبها عقلاً متفتحاً مستبشراً يتصف بالتسامح والنزعة العقلية. ولهذا سرعان ما انعقدت أواصر الصداقة بين هيوم وبين دالمبير D'Alembert وديدرو Diderot ودولباك D'Holbach وهلفسيوس Helvétius. وحدث ذات مرة أن أقام البارون دولباك مأدبة دعا إليها بعض المفكرين المشتركين في تحرير «دائرة المعارف» وهيوم وجرى الحديث حول الدين، وكان هيوم مؤمناً déiste أي يقول بوجود إله ولكنه لا يؤمن بأي دين وضعي - فقال هيوم: «إني لم أشهد في حياتي انساناً ملحداً». فرد عليه البارون دولباك: «التفت الى من حولك على المائدة تجد خمسة عشر ملحداً». كذلك احتفل به سيدات المجتمع الراقي في باريس، وحرصت دوقة لافالير Duchesse de la Vatière ذات النفوذ الهائل على الملك لويس الخامس عشر، على رؤية هيوم لدى وصوله الى باريس.

البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، وفّر روسو من انجلترا وعاد إلى فرنسا في حماية المركز دي ميرابو de Mirabeau والأمير دي كونتي Prince de Conti.

ونعود إلى هيوم فنقول إنه صار وكيلاً للوزارة في سنة ١٧٦٧ بفضل حاميه القوي النفوذ، لورد هرتفورد.

وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه، مدينة أدنبره حاضرة اسكتلندة «أثينا الشمال» كما كانت تسمى آنذاك، ليقضي البقية الباقية من عمره فيها بين أصدقائه مثل آدم اسمث الاقتصادي العظيم، ولورد كيمز Kames رجل القانون والتشريع - وبين خصومه الذين كانوا مع ذلك يحترمونه ويحفلونه مثل جورج كامبل George Campbell، اللاهوتي الذي كتب نقداً عادلاً لبحث هيوم «عن المعجزات». وأمضى وقته في مراجعة مؤلفاته توطئة لإعادة نشرها منقحة مصححة.

ثم أصيب بقرحة في المعدة شديدة أيقن بعدها بقرب الموت، فكتب وصيته. وتوفي ديفد هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٦.

فلسته

١- نظرية المعرفة:

كان هيوم ذا نزعة حسيّة مغالية. ويظهر هذا جلياً من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل لمذهبه وهو كتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» حيث يقول: «كل إدراكات العقل الانساني ترجع إلى حسيّن متميزين اسمهما: الانطباعات impressions والأفكار ideas. والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار «فما هي إلا نسخ عن انطباعاتنا»، أي أن الأفكار هي مجرد انعكاسات باهنة للاحاساسات على مرآة أفكارنا. ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيراً وحوية. وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا. وينكر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عن أشياء جزئية يمكن النظر فيها بطريقة جامعة وذلك عن طريق ألفاظ كلية. واليقين يأتي من التعرف العياني للمشابهات أو الفروق بين الأفكار، أو من العملية البرهانية التي فيها نربط سلسلة من العيانات، كما هي الحال في الحساب والجبر.

ومعرفتنا بالعلاقات العلية ليس شيئاً آخر سوى عادة أن

هيوم ولوز بيننا لم يستطع روسو النوم، وإذا به يسمع هيوم يقول بصوت عالٍ - وهو نائم يحلم: «إني قابض على جان جاك روسو» فأرجس روسو من هذه العبارة وتوهم أن هيوم يعني أن روسو قد صار أسيراً بين يديه، فيا لفرحة أصدقائه الملحميين من رجال الانسكلوبيديا وهم أعداء روسو الألداء. وكان روسو توهم اذن أن هيوم مشترك في مؤامرة دبرها هو وأصدقائه من رجال «الانسكلوبيديا» لاهانتة واضطهاده، وأنه لم يساعده في السفر إلى انجلترا من باب الصداقة، والشهامة والنجدة، بل لمزيد من التنكيل!

وتسلطت هذه الفكرة على ذهنه طوال إقامته في لندن وفي ذلك البيت الرفيقي، مما ولد نزاعه مع هيوم الذي أنجده! لهذا كان روسو يشك في كل بادرة من بوادر الصداقة والمساعدة يديها هيوم. من ذلك أن هيوم كان يتولى احضار بريد روسو إليه من مكتب البريد، وكان ذلك - فيها شكاً روسو - بسبب تأخير وصول بريده إليه. لكن حجة هيوم هي أنه إنما كان يفعل ذلك لأن روسو كان دائماً يدعي أنه مفلس؛ لهذا كان يتولى هيوم سحب بريد روسو من مكتب البريد ودفع ثمن البريد حتى لا يضطر روسو إلى دفع هذا الثمن (وكان ثمن البريد في ذلك الوقت على المرسى إليه لا على من أرسله). - ومن ذلك أيضاً أن روسو قد ترك بعض أوراقه الخاصة بـ «اعترافاته» في فرنسا وأراد الحصول عليها. فكلّف هيوم أحد أصدقائه وهو هوراس والبول Walpole بهذه المهمة، مع أن والبول كان عدواً لروسو وسخر منه بأن نشر رسالة مزورة زعم أنها دعوة من فردريك الأكبر ملك بروسيا (ألمانيا) يدعو روسو إلى الحضور إلى بلاطه لينال من نعمه أو من «اضطهاد» لأنه علم أن روسو يفضل نيل الاضطهاد على نيل النعم!

ومهما يكن من أمر هذه الاتهامات فلا شك أن هيوم أساء إلى ضيفه روسو لما أن نشر «عرضاً موجزاً» لخلافه مع روسو، مما زود أعداء روسو - وما أكثرهم من بين الأدباء والمفكرين في ذلك الوقت - بمادة سمينة للتهكم عليه، والسخرية منه. وقد اعترف هيوم فيها بعد بأنه أخطأ في تصرفه هذا، لكنه برّره بأنه خشي أن يصور روسو في «اعترافاته» هذا الحادث تصويراً شائناً لهيوم. وعلى كل حال فإن روسو لم يفعل ذلك، لسبب بسيط وهو أن «اعترافاته» لم تصل إلى أحداث سنة ١٧٦٦، وإن كان روسو قد توفي في سنة ١٧٧٨.

على كل حال خشي روسو من أن تكون الحكومة

على مجموعة من الأفكار الجزئية المشابهة التي اكتسبناها من التجربة.

٢ - العلية:

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلية، وقد عرضه في الكتاب الأول (القسم الثالث، الفقرة ١١-١٤) من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» فقال:

«إن فكرة العلية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعليها الآن أن نحاول الكشف عنها. إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تُعد عللاً أو معلولات هي متصلة contiguous فيها بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يُتعد أقل بُعد عن وجوده. وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من العلل متصلة فيها بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلية.

والعلاقة الثانية التي لاحظها جوهرية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتمل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها. ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق العلة، بالضرورة، المعلول؛ بل قد يقع أن يُحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر متزماً معه تماماً. لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرّر علاقة الأسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان.

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يُعد علّة له، فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقتين السابقتي الذكر.

ويحلل هيوم هذه العلاقات الثلاث: الاتصال، الأسبقية، الارتباط الضروري - وينتهي إلى أن «رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي

تتوقع أن نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر لوحظ ارتباطه بالأول بحيث أنه كلما وقع هذا النوع الثاني وقع النوع الأول تالياً له. لكن لا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ولدينا أسباب قوية للشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان وتلك الناشئة عن الاحساس أيضاً.

ومن هذا يتبين أن جسيّة هيوم تنتهي إلى الشك، بعكس جسيّة لوك وكوندياك التي تنتهي إلى اليقين. ومن هنا يمكن أن نعت موقف هيوم من المعرفة أنه جسيّة شكية.

وتفصيلاً لذلك نقول إن هيوم، بعد أن ميّز بين الانطباعات والأفكار، قسّم كل واحد منها إلى نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي لا يمكن أن تجزأ إلى أجزاء أو أوجه؛ بينما المركبة مؤلفة من بسائط. وهناك تشابه كبير بين الانطباعات من جهة، والأفكار من جهة أخرى. ذلك أن الأفكار البسيطة تشبه تماماً الانطباعات البسيطة من كل وجه إلا ونهجاً واحداً هو القوة والحياة. وفيما يتعلق بظهورها في العقل، فإن الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة.

والأفكار المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة تشبه تماماً العناصر البسيطة في الانطباعات التي جربناها، وإن كانت الفكرة المركبة يمكن ألا تكون بالضبط نسخة من أية انطباعات مركبة.

وتُخلص هيوم من هذا كله إلى تأكيد أن كل أفكارنا صادرة عن التجربة. وأنه ليست لدينا أفكار فطرية innate ideas - كما ذهب إلى هذا ديكارت - أعني أفكاراً لا تقوم على أساس الإدراك الحسي.

ويوجد لدينا ملكتان لمعالجة الأفكار هما: الذاكرة، والخيال (أو المخيلة) فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقاً للترتيب الذي عليه دخلت العقل. أما المخيلة فهي حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده. ومع ذلك فإن المخيلة لا تعمل ارتباطاً وحيثاً اتفق وإنما هي تعمل وفقاً لتوالٍ منظم بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى معينة مرتبطة بها ارتباطاً آلياً وفقاً لمبادئ ترابط الأفكار وينبته هيوم بأنه «نوع من الجاذبية attraction؛ له في العالم العقلي من الآثار العجيبة ما لقانون الجاذبية من آثار في العالم الفيزيائي».

والأفكار العامة المجردة ليست في نظر هيوم غير أفكار عن أشياء جزئية. فلفظ عام مثل «إنسان» أو «مثلث» إنما يدل

العقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية، مثل $3 \times 5 = 15/2$ ؛ بيد أنها توجد أيضاً في القانون، مثل هذه القضية: «حيث لا توجد ملكية لا يوجد ظلم». إن كنا قبل ذلك قد عرفنا «الظلم» بأنه انتهاك الملكية.

وعلى خلاف هذا تماماً تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع. فإذا كانت الانطباعات تفرض نفسها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداءً من الوقائع. وهذه هي حال مبدأ العلية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقراءات المبتدئة من التجربة: إنها مجرد احتمالات. إن كل تأكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعات، على التجارب الجزئية، لا على النتائج المبرهن عليها انطلاقاً من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية.

واكتشاف هيوم للمعنى النفسي المحض للعلية لا يقدمه هو على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الانسانية.

٤ - الجمال والأخلاق والسياسة:

وهنا نصل إلى ميدان الأحكام التقويمية. وفي هذا الميدان أيضاً يطبق هيوم منهجه في المعرفة، فيقرر أن الأحكام التقويمية كلها ذاتية، ناشئة عن «الطبيعة الانسانية». فالجمال مثلاً ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية؛ وإلا لجعل منه إقليدس خاصية من خواص الدائرة. والحق هو أن الجمال لا يوجد إلا في نفس من يتأمل الشيء الذي ينعت به بأنه جميل. إنه رد فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة الانسانية إزاء ذلك الشيء. وينجم عن هذا أن القيم الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، فإما يراه الواحد جيداً قد يراه الآخر قبيحاً. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى الشك في قيمة الجمال. لكن هيوم يتدارك فيقول إنه إذا كان هذا صحيحاً من الناحية النظرية، فالأمر ليس كذلك من الناحية العملية الواقعية. ذلك أن الناس يتفقون تقريباً على ما هو جميل، وما هو قبيح، على تفاوت فيها بينهم مع ذلك. يقول هيوم: «نحن نقر بأنه لا يوجد لدى أورجيلي Orgilby من العبقريه بقدر ما عند ملتون». وأورجيلي هذا (١٦٠٠-١٦٧٦) شاعر ضعيف سخيف، ترجم «إنيادة»، فرجيل، أما ملتون فمن فحول الشعراء. كما أن علينا في أمور الذوق ألا نثق إلا بأهل

شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المعلوم) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء».

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتسالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه، ويفضله تنتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقلنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية. «وليس لدينا أية فكرة عن العلة والمعلوم غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كونا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة» (الكتاب نفسه، الكتاب الثالث، الجزء الثالث، فقرة ٦).

٣ - الشك:

وهنا تساءل: هل كان هيوم من الشكاك؟ وهو سؤال أثار الكثير من الجدل بين المؤرخين فنجد لابورت La Porte يؤكد أن هيوم كان من أتباع مذهب الشك المطلق، ولا يرى كومبايريه Compaire هذا الرأي، وبينهما نرى لوروا M. Leroy يرى أن نزعة هيوم هي «الاحتمالية» Probabilisme وليس الشك Scepticisme. لكن الجميع متفقون على أن هيوم يضع حدوداً لإمكان المعرفة. والخلاف إنما هو في حقيقة ومدى هذه الحدود.

ذلك أن هيوم يميز بين غمطين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، أن من الممكن «اكتشافها بواسطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون». والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية محض، ومحكمة لكنها خاوية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلا بسبب اتفاق

الخبرة والتجربة، الذين كَوْنَت التجارب لديهم ملكة مرهفة لتقدير الجمال.

فإذا انتقلنا إلى ميدان الأحكام التقويمية في الأخلاق، وجدنا نفس النزعة الذاتية عند هيوم. إذ يقرر أن الخير والشر ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الإنسانية. ونحن لا نستطيع أن نؤسس واجباتنا على مبادئ موجودة في ذاتها، فمثلاً الإرادة الإلهية كما تعرفها الفلسفة لا يمكن أن تبرر إدانة الانتحار، إذ يقال عادة إن العناية الإلهية لا يمكن أن تسمح للناس بالتصرف في حياتهم. لكن هذا استدلال خطأ، لأن جميع ما يجري في الكون، بدون استثناء، «يمكن أن يقال عنه إنه من فعل الله القدير»، لأن كل شيء يصدر عنه من خلال ما منحه لمخلوقاته من قوة. «والبيت الذي ينهار من تلقاء نفسه قد دمرته العناية الإلهية تماماً مثل البيت الذي تدمره أيدي الناس». ولا شيء يفلت من قوانين الطبيعة. والزلازل والسيول والعواصف والأوبئة، ونتائج أحكامنا وشهواتنا - هذا كله من آثار العناية الإلهية. فالإنسان الذي ينتحر لا يفسد نظام الكون بل يعبر عنه. ولو كان التصرف في حياة الإنسان هو من شأن العناية الإلهية وحدها، وفعلاً من اختصاص الخالق وحده، «فسيكون الجرم في تدمير حياة هو نفس الجرم في انتقاها». وإذن فمن وجهة النظر الانطولوجية لا فارق بين الانتحار والقتل، أي لا يجوز إدانة الواحد دون إدانة الآخر.

والهدف من البحث الأخلاقي هو الكشف عن المبادئ الكلية التي يقوم عليها المدح أو الذم الأخلاقيان. والاحسان ممدوح لسببين: التعاطف الإنساني، والمنفعة الاجتماعية. أما العدالة فممدوحة لسبب واحد هو المنفعة وحدها. والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل: الإنسانية humanity، الصدقة، النزاهة integrity، الصدق veracity. ثم إن الحكم government إنما تبرره المنفعة. والنظريات التي تحاول أن تفسر كل سلوك إنساني على أساس أنه نابع من حب الذات هي نظريات خاطئة. والأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل. يقول هيوم: «بعد معرفة كل طرف وكل علاقة، في الأحكام الأخلاقية، فإنه ليس ثم مجال كيميا يعمل العقل، ولا أي موضوع يمكن أن يتناوله. والمدح أو الذم الذي يتلو ذلك لا يمكن أن يكون من عمل ملكة الحكم، بل هو من عمل القلب، وليس قضية نظرية أو تقريراً affirmation بل هو شعور feeling فعال أو عاطفة sentiment. وهذا الرأي من

أوضح آراء هيوم في الأخلاق. والأحكام الأخلاقية.

كذلك لا يستطيع العقل أن يفسر الغايات النهائية؛ كما يتضح هذا من السؤال التالي: لماذا تمارس الرياضة؟ فإن قيل: من أجل الصحة، فيقال له: ولماذا الصحة؟ - فإن قيل: من أجل إمكان العمل؟ فيقال له: ولماذا العمل؟ فإن أجاب: من أجل الحصول على المال - فيقال له: ولماذا الحصول على المال؟ فإن أجاب من أجل إشباع اللذات - فإن السؤال هنا ينقطع لأنه لا يمكن أن نبرر عقلياً إشباع اللذات، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأفعال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل، بل بالشعور أو العاطفة.

٥ - الدين الطبيعي:

يمكن تحديد موقف هيوم من الدين بالنفي أكثر منه بالإيجاب. فهو لم يكن هرطيقاً، ولا ملحدًا، ولا مؤمناً بدين وضعي.

لقد كان في طفولته عارساً متحمساً للشعائر الدينية. فكان يقضي سحابة نهار الأحد في الصلاة والعبادة، على نحو سيحتج عليه ويدينه بشدة فيما بعد.

لكنه بالقراءة والتأمل فيها قرأ، فقد اجمانه. ومن أهم الكتب التي أثرت عليه في هذا الاتجاه مؤلفات لوك وكتاب كلارك بعنوان: «برهان على وجود الله وصفاته» (سنة ١٧٠٤) فقد أحدث هذا الأخير العكس تماماً بما قصد إليه مؤلفه صمويل كلارك Samuel Clarke (١٦٧٥-١٧٢٩).

وكانت ثمرة تأملاته في الدين أن أصدر فصلاً (هو الفصل ١٠ من التحرير الأول لكتابه. . . Enquiry)، نشر بحثاً عن «التاريخ الطبيعي للدين» في كتاب بعنوان: «أربعة أبحاث» Four Dissertations. وبين عامي ١٧٤٩ و ١٧٥١ بدأ يكتب «محاورات عن الدين الطبيعي» وراح يراجعها وينقحها بين الحين والحين، بيد أنه لم يحاول نشرها، بل أوصى أن تنشر بعد وفاته، وعهد بها إلى ابن أخيه فنشرها هذا في سنة ١٧٧٩ أي بعد وفاة هيوم بثلاث سنوات.

وقد جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكوسمولوجي على وجود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام محكم يقضي بوجود علة عاقلة مدبرة هي صانعة الكون. فراح هيوم في هذه

- Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract,» and «Of Passive Obedience»). London, 1748.

- Enquiry concerning Human Understanding. London, 1748. Published as Philosophical Essays concerning Human Understanding as were all the early editions prior to that of 1758. Modern edition by G. W. Hendel. New York, 1955.

- Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751. Modern edition by C. W. Hendel. New York, 1957.

- Hume's Enquiries, L.A. Selby Bigge, ed. Oxford, 1894. Contains both Enquiries.

- Political Discourses. London, 1752.

- Four Dissertations («The Natural History of Religion,» «Of the Passions,» «Of Tragedy,» and «Of the Standard of Taste»). London, 1757.

- Two Essays («Of Suicide» and «Of the Immortality of the Soul»). London, 1777.

- The Life of David Hume, Esq., Written by Himself, Adam Smith, ed. London, 1777. Reprinted in Mossner, E.C., The Life of David Hume and in Greig, J.Y.T., The Letters of David Hume. Often found under its original manuscript title, My Own Life.

- Dialogues concerning Natural Religion. London, 1779. Recent edition by Norman Kemp Smith. Oxford, 1935; Edinburgh, 1947; New York, 1962.

- History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, 6 vols. London, 1754- 1762. More recent edition by R. Worthington. New York, 1880.

- Hume's Philosophical Works, T.H. Green and T.H. Grose, eds. 4 vols. London, 1874- 1875. Includes all works listed above except the Abstract and the History.

مراجع

أ : عن حياته ووسائله :

- Greig, J.Y.T., David Hume. London, 1931.

المحاورات يفند هذه الحجة ويبين بطلانها. وانتهى إلى القول بطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله. كما قرر أن الإيمان بوجود إله theism ليس أمراً طبيعياً في الإنسان.

وكان هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» قد قرر أنه لا توجد في الإنسان غريزة للتدين أو الإيمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثم أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الإيمان بالله فطرياً في الإنسان، لكان موجوداً في كل الشعوب. وفي كل الأحوال المعروفة كانت الأديان الأولى كلها مشرقة، وليست موحدة. وكانت تعبد الأوثان المفردة دون أن توحيدها في إله أو قوة واحدة، ودون أن تكون لديها أية فكرة عن علة عاقلة مدبرة تدبر الكون كله. ولم يكن الإنسان البدائي مهتماً بتفسير النظام في وقوع ظواهر الطبيعة. بل رأى في كوارث الطبيعة: من فيضان وجفاف، وزلازل وبراكين، وعواصف وأمراض وأوبئة أفعالا لقوى مختلفة متضادة لا يسودها أو يشملها شيء واحد يسيطر عليها جميعاً. وكان اهتمام الإنسان البدائي هو بكيف يستطيع أن يدرك عن نفسه أفعال هذه القوى المجسدة مادياً في ذهنه - عن نفسه.

وإذا كان هيوم في «محاورات عن الدين الطبيعي» يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، فإنه يقرر في نفس الوقت أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا «الإله» لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً. (راجع فصل ١٢ من هذه «المحاورات»). ولذلك رأى أن العناية الإلهية، وخلود النفس، وسائر صفات الله، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية، وكل الأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات.

مؤلفات هيوم

- A Treatise of Human Nature, Bks. I and II, 2 vols. London, 1739. Bk. III, London, 1740. Modern editions are by L.A. Selby Bigge (Oxford, 1888 and 1896) and by A.D. Lindsay (London and New York, 1911, 2 vols.) A recent edition of Book I only, by D.G.C. Macnabb (New York, 1962), also includes the Abstract.

- An Abstract of a Treatise of Human Nature. London, 1740. Modern edition by J.M. Keynes and Piero Sraffa, eds. Cambridge, 1938.

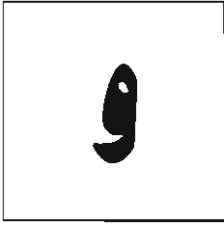
- Essays, Moral and Political, 2 vols. Edinburgh, 1741- 1742.

- Laird, John, Hume's Philosophy of Human Nature. London, 1932.
- Leroy, andré- Louis. David Hume. Paris, 1953.
- Macnabb, D.G.C., David Hume, His Theory of Knowledge and Morality. London, 1951.
- Michotte, Albert Edouard, La Perception de la causalité. Louvain, Belgium, 1954. Translated by T.R. Miles and E. Miles as The Perception of Causality. London, 1962.
- Passmore, J.A., Hume's Intentions. Cambridge, 1952. A brief but acute analysis of the distinct but related trends in Hume's thought.
- Price, H.H., Hume's Theory of the External World. Oxford, 1940.
- Stewart, J.B., The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York, 1963.
- Taylor, A. E., «David Hume and the Miraculous, in his philosophical Studies. London, 1934.
- Zabech, Farhang, Hume: Precursor of Modern Empiricism. The Hague, 1960.

- Greig, J.Y.T., ed., The Letters of David Hume, 2 vols. Oxford, 1932.
- Klibansky, Raymond, and Mossner, E. C., eds. New Letters of David Hume. Oxford, 1954.
- Mossner, E.C., The Life of David Hume. Austin, Texas, London, and Edinburgh, 1954.

ب : عن فلسفته :

- Church, R. W., Hume's Theory of the Understanding. Ithaca, N.Y., 1935.
- Flew, Antony, Hume's Philosophy of Belief. London and New York, 1961.
- Green, T.H., General Introduction to Hume's Treatise. London, 1874.
- Hendel, C.W., Studies in the Philosophy of David Hume, Princeton, N.J., 1925.
- Kemp Smith, Norman, The Philosophy of David Hume. London, 1941.
- Laing, B.M., David Hume. London, 1932.



الواحدية

monisme

المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، أو بنوع واحد من الجوهر وإن تعددت أفراده. ويستوي في ذلك أن يكون هذا الجوهر الواحد مادة أو روحاً. فالمذهب الذي يقول إنه لا يوجد في الكون إلا مبدأ واحد هو المادة يعد واحدياً تماماً مثل المذهب الذي يقول إنه لا يوجد إلا مبدأ واحد هو الروح (أو العقل). ومن هنا فإن الواحدية إما أن تكون مادية محضة، أو روحية محضة. وأبرز القائلين بالواحدية في العصر اليوناني برمنيدس، وأبرزهم في العصر الحديث اسبينوزا.

والواحدية تقال في مقابل الثنوية، فهذه تقول بأن أصل الوجود أو الكون جوهران أو مبدآن؛ كما في مذهب المانوية القائل بأن الأصل في الكون مبدآن هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الأصل في الكون جوهران هما الهوى والروح (أو النفس).

وتقال الواحدية أيضاً في مقابل الكثرية pluralisme وهي المذهب القائل بأن الأصل أو المبدأ في الكون جواهر أو مبادئ كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولا يرد بعضها إلى بعض. مثل مذهب أنباذقليس القائل بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار

لكن المصطلح monismus مرّ بعدة معان منذ أن وضعه لأول مرة كرسيتيان ثولف (١٦٧٩-١٧٥٤) ليدلّ به على المذاهب أو النظريات القائلة بمبدأ واحد للحقيقة

الواقعية، سواء أكان هذا المبدأ روحياً أم مادياً. فقد استعمله أحد تلاميذ هيجل وهو جيشل Goeschel للدلالة على مذهب هيجل، وذلك في كتابه بعنوان Der Monismus des Gedankens (1832). استعمله للدلالة على مذهب هيجل القائل بأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. ثم جاء أصحاب مذهب التطور، وعلى رأسهم خصوصاً أرنست هكل Haeckel فاستعملوا هذا المصطلح هو وبعض من ساروا في اتجاه مذهب التطور الحيوي مثل اشليشر Schleicher للدلالة على مذهبهم، بل وأنشأوا جمعية بهذا الاسم Monistenbund (= رابطة الواحديين). والفكرة الأساسية في واحدية هكل هي القول بأن في الكون جوهرًا واحدًا له صفات مادية وحيوية معاً. فالذرات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإرادات أيضاً. وقد عرض هكل آراءه في الواحدية الطبيعية في كتابين رئيسيين هما: «لغز العالم» Die Welträtsel (سنة ١٨٩٩) و«التاريخ الطبيعي للخلق» Natürliche Schöpfungsgeschichte (برلين، سنة ١٨٦٨، ط ١٠ سنة ١٩٠٢).

أما في نظرية المعرفة فالواحدية هي الاتجاه الذي يردّ المعلوم به إلى الذات - وهذه هي المثالية المحضة، أو إلى الموضوع وهذه هي الواقعية في المعرفة.

وتخلط عادة بين الواحدية وبين وحدة الوجود، فينتع مذهب برمنيدس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر وموليشوت وارنست هكل، وفي المثالية المحضة عند

ولهذا فإن الواقعة تنسم بالقرضية Zufälligkeit بينما الماهية تنصف بالضرورة Notwendigkeit. ومن هنا فإن الماهية لا يمكن أبداً أن تكون واقعة. والواقعة عند هسرل هي ما هو موضوع بواسطة الماهية.

الواقعية

réalisme (F.); realism (E.); realismus (G.)

الواقعية، بوصفها مذهباً فلسفياً، تضاد المثالية idéalisme. فمن السؤال: «ما هو الموجود؟» تجيب المثالية: «الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل؛ وتجيب الواقعية: «الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعية روحية) أو مادي».

أما الواقعية الساذجة فهي الموقف التلقائي للإنسان، الذي يدرك الأشياء ويعتقد أنها موجودة كما يدركها. لكن العلم يبدأ بالقضاء على هذه الواقعية الساذجة. غير أنه مع ذلك يقوم على مصدرتين:

- ١ - الأولى هي أنه «يوجد عالم واقعي مستقل عنا».
- ٢ - والثانية هي أن «العالم الخارجي لا يمكن معرفته بطريق مباشر، بل يدرك فقط ابتداء من إدراكات الحواس».

ولهذا لا يمكن القول بوجود استمرار واتصال بين العلم والإدراك الحسي، بل ثم نوع من القطيعة، ومهمة العلم هي تصحيح معطيات الحس وتهذيبها.

وحدة الوجود

Panthéisme

مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

- أ - الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسبينوزا.

فشته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسبينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلوطين في القول بالواحد وبالهيولي (مهما تكن درجتها) - فيجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد المبدأ الأول أو الجوهر الواحد مايثبت أن يقول بالثنائية أو التعدد.

واقعة

Fait (F.), Fact (E.), Faktum (G.), Fatto (I)

الواقعة هي ما له قوام موضوعي. لكن ما هو معيار القوام الموضوعي؟ يقول مورتن اشلك Schlick إن الواقعة هي ما يسبق كل علم وكل تقدير، وهو من هذه الناحية يقيني. يقول: «لا معنى للحدث عن وقائع غير يقينية؛ فقط تقاريرنا ومعرفتنا هي التي يمكن أن تكون غير أكيدة» (اشلك: «نظرية المعرفة العامة» ص ٤١، برلين سنة ١٩١٨) وهكذا فإن معيار القوام الموضوعي هو الاستقلال عن المعرفة.

وفي مقابل ذلك يقول نويرات G. Neurath إن الوقائع ليست يقينية يقيناً مطلقاً. إن الوقائع الغليظة يجب أن تتحول إلى قضايا اصطلاحية. وعلى هذا فالواقعة هي ما له قوام بالاصطلاح Konvention فقط.

ورأي اشلك يقوم على أساس التفرقة التي يضعها هو ومدرسته بين «الحقائق الصورية» في المنطق والرياضيات، وبين «الحقائق الواقعية» في العلوم التجريبية؛ بين التقريرات التحليلية والقبلية من ناحية، وبين التقريرات التركيبية النقدية من ناحية أخرى.

لكن أصحاب مذهب الظاهريات يرون إنه إلى جانب المعطيات التجريبية (التركيبات البعدية)، توجد معطيات ماهية وقوانين قائمة عليها (تركيبات قبلية). إن الوقائع التجريبية تنتسب إلى الحقيقة الواقعية، ولكنها لا تستند كل مضمونها. ذلك أنه ينبغي أن يضاف إليها أو يميز منها، ما هو معطيات ماهية. إن الوقائع هي ما نخبرنا عنه الإدراك الجسي، ويمثل «الوجود - هكذا So-Sein القرصي»؛ أما الماهية فهي «الوجود - هكذا الضروري» notwendiges So-Sein. Müssen. إن الواقعة يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، أما الماهية فلا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.

Causa, dial. II) لكنه يحذر من تصور الله موزعاً في الكون، ذلك لأن الله «هو الكل في الكل، وهو الكل في كل جزء، وهكذا نحن نتكلم عن أجزاء في اللامتناهي، لا عن أجزاء للامتناهي». ولما كانت كل الأحداث يحكمها القانون الإلهي، فإن المعجزات لا يمكن أن تقع، إذ كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً للقانون الإلهي. وحررتنا تقوم في التوحيد بين انفسنا وبين مجرى الأمور.

وجاء اسبينوزا فقال بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد ولهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. وينتج عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى مختلف عن المعنى الموجود في اليهودية والمسيحية. ويميز اسبينوزا بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata الأولى فعالة، والثانية منفعة. وذلك الجوهر ليس حادثاً. صحيح أن الله هو العلة الباطنة للعالم وللكائنات، لكنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعنى أنه ينتج شيئاً خارج ذاته: بالصدور أو الاشعاع، أو التحقيق. والعلاقة بين «الجوهر» وبين الجزئيات، أي العالم المحسوس، ليست علاقة خارجية وعالية لموجود ينتج شيئاً آخر.

مراجع

- E. Namer: Aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris, 1926.
- P. Siwek: Spinoza et le Panthéisme religieux, Paris, 1937.
- G. Fraccari: Giordano Bruno, Milano, 1951.
- Et. Vacherot: Histoire Critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols. Paris, 1846- 51.
- M. Heinze: Die Lehre vom Logos in griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

الوجود

etre (F.); sein (D.); to be (E.); ser (Esp.); essere (I).

١ - أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برميندس الايلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى

ب - العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا مذهب دوليك d'Holbach، وديدرو، واليسارية الهيجلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم «وحدة الوجود الطبيعية»، أو «وحدة الوجود المادية».

(راجع «معجم لالاند»، تحت المادة).

أوليات هذا المذهب نجدتها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، ونجدتها عند انكسمندر في قول ب «الايبرون» αἰπειρον، أي الواحد اللاحدود اللاخلاق اللافاني. وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينوفان الايلي يرى أن الله هو الموجود الثابت السرمدي، وهو وحدة مزودة بعقل: «كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع»، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برميندس الايلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا يفنى، ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان.

ثم جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فقالوا بأن العالم جسم σῶμα، وأن الله هو النفس الحالة به πνεύμα، ويشرح ذلك فلوطرخس (de Stoic. 41) فيقول: «إنه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرة على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة (العالم)».

وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علو الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون «صدر» عن الله: ذلك أن العقل νοῦς صدر عن الله، ثم صدر «اللوغوس» λόγος عن العقل وعبر عن نفسه خارجاً في شكل المادة المادية، التي هي صدور بعيد عن الله. والطبيعة مملوءة بالأفكار الإلهية، والقوى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. لكن الله لا يستغنى في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو هو مع صدور الكون عنه.

وفي العصر الأوروبي الوسيط نجد يوحنا اسكوت اريجين الذي يقرر تارة أن الله هو ماهية كل الموجودات، ولكنه يقرر تارة أخرى أن الله هو مجموع الموجودات.

وفي عصر النهضة الأوروبية وأوائل العصر الحديث نجد جوردانو برونو يقرر أن «الله في كل مكان، وهو الكل في الكل، كما يسمع الصوت في كل أنحاء الغرفة» (De la

الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهويول؛ ثم عاد من الأخسّ فالأخسّ، إلى الأشرف فالأشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد (الكتاب نفسه ص ٦٧١-٦٧٢).

ويقول أبو البركات البغدادي: «الوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، بجهة وجهة. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشعر به كل إنسان، أو أكثر الناس جملة... وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته. وكذلك الوجود: يشعرون بأنيته، وإن لم يشعروا بمآهيته» (أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» جـ ٣ ص ٦٣، حيدرآباد سنة ١٩٣٩).

٦ - وعند توما - الماثر ها هنا بأرسطو وابن سينا - أن الوجود ليس معنى جنسياً، لأنه يحتوي في داخله على كل اختلافاته (De. verit., q. 1, a. 1; Sum. theol. I, q. 4, a. 1; c. Gent. I, 25). إن الوجود يعلو على كل الأنواع، ولهذا نعتنه كما نعتنه أرسطو بأنه حد متعال (transcendental). إنه يعلو على كل الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيء، ويحتوي إذن على كل شيء. ولهذا أيضاً يقول إنه معنى متفق analogue، أي أنه ليس متواطئاً ولا مشتركاً: فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا أطلق على الجواهر غيره إذا أطلق على العَرَض، إنه وجود متفق، أي متردد بين التواطؤ والاشتراك. وكذلك نجد توما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه «الهويول»، و«الجزر»، و«الأساس»، لكل الموجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود.

٧ - وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المحسّن الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة «الوجود» وفكرة «الموضوع» objet، وأصبح الموجود، هو «ما يمكن امتثاله» فامتزج البحث الانطولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة.

فنجد كُنت في «نقد العقل المحض» يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: «الواقعية»، و«الكينونة». والأولى تتعلق

هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالجمل لا يوجد إلا التغير. فجاء برمنيدس وأكد عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض؛ والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم. والوجود واحد ثابت دائم. ذلك أنه ليس ثم إلا الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغير؟ إنه لن يتغير إلا إلى وجود أيضاً. إن الوجود موجود، أما العدم فليس بشيء. وصفات الوجود هي إذن: أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرمدى، وأنه متصل، ومتجانس. والوجود والفكر شيء واحد.

٢ - وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرمنيدس جاء سقراط وأفلاطون فحاولا التوفيق، وذلك بأن قالوا إن الجزئي هو المتغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط ولا غير مادي فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ «هوية حقيقة بين كل الموجودات ويسميه *θατερον*، ومبدأ مقابل له يسميه *ταυτον* هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله العدم أو اللاوجود.

٣ - وجاء أرسطو فقرر أن الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد. والوجود ليس جنساً، بل هو فوق كل الأجناس («ما بعد الطبيعة» م ٣ ف ٣ ص ٩٩٨ ب). والوجود يمكن أن يشتق من الوجود، أو من اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين: الوجود بالقوة (= الامكان)، والوجود بالفعل. والتغير هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل. فالإنسان المريض كان بالقوة مريضاً ثم صار بالفعل كذلك؛ وإذا صحّ من جديد، فإنه كان صحيحاً بالقوة وصار بالدواء صحيحاً بالفعل.

٤ - وعند أفلوطين يمتزج المعقول بالموجود. فالمعقل الأعلى، الذي يتعقل ذاته، يتعقل ذاته بوصفه وجوداً أعلى، ويتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية.

٥ - وعند ابن سينا أن «كل موجود: اما واجب الوجود بذاته، أو يمكن الوجود بذاته» (الإشارات والتنبيهات، ص ٤٤٧، القاهرة، دار المعارف سنة ١٩٥٨). وقد ابتدأ

الطبيعية في الدين.

ولد في Coton- Claford في ٢٦ مارس سنة ١٦٥٩، وتوفي في لندن في ٢٩/١٠/١٧٢٤.

وتلقى العلم في كلية سبني سسكير في كمبردج من سنة ١٦٧٤ إلى سنة ١٦٨١. ثم صار مدرساً في مدرسة في برمنجهام في سنة ١٦٨٢. ثم رُسم قسيساً. لكنه في سنة ١٦٨٨ ورث القسم الأكبر من ثروة أسرته وذلك من ابن عمه وليم ولستون أوف شنتون، مما مكّنه من الإقامة في لندن، والزواج في سنة ١٦٨٩، وكُرس بقية حياته للبحث والفلسفة.

وقد كتب كثيراً، لكنه مزق الكثير مما كتبه، لتبرمه به. ونشر ترجمة موسعة منظومة لقسم من سفر «الجامعة» ومن أسفار العهد القديم (في «الكتاب المقدس») في سنة ١٦٩٠.

لكن أهم كتبه هو «رسم تخطيطي لدين الطبيعة»، وقد نشر، في سنة ١٧٢٤. ويتميز بأناقة الأسلوب، وقد قسمه إلى ٩ أقسام. في الأول منها شرح مبداه الرئيسي وهو أن «من يعمل كما لو كانت الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، يعلن بأفعاله أن الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا» ويجعل «قوام الخير والشر الأخلاقيين في اتفاق أفعال الإنسان مع الحقيقة».

وفي نظره أن «الحقيقة هي الاتفاق مع الطبيعة»، إذ الله سمح بالطبيعة، إن لم يكن قد أيدها كل التأييد، حتى إن رفض الطبيعة معناه التمرد على الله. ويضع معياراً مميزاً بالتدرج للأفعال الشريفة، هو أن الفعل يكون فيه من الشر بقدر أهميته أو عدد الحقائق المنتهكة.

وفي القسم الثاني يتناول السعادة، فيقرر «أن الطريق إلى السعادة وممارسة الحقيقة يؤدي كلاهما إلى الآخر».

وفي القسم الثالث يحدد الدين الطبيعي بأنه «السمي إلى السعادة عن طريق ممارسة الحقيقة والعقل».

وفي القسم الرابع يرفض الحجج المسوقة لاثبات حرية الإرادة.

وفي الأقسام الخمسة الباقية يضع الحجج التي يسوقها أنصار مذهب المؤلفة theism؛ ويقرر أن المعجزات هي من آثار العناية الإلهية؛ ويسوق برهاناً على ضرورة وجود الآخرة، على أساس أن الله حكيم عاقل. ويدافع عن الصلاة الشفوية

بالحكم بوصفه عملية عقلية؛ أما الكينونة فهي كون ظواهر الطبيعة معطاة. وكُنْتُ لا يزال يؤمن بوجود «أشياء في ذاتها» خارج العقل، ولهذا هاجم المثالية التوكيدية عند باركلي. لكن جاء فشله فقضى على وجود الأشياء في ذاتها، وقال إن الوجود هو من وضع الأنا.

٨ - لكن ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود، بفضل هيدجر ويسبرز ونقولاي هرتن، كما برز التوكيد على التفرقة بين الوجود Sein والموجود Seinde.

فعند هرتن أن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والموجود ليس مجرد «موضوع للامتنال» بل هو معطى حاضر.

أما يسبرز فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود.

واهتم هيدجر بالبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، أي بالبحث في الآنية Dasein التي هي ليست مجرد كينونة هناك. ورأى أن برمنيدس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعاً حقيقياً؛ أما من بعده فإن الفلسفة الغربية عنت بالوجود، وأغفلت الوجود. وهو يريد إلى العودة إلى ما فعله برمنيدس من الاهتمام بالوجود المطلق Sein selbst.

مراجع

- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia greca. Milano, 1953.
- P. Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote. Paris, 1962.
- J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas. Paris, 1945.
- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea. Roma, 1953.
- F. Alquié: La Nostalgie de L'être. Paris, 1950.
- L'Essere: Problema, teoria, storia. Roma, 1967.

ولستون

William Wollaston

مفكر أخلاقي ولاهوتي انجليزي، من أتباع النزعة

بها. وفي سنة ١٨١٤ رُسم قسيساً. وعين ناظراً لكنيسة القديس ألان St. Alban Hall في أكسفورد في سنة ١٨٢٥. وصار أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد سنة ١٨٢٩، كما أصبح رئيس أساقفة دُبلن في سنة ١٨٣٩. ومن أوائل أعماله وهو في هذا المنصب أن قدم منحة من ماله الخاص لإنشاء كرسي للاقتصاد السياسي في كلية الثالوث في دبلن. وقد لقي معارضة من الكهنوت التابع له ومن البروتستانت في أيرلندا، لأنه اشترك في محاولة وضع نظام للتعليم غير طائفي. وكرس نفسه لمسائل العشور الكنسية واصلح الكنيسة الأيرلندية وقوانين الفقراء في أيرلندا. وأشهر كتبه: «عناصر المنطق» Elements of Logic (سنة ١٨٢٦). وله أيضاً كتاب في «الخطابة» Rhetoric (سنة ١٨٢٨). وله كتاب في الدين انتشر انتشاراً واسعاً، عنوانه: «البيّنات المسيحية» Christian Evidences (سنة ١٨٣٧). وله في الدين أيضاً كتاب: «في استخدام وسوء استخدام الروح الجزئية في أمور الدين» (سنة ١٨٢٢). وفنّدرأي هيوم في المعجزات، بكتابه «شكوك تاريخية حول نابليون» (سنة ١٨١٩).

وقد قال عنه أوجستس دي مورجن في سنة ١٨٦٠ «إنه يستحق أن يلقب بلقب باحث دراسة المنطق في انجلترا».

يقول ويتلي إن «المنطق يقوم كله على اللغة»؛ ولا يستطيع المنطق دراسة البرهنة إلا باعتبارها معبراً عنها في اللغة.

ودافع ويتلي عن الهجمات ضد المنطق. فردّ على الاعتراض الذي وجهه لوك قائلاً إن الإنسان كان يفكر تفكيراً سليماً قبل أن يسمع عن القياس - بأن قال: لكن وضع الحجج في صورة منطقية يزودنا بأداة للفحص عن صحة الحجة. وهذا الفحص ينطبق في كل الميادين. وليس هناك منطق خاص بالعلم، وآخر خاص بالدين أو غيره. والاستقراء يعني في المقام الأول صورة من صور الحجاج؛ لكن الاستقراءات التي من هذا النوع قياسية الشكل. والاستقراء يعني ثانياً التعميم من الجزئيات؛ لكن هذا ليس من ميدان المنطق، والمنطق لا يستطيع أن يضمن صدق المقدمات التي نصل إليها عن هذا الطريق. وكون النتيجة في القياس لا تحتوي على شيء زيادة عما في المقدمات ليس من شأنه أن يجعل القياس عديم الفائدة كما زعم جورج كامبل وغيره.

والعامة. ويحدد القانون الطبيعي بأنه التوافق مع الحق. وفي القسم التاسع والأخير يبحث في النفس ويقرر أنها لا مادية وخالدة.

وهكذا تجده في هذا الكتاب يحاول أن يبين، دون اللجوء إلى الوحي، ما ينبغي على الإنسان العاقل أن يعده ديناً طبيعياً. ومن هنا كان اتجاهه قريباً من اتجاه لورد هربرت أوف تشربوري Lord Herbert of Cherbury الذي حاول تحديد المعاني العامة في الدين الطبيعي، وقريباً أيضاً من مذهب كلاك Clarke.

إن الإنسان، هكذا يقول ولستون، فاعل ذكي وحر. والحقيقة هي التعبير عن الأشياء كما هي. والرديلة هي رفض الحقيقة. وإنكار الأشياء كما هي في الواقع هو في مضمونه إنكار لوجود الله. واتباع الطبيعة هو اتباع الله. لكن هذا لا يعني أن يتابع المرء ميوله الفردية. لأنه لما كان لا يوجد إنسان عاقل كل العقل، فلا بد للمرء أن يراعي طبيعة الآخرين. والقانون الأكبر للدين هو بالنسبة إلى كل إنسان ألا يناقض الحقيقة، وأن يعامل كل شيء بحسب ما هو عليه العقل. والسعادة تقوم على أساس مبدأ اللذة - والألم: فالألم هو الشر الحقيقي، واللذة هي الخير الحقيقي. والسعادة القصوى تقوم في زيادة اللذات على الآلام. وإن من واجب كل إنسان أن يجعل نفسه سعيداً قدر الامكان، ومتلائماً مع سعادة الآخرين. ولهذا فإن السعادة والحقيقة صنوان.

مراجع

- Life of Wollaston, Prefixed to The Religion of Nature Delineated, 6 th ed. London, 1738.
- Clifford G. Thompson: The Ethics of William Wollaston. Bosten, 1922.

ويتلي

Richard Whately

منطقي وكاتب لاهوتي انجليزي.

ولد في لندن في غرة فبراير سنة ١٧٨٧، وتوفي ٨ أكتوبر سنة ١٨٦٣.

تعلم في كلية أوريل بجامعة أكسفورد، واختير زميلاً

مراجع

- E. J. Whately: Life and Correspondance of Richard Whately, 2 vols. London, 1866.

وبالأمثلة وبالبرهان حارب ويتلي الدعوى القائلة بأن المنطق يقوم في إدهاش المتعلمين بواسطة تدقيقات عابثة. وساق لتفنيد هذه الدعوى شواهد من العلم ومن علم الاجتماع ومن الدين؛ وبهذا بين فوائد المنطق العملية.

ی

Karl Jaspers

كارل يسبرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجّة، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهلّيل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسيل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسبرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبيرج في المانيا، وأمضى طفولة هادئة، مقيماً معظم الوقت في الريف أو على شواطئ بحر الشمال. ورثه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيها عدا قليلاً من الطقوس البروتستنتية ثم درس في مدارس أولدنبيرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة. فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يربّح جلال الفلسفة فمعتته

هذه الرهبة وهذا الإجلال من اتخاذها حرفة في الحياة. ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر بادی الأمر أن يدرس القانون، ليكون محامياً؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه؛ لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترصه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تفيدها؛ ولم ير فيها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتملّ بجمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقته موزعاً بين العمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعل بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض

يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة. في هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلاً باطنياً أصبح به نفسي، وبه يتكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على ارتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كنت:

- (١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
- (٢) ماذا يجب أن أفعل؟
- (٣) ماذا أستطيع أن أأمل؟
- (٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسيرز لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

- (١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي Existenz
- (٢) الاتصال بين الانسان والانسان
- (٣) التاريخية
- (٤) الحرية
- (٥) العلوم
- (٦) راموز العلوم
- (٧) الاخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسيرز من هذه المعاني.

- (١) الوجود الماهوي:

يُميز يسيرز - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامه - تمييزاً دقيقاً مفصلاً بين الـ *Existenz* وبين الوجود الماهوي *Existenz* ويوغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الانسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني، أو تغافله؛ معناه الغرق في العدم.

والانسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله

النفسية؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن يسيرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشعر شعوراً عتيفاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الانسان. هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوداً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود. لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل يسيرز في سنة ١٩٢١ على كرسي الأستاذية في الفلسفة، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل؛ واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في الجامعة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرّس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك يسيرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق؛ وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر يسيرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه، والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطنياً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نغمية، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتنبية النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حقة إلا في الأطراف العليا للفلسفة انذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي

والإنسان يجد نفسه منذ البداية فيها يسميه يسيرز باسم المواقف النهائية Grenzsituationen، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاً. الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه. فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة، هذا أمر لا فكاك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره، كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والنضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من غطاطرة. ومن يعيش بخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراعاة بالوجود الإنساني في الموقف الناشئ عنه.

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام، لا المعنى الديني، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل خطأ لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه مواقف نهائية، لأنها فرضت على الإنسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس - هذه مواقف نهائية تضيق إلى طابع القلق المتأصل في طبع الآنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الوجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصلية في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.

وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسيرز باسم إيضاح الوجود Existenzherhellung، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الوجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية، فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات.

ومعنى العلو Transcendenz عند يسيرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه ارتفاع عن حال إلى حال أخرى، بما يقدر عليها ما يريد فعله

ويتخذه. والإنسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك da-sein فإنه على صلة بالعالم، عاله. ومن حيث هو شعور بوجه عام، فإنه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو. والإنسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو.

نحن إذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي، كلما أحاول الإحاطة به يفلت من بين يدي. وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الآنية، أي الوجود المتحقق العيني، فإنه في حال من التراجع المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه وللموجودات الأخرى والإنسان في الآنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والآنية يتميز بعضها من بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتميز بعضها من بعض بالحرية. والآنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط. وآتني شيء متناه، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقي أنا فقط، والآنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ ومجموع الآنيات هو العالم في مجموعه هو آنية تتقدم إلى على هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء اجنبي عني؛ ورغم ذلك فلاني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أحقق إمكانياتي. والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفعه أو ينزله، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحداً ولا أن ينفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود.

والوجود الماهوي حينها يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه. ومن هنا كانت الآنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحقيقها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يحررني من سلطان الوجود - في - العالم.

اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصير آنية كسائر الآنيات. ومع ذلك فإنني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصى. وهذا يردني إلى ذاتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خشيت على فناها باندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسباً يفعل. فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسي. غير أنني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتي في مقابل أفعالي، فانا لست أفعالي.

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكلدس من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس الماضي مجموع الذات: ولو قلت إنني الماضي لأنيت نفسي، لأنني بهذا ألقى بحاضري ومستقبلي في بحر ماضي.

وبالجمل، فإنني مهما حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضيي - فإنني لا أجد نفسي متحققاً حقيقةً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتها. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إنني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقرر من أنا. وحيناً أقول: نفسي - ازدوج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً. ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأنني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً!)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الامتحان.

لكن ما ذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي ماذا يحدث لي - رغم كل ما حاولت - إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لدي اليقين بأن الأصل في نفسي، وتلك هي المشكلة المحرجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن عليّ أمرين

وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود الماهوي موضوعياً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده، وذلك بإيلاجه في الكلّي والعام، والكلّي أو العام هو في الوجودية بعمامة مصدر من مصادر الانفساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حمى الفردية ويغوص بها في هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطيماً للوجود الماهوي، ولم يتوسع يسبرز في إيضاح معنى السقوط، إكتفاء بما فعله هيدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الآنية Verfall des Daseins في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل محاولة يبذلها الموجود للنفوذ في حقيقة الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه. ولهذا يظل الانسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح. إنه يسعى دائماً إلى الإيضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

(٢) - الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم، لتحقيق فيه إمكاناتها، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون انتباهها، وشيئاً فشيئاً حينها ترجع الذات إلى نفسها تنبه إلى أصولها، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقة تملأ ذاتها امتلاء كاملاً غير أنها في هذا السبيل إلى إكتناه نفسها يعزّ عليها أن تجدها. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأبداً أدركت أن لها كيانه المستقل. فإذا أدركت كيانه أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الانسان والعالم الذي يوجد فيه. وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعمق للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فادرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أنني وجسمي شيء واحد؛ ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فانا أحياء، ولكنني لست حياة فحسب، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر سينتهي في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمة مظهر آخر من مظاهر الأنا، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر أتساءل: ما قيمتي؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكون الصورة التي أدرك بها نفسي

أن يبحث فيما يسميه البواعث، بواعث الاختيار والعمل الحر، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أضع القوى التي تسيطر على وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع. فأننا الذي أختار الدافع نفسه. والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا. فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعلاً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا الذاتي الذي تدخل ها هنا هو خلق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما ازدادت الإرادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم، ينبذ بواعث ويستقي باعثاً واحداً. فليست البواعث هي التي تحكملي على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشئ من إرادتي للحرية. فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قرار أنا أن أكون حراً. وإذن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كما أكون حراً.

وهنا يعترض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي، فأطع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة، وأخلع عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون، لكنها لا ترد إلى هذا الخضوع.

(٥) - العلو:

وهنا نصل إلى مسألة العلو، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسيرز، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلو هي محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته: لا بالعقل، ولا بالنقل. بل الوجود الماهوي، وحده بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى العلو. العلو الذي يجده في نفسه؛ وهذا العلو هو الرغبة والسعي في تجاوز

متعارضين: أن أنقذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى العلو. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لا يكفي الإنسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة في العالم الذي يوجد فيه.

(٣) - التاريخية:

يفرق يسيرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ والتاريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التاريخي فالتاريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته في مظاهر نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية. ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو، أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة. ولهذا يعرف يسيرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية. ويسمي الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية - من ناحية أخرى - هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود - تقوم التاريخية الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسرمدية. ذلك أن الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمانيّة، بل هو كليهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السرمدية؛ فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي، ومعناها تعمق الآن، أي ملء الحاضر بحضرة زمانية. والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسيرز، كما كان عند كيركجور. إنه يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث تصبح في حاضر سرمدية.

(٤) - الحرية:

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائماً. وقد حاول علم النفس التقليدي

ولهذا العلو لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة، إنها الإدراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكانية، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الانسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فعن طريق هذه المظاهرة تعبر لغة الانسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشئ مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة.

(٧) - الاخفاق:

والمعنى الأخير في فلسفة يسهرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن ان الانسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلو وأن يجريها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالآنية مصيرها إلى الموت، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سيتهي هو، وسيتهي كل شيء. فأي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصير كل شيء إلى الغرق.

مؤلفاته

أ - في علم النفس المرضي وعلم النفس بعامة

«علم النفس المرضي العام»

- Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913.

«نفسانية النظرات في العالم»

- Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1919.

«اشترندبرج وفان غوخ»

- Strindberg und van Gogh, Bern, 1922.

ب - كتب في تاريخ الفلسفة

«نيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة»

- Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines philosophierens, Berlin, 1936.

نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا العلو معنى غامض، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلو الثابت الباقي. وكل نظرة في الله - مؤلّه كانت أو قائلة بوحدة الوجود - تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحاثة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلو، كما أن القول بالعلو في مذهب المؤلّه يستبعد المحايثة immanence.

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلو أمراً يجاوز هذا العالم، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر يسهرز هو أن نقول إن العلو والبطون لا ينفصلان، وأنه ليس وراء العالم شيء، ويجب أن يكون العلو باطناً في الموجود نفسه.

والعلو في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً فأنا أصطدم بالعلو في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني. وإذا فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحقّقاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن العلو يحيط بنا كالإطار، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

(٦) - راموز العلو (الشفرة):

قلنا إن هذا العلو ليس في متناول الإدراك أن يحيط به. ومهما اقترب الانسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكني في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لما يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلو. والآنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الانسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية - كل هذا يعبر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود في الأشياء. فحيث يبدو الشيء غير مفهوم، فانه يتصف بطابع الشفرة. وعلى الانسان أن يسعى لفراستها. إننا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأنوّمها على نحو ما تبدى عليه في الأشياء.

lichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel- Stuttgart, 1960.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوحي المسيحي»

- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوحي»

«محاسبة وتطلع»

- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München, 1951

«الفلسفة والعالم: خطب ومقالات»

- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, 1958.

«مقالات فلسفية»

- Philosophische Aufsätze. Frankfurt- Hamburg.

«تحديات: أحاديث ولقاءات صحفية»

.Provokationen. Gespräche und Interviews. München, 1969.

«شفرة العلو»

- Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

د - كتب في التاريخ والسياسة

«الوضع الروحي في العصر الحاضر»

- Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931

- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.

«في أصل التاريخ وهدفه»

- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958.

«القنبلة الذرية ومستقبل الانسان»

- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945- 1965. München, 1965.

«آمال وهم: كتابات في السياسة الألمانية ما بين سنة ١٩٤٥ - ١٩٦٥»

- Wohni treibt die Bundesrepublik? Tatsachen-Gefahren- Chancen. München, 1966.

«إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟ وقائع - أخطار - حظوظ»

- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift and Wohin teibt die Bundesrepublik? München, 1967

«رد على النقد الموجه لكتابي: إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟»

- Descartes und die Philosophie. «ديكارت والفلسفة». Berlin, 1937.

«شلتنج: عظمة ومصر»

- Schelling. Gröse und Verhängnis. München, 1955.

«كبار الفلاسفة»

- Die grossen Philosophen. München, 1957.

«نفولا الكوزاني»

- Nikolaus Cusanus. München, 1964.

«اكتساب ومجادلة: خطب ومقالات مجموعة في تاريخ الفلسفة»

- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968

ج - كتب في مذهبه الفلسفي

«فكرة الجامعة»

- Die Idee der Universität. Berlin, 1923.

«فلسفة» في ٣ مجلدات (أهم مؤلفاته)

- Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932

- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen, 1935.

«العقل والوجود: خمس محاضرات»

- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin, 1938.

«فلسفة الوجود: ثلاث محاضرات»

- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band, München, 1947.

«في الحقيقة: منطقي فلسفي. المجلد الأول»

- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürich, 1950.

«مدخل إلى الفلسفة: اثنا عشر حديثاً في الاذاعة»

- Vernunft und WIDERvernunft in unsere Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.

«العقل واللا عقل في عصرنا الحاضر. ثلاث محاضرات»

- Der Philosophische Glaube. Gastvolesungen. Zürich, 1948.

«الايان الفلسفي. محاضرات دُعِي إلى إلقائها»

- Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

«مسألة التجريد من الأساطير»

- Der Philosophische Glaube angesichts der christ-

هـ - ترجمة ذاتية

- Schicksal und Will. autobiographische Schriften. München, 1967.

«مصير وإرادة».

مراجع

- Paul Ricœur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, 1947.
- A. Caracciolo: Studi Jaspersiani. Milano, 1958.
- M. Crammer: Untersuchungen über Karl Jaspers' Philosophie. Dissertation. Innsbruck, 1952.
- L. Deimel: Die Existenz philosophie von Karl Jaspers. Diss. Münster, 1952.
- M. Dufrenne and P. Ricœur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.
- H. Gottschalk: Karl Jaspers. Berlin, 1966.
- A. Kremer- Marietti: Jaspers et la Scission de l'être. Paris, 1967.
- G. Marcel: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers», in Du Refus à l'invocation. Paris, 1939, pp. 284- 326.
- L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.

اليقين

Certitute (F.), Certainty (E.).

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره بحال

والقضايا اليقينية ، أو اليقينات أربعة أصناف :

- ١ - الصنف الأول هو « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا راسخت - في الإنسان - من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . . . كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد . . . وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، وإن السلب والایجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط . . . وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط ، أعني الحدود

والذوات المفردة . . .

٢ - والصنف الثاني هو المحسوسات ، كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة .

٣ - والصنف الثالث : المجربات ، « وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان ، وحزّ الرقبة مهلك ، والسقمونيا مُسهل » . « ومن قبيل المجربات : الحدسيات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليّه الشهادة لأمر ، فتدعن النفس لقبوله بالتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه . ولكن لو نازع فيه منازع - معتقداً أو معانداً - لم يمكن أن يُعرف به ، ما لم يقو حدسه ولم يتولّ الاعتقاد الذي تولّاه ذو الحدس القوي - وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستمدّ من الشمس ، وأن انعكاس شعاعه يضاهي انعكاس شعاع المرأة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ، وذلك لاختلاف تشكّله عند اختلاف نسبته من الشمس : قريباً وبعيداً وتوسطاً . ومن تأمل شواهد ذلك لم يبقَ له فيه ريب » (الغزالي : معيار العلم ، ص ١٨٦ - ١٩١ ، القاهرة ، مطبعة المعارف) .

٤ - والصنف الرابع « القضايا التي عُرفت لا بنفسها ، بل بواسطة وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها ، بل مهما (= متى) أحضر جزئي المطلوب ، أحضر التصديق به لحضور الوسط معه ، كقولنا : « الاثنان ثلث الستة » ، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث ، والستة تنقسم بالاثنتين ثلاثة أقسام متساوية . فالاثنان إذن ثلث الستة . ولكن هذا الوسط لا يغرب عن الذهن ، لقلّة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه » (الكتاب نفسه ص ١٩٢) .

لكن الشك في يقين هذه الأصناف الأربعة قد ثار لدى الكثير من الفلاسفة وفي نظريات المعرفة :

١ - فالصنف الأول وهو الأوليات « قد شكك فيه على نقاد الرياضيات المحدثون مثل بونكاريه (راجعه) ورسل (راجعه) فقالوا إن ما يسمى بدبيبات هي في الواقع تعريفات مقنعة ، فمثلاً : قولنا إن الكل أكبر من الجزء - ما هو إلا تعريف لما هو « الكل » وما هو « الجزء » .

٢ - والصنف الثاني وهو المحسوسات قد شكك فيه كل

خاص من أشكال التجربة ، لا يشاركها فيه أي علم آخر لكنه ما لبث بعد ذلك أن تفرغ لدراسة الانطولوجيا ، وخصوصاً ما يتعلق بطبيعة الوجود ووجود الكون . وهنا اختلف مع أستاذه هسرل الذي أفضى إلى مثالية متعالية ، بينما رأى ينجاردن أن الظاهريات لا تؤدي بالضرورة إلى مثالية متعالية . وقد كرس لبعض الموضوعات الانطولوجية كتابه الرئيسي وعنوانه : « الجدل حول وجود العالم » (باللغة البولندية ، في مجلدين ، كراكوف ١٩٤٧ - ١٩٤٨ ، ط ٢ سنة ١٩٦٠ - سنة ١٩٦١) . فدرس مشاكل الانطولوجيا الصورية ، والانطولوجيا المادية ، والانطولوجيا الوجودية : وهذا التقسيم الثلاثي يناظر فكرة أن كل موجود ينبغي أن ينظر إليه من ثلاث وجهات نظر : التركيب الصوري (للجوهر الخاص بالفرد ، وللإضافة ، وللعملية ، الخ) ، والأوصاف المادية ، وحال الوجود .

وقد ميّز ينجاردن بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وعدهما علمين متميزين : فالانطولوجيا تبحث في الموجودات الممكنة وعلاقتها بالضرورة ، والميتافيزيقا تبحث في ماهية ما يوجد بالفعل وفي هذا الوجود الفعلي .

وفي كتاب « الجدل حول وجود العالم » يميز بين أربع لحظات وجودية هي :

- ١ - الاستقلال الذاتي والتشريع الخارجي الوجوديان ؛
- ٢ - الأصالة والاشتقاق ؛
- ٣ - التميز والترابط ؛
- ٤ - الاستقلال والاعتماد .

والمزج بين هذه اللحظات الوجودية يمكن من بناء ثمانية تصورات قليلة لأحوال الوجود ، أحدها - وهو الذي يتعين بالاستقلال الذاتي والأصالة والاستقلال والتميز - يقوم في تقابل مع السبعة الأخرى ، بما له من مظهر وجود مطلق .

كذلك يميز ينجاردن بين ثلاث لحظات وجودية من ناحية الزمان ، وهي : الفعلية *actualité* ، والتحديد ، والهشاشة الوجودية *fragilité existentielle* .

وتم جانب آخر في فكر ينجاردن ، وهو فلسفة الفن . وله في هذا المجال مؤلفات عديدة نذكر منها :

- ١ - « العمل الفني الأدبي » ، سنة ١٩٣١ (ط ٢ سنة ١٩٦٥) ، بالألمانية .

الذين هاجموا المعرفة الحسية من أفلاطون حتى العصر الحاضر ، خصوصاً الشكك اليونانيين (راجع : الشك) .

٣ - أما المجربات فقد شكك فيها على أساس أنها معرفة جزئية ، لا تصلح للتعميم .

٤ - أما النوع الرابع وهو الحدسيات فالمعرفة فيه ذاتية تتوقف على من له ملكة قوية للحدس ، ولا يقربه إلا من يملك هذه القدرة .

مراجع

- Descartes: *Méditations*

- G. E. Moore: *Philosophical papers*. London, 1959.

ينجاردن

Roman Yngarden

فيلسوف بولندي من أنصار مذهب الظاهريات

ولد في سنة ١٨٩٣ ، وتوفي في ١٤/٦/١٩٧٠

تلمذ على تفاردوفسكي Twardowski وهسرل . وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لقوف Lwow وجامعة كراكوف Krakow (في بولنده) . وكان عضواً في الأكاديمية البولندية للعلوم .

واهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة . ففي رسالة للدكتوراه ، وعنوانها : « الوجدان والعقل عند برجسون » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١) أكد استقلال نظرية المعرفة عن سائر العلوم (وخصوصاً عن علم النفس) ودافع عنها ضد اتهامها بأنها تقوم على مصادرة على المطلوب الأول ، وذلك في كتابه : « في خطر وجود مصادرة على المطلوب الأول في نظرية المعرفة » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١) .

وبحث في العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم ، وذلك في كتابه : « في موقع نظرية المعرفة داخل مذهب الفلسفة » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢٥) . وفيه يؤكد أن نظرية المعرفة لا تقوم على النتائج المتحصلة في العلوم الأخرى (علم النفس ، الفسيولوجيا ، الفيزياء ، الخ) ، بل ولا على نتائج العلوم الفلسفية الأخرى ، وخصوصاً الانطولوجيا . ذلك لأن المعرفة ، القبل منها والبعدي ، تقوم على شكل

اويجن بلويلر Eugen Bleuler في مستشفى بورجولتسلي Burghölzli في زيورخ سويسرا بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٩. ونشر في هذه الفترة «دراسات في تراث الكلمات»، وفيها ابتكر لأول مرة الاصطلاح «مركب» (أو «عقدة») الذي اشتهر اشتهاً واسعاً جداً فيما بعد. ثم نشر كتابه «علم نفس الجنون المبكر» (سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٧).

ثم التقى بسجموند فرويد في مدينة فيينا في سنة ١٩٠٧. فتعاونوا على البحث معاً في ميدان الأمراض النفسية. لكنه ما لبث أن استقل بنفسه عن فرويد، وأخذ ينقد مبالغة فرويد في أهمية الغريزة الجنسية، وبدلاً من ذلك عني بتعمق دراسة فكرته التي ابتدعها، أعني «المركبات» أو «العقد» النفسية، وأكد العقد الحالية وقال إنها أهم من عقد الطفولة في تفسير العُصابات neuroses. ولما نشر كتابه «علم نفس اللاشعور» (سنة ١٩١١ - ١٩١٢) أدى ذلك إلى انفصاله عن فرويد في سنة ١٩١٣. واختير رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي من سنة ١٩١٠ إلى ١٩١٤.

ومنذ أن انفصل عن فرويد في سنة ١٩١٣ شق طريقه بنفسه، وكون آراءه الرئيسية في علم النفس، ونذكر منها: وصف الأنماط النفسية (النفس المنطلقة والنفس المنطوية / extraversion introversion) في سنة ١٩٢١، ونظرية الطاقة النفسية (سنة ١٩٢٨) التي أكد فيها الغائية تجاه العلية الفاعلية؛ تصور الرمز بوصفه مَحَوِّلاً للطاقة (سنة ١٩٢٨)؛ اكتشاف «اللاشعور الجماعي» بأنماطه الأولية بوصفه أساساً للاشعور الفردي؛ فكرة البُسخية Psyche بوصفها جهازاً ينظم نفسه بنفسه، ويعبر عن نفسه في عملية الفردانية (التفرد individuation). وقد توسع في دراسة البُسخية في الشطر الأخير من حياته وراح يتلمس تجلياتها في رموز الدين، وفي الأساطير، وفي علم الصُّنعة (الكيمياء القديمة).

وكان علم النفس عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أدرج «اللاشعور» بين المعاني الرئيسية في علم النفس، بعد أن أكدّه وبين دوره إدورد فون هرتمن في كتابه «فلسفة اللاشعور» (سنة ١٨٦٩) ومن قبله كارل جوستاف كاروس Carus (١٧٨٩ - ١٨٦٩) في أبحاثه في اللاشعور. وحوالي نهاية القرن التاسع عشر قامت محاولات عديدة في وقت واحد تقريباً وفي استقلال بعضها عن بعض - من أجل فهم اللاشعور بواسطة التجريب. وكان الرّواد في

- ٢ - «في بنية اللوحة الفنية» سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٣ - «العمل المعماري»، سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٤ - «مشكلة هوية العمل الموسيقي»، سنة ١٩٣٣، بالبولندية.
- ٥ - «أبحاث في انطولوجيا الفن»، سنة ١٩٦٢، بالألمانية.

وفيهما يسعى إلى وضع انطولوجيا ظاهريّة للفن. وهو في تحليله للعمل الفني يميّز أربع طبقات:

- ١ - العلامات اللغوية؛
- ٢ - المعاني؛
- ٣ - الموضوعات المُمثلة؛
- ٤ - المظاهر الاجالية schématiques لهذه الموضوعات.

وعنده أن الانسان على الحدود القائمة بين ميدانين للوجود: ميدان الطبيعة، والميدان الانساني الخاص. والانسان مضطر إلى العيش على أساس الطبيعة وفي الطبيعة، لكن ينبغي عليه أن يعلو عليها، ولا يحترق له أن يقنع بها. وتلك هي مأساة الانسان، وفيها تتجلى طبيعته الحقّة: إن وجود الانسان عبقرّي لكنه زائل نهائي.

وفي آخر كتبه، وعنوانه: «في المسؤولية: أسسها الموجودة» (اشتوتجرت، سنة ١٩٧٠، بالألمانية) يلخص أفكاره الرئيسية فيما يتعلق بتكوين الوجود الفردي، والزمان، والعلية، والقيم، والشخصية الإنسانية.

مراجع

- Izydora Damska: Roman Yngarden». in *Revue philosophique* oct- decem. 1970, pp. 503- 506, Paris

يونج

Carl Gustav Jung

عالم نفسي سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور، وفي تكوين الطب النفسي.

ولد في ٢٦ يوليو سنة ١٨٧٥ في Kesswil وتوفي في ٦ يونيو سنة ١٩٦١ في كوستنخت بجوار زيورخ.

درس الطب في جامعة بازل، وعمل تحت اشراف

الاجتماعية، والمتفائلة، وبين الشخصية المنطوية، التي هي أميل إلى الانسحاب من الواقع، وأقل اجتماعية، وأكثر انغماساً في حياتها الباطنة. ورافق هذا التمييز تمييز بين أربع وظائف للشخصية هي: الاحساس، التفكير، الشعور، والعيان intuition ويقصد بالاحساس: كل ما نكتسبه بالادراكات الحسية؛ والتفكير: المعنى العادي لهذا اللفظ. أما الشعور فهو القدرة على تقويم الانسان لنفسه ولغيره من الناس. أما العيان - عنده - فهو إدراك الوقائع التي لا تدرك عن وعي، وهو يعمل تلقائياً لحل المشاكل التي لا يمكن حلها بطريقة عقلية.

وهو يميز بين أنماط الشخصية وفقاً للوظيفة السائدة من بين هذه الوظائف الأربع ووفقاً لكون الشخص متفتحاً أو منطوياً. فمثلاً: المتفتح الذي تسود فيه وظيفة التفكير ينجذب إلى الوقائع ويهتم بترتيبها ترتيباً عقلياً، ويقبل من قيمة الانفعالات، وبهذا يصير خاضعاً بين الحين والحين لانفجارات للانفعال لا يتحكم فيها وربما لا يتعرفها. أما النمط المنطوي الذي يسوده التفكير فلا يرى للوقائع قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها عنده هي فقط في علاقاتها بقدرة الخلاقة على وضع النظريات وإبداع الأفكار. وكلا النمطين من التفكير مصحوب بوظيفة شعور غير نامية، لأن التفكير والشعور متضادان في جوهرهما ومتعاديان.

ومن رأي يونج أن من النادر وجود شخص هو نموذج خالص لواحد من هذه الأنماط. وإنما الغالب أن تسود إحدى الوظائف الأربع، معدلةً بحضور واحدة من الثلاث الأخرى. وفي الشخصيات الأكثر تعقيداً يمكن أن توجد وظيفتان معاً مسيطرتين، وأندر من هذا أن توجد ثلاث وظائف مسيطرة معاً؛ لكن دائماً توجد وظيفة مهملة أو غير معترف بها.

الشعور الشخصي والجماعي: أما اللاشعور الشخصي فيقوم في المركبات (أو العقد) Complexes، التي هي انسخة من الأفكار والانفعالات التي كُبتت في الشعور، لأن الشعور وجدها مؤلمة في الاقرار بها، وكذلك من إدراكات الواقع التي لم تشق طريقها أبداً إلى الوعي. وهكذا فإن كل لا شعور شخصي عند فرد ما يمكن - إلى حد ما - تفسيره عن طريق تاريخ حياته. لكن بعض ملامح اللاشعور الشخصي مشتركة بين كل الأفراد وليست مشتقة من تاريخ الفرد الشخصي.

هذا المجال هم پير جانيه Pierre Janet في فرنسا، وسجيموند فرويد في النمسا. واشتهر جانيه بأبحاثه في الناحية الشكلية، وفرويد بأبحاثه في مضمون الأعراض النفسية التكوينية Psychogenic. فقام فرويد، انطلاقاً من أعراض العصبوبات، باتخاذ الأحلام وسائط للمضمونات اللاواعية. وقد خيل إليه - هكذا يقول يونج - أن عناصر اللاشعور « قد كُبتت بسبب طبيعتها غير الملائمة أخلاقياً. وهكذا فإنها، مثل مضمونات منسية، كانت قبل ذلك شعورية ثم تسامت، ومن غير الممكن استعادتها، بسبب تأثير مارسه موقف العقل الواعي... وهذا الكشف الأولي أدى منطقياً إلى تفسير اللاشعور على أنه ظاهرة كُبتت repression يمكن أن يفهم بمعان شخصية. إن محتوياته كانت عناصر مفقودة كانت قبل ذلك ذات يوم شعورية. وأقر فرويد بعد ذلك باستمرار وجود بقايا عتيقة على شكل أحوال أولية للعمل، وإن كانت هذه فُسرَت على نحو شخصي. ووفقاً لهذا الرأي فإن الپسيوخيه اللاشعورية تبدو ملحقاً متساوياً subliminal للعقل الواعي. والمحتويات التي رفعها فرويد إلى الوعي (الشعور) هي تلك الأسهل في الاسترداد، لأن لها قدرة على أن تصبح واعية (شعورية) وكانت في الأصل واعية». (يونغ: «روح علم النفس» في «هذه فلسفتي» ص ١٣٠، لندن سنة ١٩٥٨).

وبوضوح يونج أن اللاشعور ليس هو اللامعروف فقط، بل هو بالأحرى «النفسى اللامعروف» unknown Psychic، ونعني به، من ناحية، كل الأشياء الموجودة فينا، والتي لو صارت مشعوراً بها، من المحتمل ألا تختلف عن المحتويات النفسية المعروفة، مع إضافة النظام شبه النفسي Psychoid system من ناحية أخرى. فاللاشعور، معرّفاً على هذا النحو، يمثل حالة غامضة تماماً غير محددة: إنه كل شيء أعرفه، ولكنني لا أفكر فيه الآن؛ وكل شيء كنت واعياً به ذات مرة لكنني نسيتُه الآن؛ وكل شيء أدركته حواسي، لكن لم يسجله عقلي الواعي؛ وكل شيء أشعر به، وأفكر فيه، وأتذكره، وأحتاجه، وأعمله، لكن على نحو غير إرادي ودون انتباه إليه؛ وكل الأمور المستقبلية التي تتخذ لها شكلاً في نفسي وستبلغ مرة مرتبة الوعي: ذلك هو محتوى اللاشعور.

الأنماط النفسية: ويميز يونج، مثل كرتشمير، بين الشخصية المتفتحة extraverted type وهي الشخصية

ويضع يونج الذات self في مقابل الأنا ego. فالأنا هو المركز الفعلي للشعور، أما الذات فهي مركز اللاشعور. والرؤى الدينية، والأحلام، والشكل السحري الذي يسميه البوذيون « مندا » mandala كلها صور لوحدة ممكنة تكون فيها الذات في المركز. وتحقيق هذه الوحدة لدى أي إنسان مهمة تنتسب خصوصاً إلى النصف الثاني من العمر. أما في النصف الأول فإن الفرد مضطرب إلى الانشغال بعمله، وبالزواج، وتربية أولاده. وحين تنجز هذه الأشغال، فإن على الفرد أن يتفاهم مع نفسه. ومن هنا نحى الأزمة النفسية التي تحدث في أواخر الأربعينات من عمر الإنسان.

ويستخدم يونج فكرة اللاشعور الجماعي لتفسير ليس فقط ما يحدث في الأحلام، بل أيضاً تكرار ظهور نفس الرموز والموضوعات، في أوقات مختلفة متباعدة وأماكن نائية، في الأساطير والأديان. لقد وجد يونج في أحلام ورسوم بعض المرضى مادة تشبه كثيراً ما يوجد في كتب الأديان الشرقية.

وزيادة الفهم العلمي أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبيه الانساني. فمثلاً تفسير الرعد تفسيراً علمياً وليس على أنه صوت إله معناه إبعاد الإنسان عن الطبيعة الخارجية. وزوال الاعتقاد في الآلهة والجن قد أدى إلى انعدام إدراك الإنسان للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم صار الإنسان العصري فريسة للاضطرابات النفسية.

ولهذا يحتاج الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية، لأنهم في الشكل الديني يستطيعون أن يلتفتوا بمضمونات اللاشعور الجماعي وأن يقبلوها. ويرى يونج أنه لا يمكن بيان أن العقائد الدينية صحيحة، وفي الوقت نفسه لا يمكن أيضاً بيان أنها باطلة.

مؤلفاته الرئيسية

« التحولات ورموز اللذة الجنسية »

- Wandlungen und Symbole der Libido, 1912 = Symbolé der Wandlung, 1952.

« الأنماط النفسية »

- Psydologische Typen, 1920.

« العلاقات بين الأنا وبين اللاشعور »

ويميز يونج بين « الشخص » persona و« الظل » sha-dow. فالشخص هو القناع المقبول عند الناس اجتماعياً والمفروض من الجماعة، والذي وراءه يقيم الأنا الحقيقي. ووجود هذا القناع ضرورة لا مفر منها، لكن الأنا قد يخفق في تحقيق ذاته إما بوضعه هوية قوية بينه وبين شخص، أو بعدم تنمية شخص موافق على الإطلاق. والمقابل للشخص هو الظل، ويتألف من مجموع الشهوات، والانفعالات، والمواقف، التي رفضت وحُجبت، والتي تشخصها في الأحلام على هيئة معادية أو كريمة. والظل في جوهره طفولي، لأنه لم تمسه عملية النضوج أو التربية. وعجز المرء عن تعرّف ظله هو دائماً خطر محتمل على شخصيته، لأن الظل غير المتعرّف وغير المقرب أقوى وأشدّ نزاء من الظل المقرب به المتعرّف.

وعلى الرغم من أن لكل فرد ظلّاً، فإنه لما كان الظلّ هو ناتج ما كبته شعوره الخاص، فإنه ينتسب إلى اللاشعور الشخصي. لكن يوجد إلى جانبه في اللاشعور الشخصي قوة أكبر هي « الصورة » image، والصورة تكون المؤنث في الرجل، والمذكر في المرأة، ويسمى يونج باسم anima وanimus على التوالي. والanima لا تتحدد بتاريخ الإنسان الخاص، بل تتحدد بالكيفية التي بها الجنس المضاد يُدرك أو يُساء إدراكه. والanima صورة جماعية موروثية للمرأة بما هي امرأة. وهكذا فإن ما بهم الطفل ليس فقط كيف تعامله أمه؛ بل إن تجربته مع الأم تنتج من أمرين: السلوك الحالي للأم، والكيفية التي بها anima تحدد نظرتة إليها وشعوره نحوها. وربط يونج بين anima ووظيفة التفكير، وبين anima ووظيفة الشعور، على أساس افتراض أن التفكير أكثر سيطرة في الرجل، والشعور أكثر سيطرة في المرأة.

والanima والanimus ينتسبان إلى اللاشعور الجماعي للإنسانية؛ وهما من بين الأنماط العليا archetypes، أي الميول الموروثة للعمل النفسي الموجود في اللاشعور الجماعي. ومن بين الأنماط العليا الأخرى الرئيسية: الشيخ الحكيم، الأرض الأم، والذات. والنمط العالي يلعب أدواراً متعددة: فهو ليس فقط يكتف الطرق التي تبعها تكون تجربة شعورنا، بل هو أيضاً يستطيع أن يظهر مباشرة في عدد من التقنعات في الأحلام والتهاويل، وقد يسيطر على الشخص سيطرة تجعله يضع هوية بين ذاته وبينه. وإذا حدث هذا تكون الشخصية في خطر.

« في جذور الشعور »

- Von den Wurzeln des Bewusstseins, 1953

مراجع

- G. Adler: Entdeckung der Seele, 1934
- J. Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung, 2^e Aufl. 1949 وفيه مراجع
- H. Schär: Religion und Seele in der Psychologie Jungs, 1946
- «Frieda Fordham: an Introduction to Jungs Psychology, Landon 1953.
- E. Glover: Freud or Jung. London, 1950.
- Jolanda Jacobi: The Psychology of C.G.Jung, London 1942; revised 6th ed. New Haven, 1962.
- Jolanda Jacobi : Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung. New York, 1959.

- Die Beziehungen Zwischen dem Ich and dem Unbewussten, 1928.

« علم النفس والدين »

- Psychologie und Religion, 1939

« علم النفس وعلم الصنعة »

- Psychologie und Alchemie, 1944

« علم نفس التحميل »

- Die Psychologie der Uebertragung, 1946

« في الطاقة النفسية وماهية الأحلام »

- Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948

« رموز الروح »

- Die Symbolik des Geistes, 1948

« الدهر : ابحاث في تاريخ الرموز »

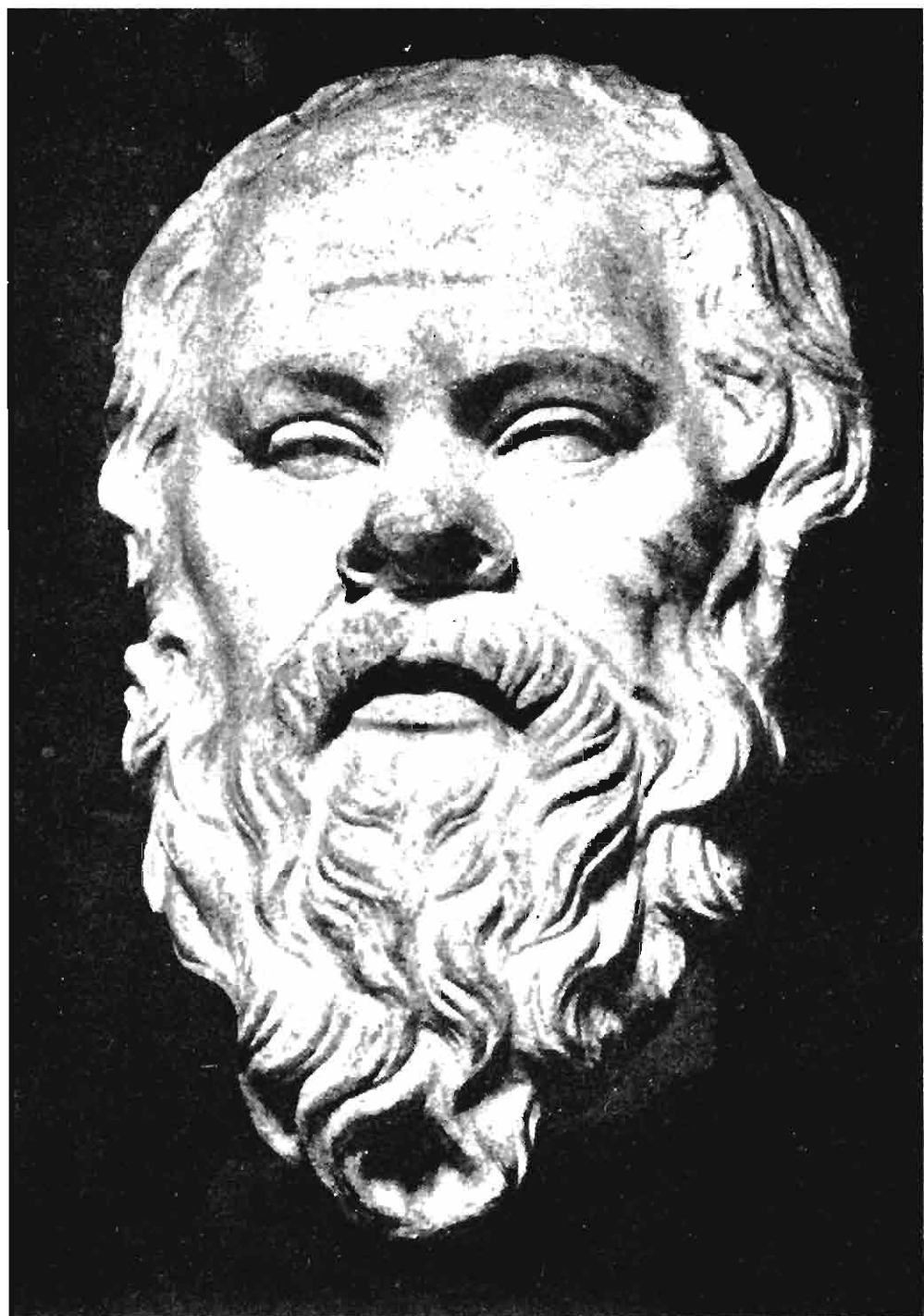
- Aion, Untersuchungeu Zur Symbolgeschichte, 1951

« الرد على أيوب »

- Antwort auf Hiob, 1952





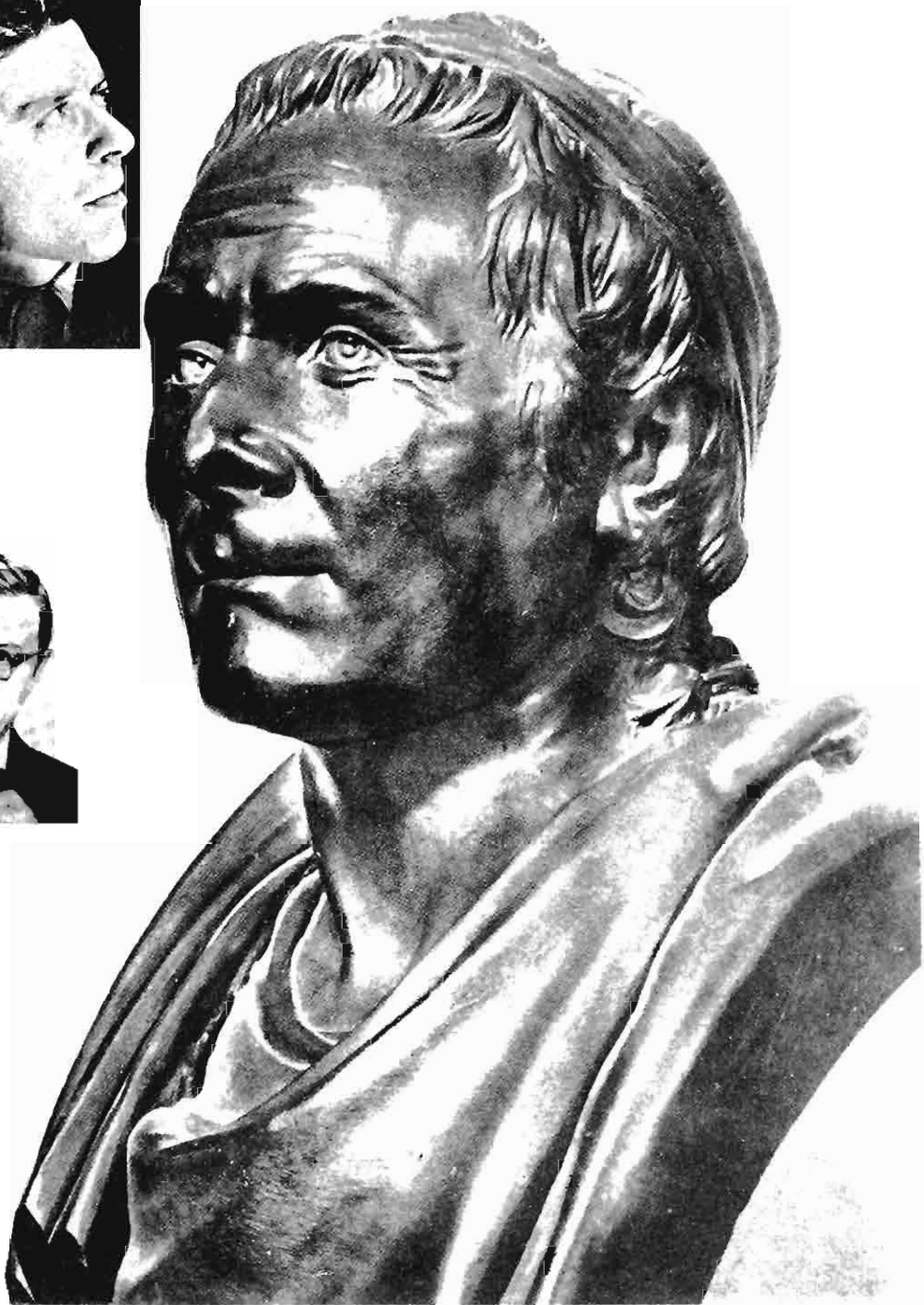




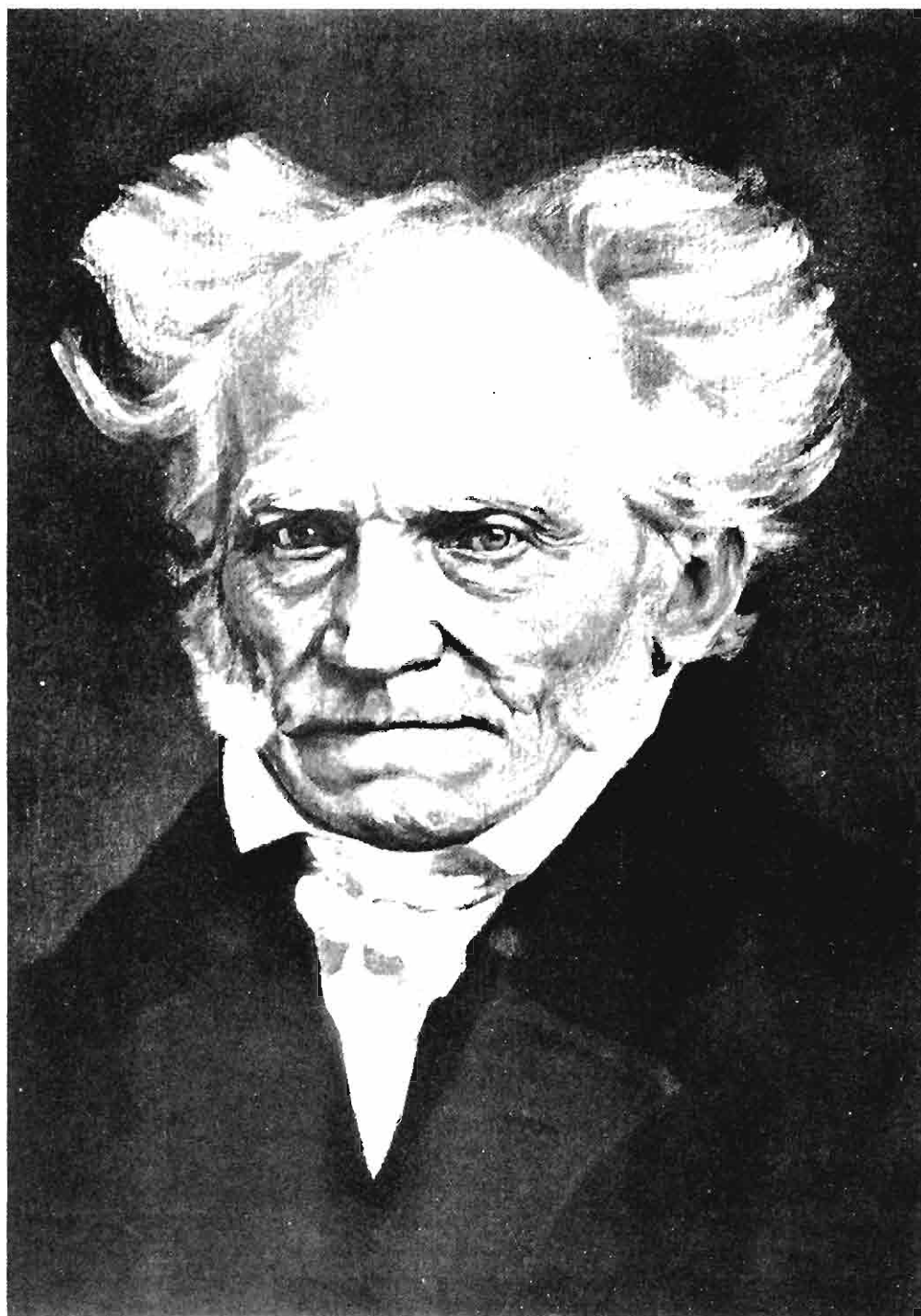
۱۹۱ مونیه



۲۳۱ سارتر



۲۷۱ روسو





۱۸۶ مونسکیو



۱۷۳ مارسل (جبریل)



۱۸۱ مرلومونتی



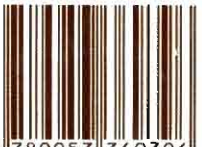
۱۷۱ مالبیرانش



۱۶۹ مکینافلی



ISBN 9953-36939-9



9 789953 369396

S.R.



مكتبة أمير
AMIR BOOKSTORE

باز

د. عبد الرحمن بدوي

ملطق
مواضيع الفلاسفة



حقوق الطبع محفوظة



المجلة تهتم بالدراسات والبحوث
الدراسات والبحوث

المركز الرئيسي:

بجروت، مكتبة الجبيل، بناية
سجى الكارستون، ص.ب. ٥٤٦٠ - ١١
العنوان البريدي: موكناج، هـ، ٨٧٩٠٠/١
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٦٧

التوزيع في الأردن:

دار الفارس للنشر والتوزيع: عتلت
ص.ب. ٩١٥٧، هاتف: ٦٠٤٣٢، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

الطبعة الأولى

١٩٩٦

ملطق مولسو عن الفلاسفة

تأليف

د. عبد الرحمن بديوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والفكر



ابن خلدون

لوحه حياته

السنة

٧٣٢: في أول رمضان (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م) ولد ابن خلدون في مدينة تونس («التعريف» ص ١٥).

قرأ القرآن وهو يافع على المُكْتَب أبي عبدالله محمد بن سعد بن بُزَال.

ودرس العربية على أبيه وعلى أبي عبدالله محمد بن العربي الحصائري، وأبي عبدالله محمد بن الشَّوَّاش الزرزال، وأبي العباس أحمد بن القصار وأبي عبدالله محمد بن بحر.

وقرأ الحديث على شمس الدين أبي عبدالله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي. وأخذ الفقه عن أبي عبدالله محمد بن عبدالله الجياني، وأبي القاسم محمد القصير، وأبي عبدالله محمد بن عبد السلام.

ولازم أبا عبدالله محمد بن سليمان السطّي، وأبا محمد بن عبد المهيمن بن عبدالمهيمن الحضرمي، وأبا العباس أحمد الزواوي.

وأخذ العلوم العقلية عن أبي محمد بن إبراهيم الآبلي: أخذ عنه الأصولين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية.

٧٤٩: حدث الطاعون الجارف، فهلك أبواه فيه وكذلك هلك بعض مشيخته. فلأزم مجلس شيخه أبي

عبدالله الآبلي، وعكف على القراءة عليه ثلاث سنين.

٧٥٢: استدعاه أبو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس، لكتابة العلامة عن سلطانه ابي اسحق. فكتب العلامة للسلطان، «وهي وضع «الحمد لله والشكر لله»، بالقلم الغليظ، مما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة او رسوم» (التعريف ٥٥).

٧٥٥: بعد رحلة مليئة بالحوادث والمغامرات سافر الى فاس عند السلطان ابي عنان بعد ان كتب هذا الى الحاجب يستقدمه. فانتظم ابن خلدون في اهل مجلسه العلمي، وألزمه السلطان ابو عنان شهود الصلوات معه. ثم استعمله في الكتابة عنه، والتوقيع بين يديه. وعكف ابن خلدون، اثناء مقامه بفاس، على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من اهل المغرب ومن اهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة: منهم ابو عبدالله محمد بن الصفار من اهل مراکش، إمام القراءات لوقته، ومنهم قاضي الجماعة بفاس ابو عبدالله محمد المقرئ من أهل تلمسان، ومنهم ابو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي من أهل المرية، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن الحاج الحسني، المعروف بالعلوي (نسبة الى العلّوين، قرية من أعمال تلمسان)، وأبو القاسم محمد بن يحيى البَرْجَجي (نسبة الى برجة Berga الأندلس).

٧٥٨: اتهم ابن خلدون بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لاسترجاع بجاية من السلطان أبي عنان. فأمر هذا بالقبض عليه، وامتنحن وحبس في ١٨ صفر سنة ٧٥٨ (١٠ فبراير سنة ١٣٥٧).

٧٥٩: في ١٤ ذي الحجة مات السلطان أبو عنان، فبادر القائم بالدولة، الوزير الحسن بن عمر، إلى اطلاق جماعة من المعتقلين منهم ابن خلدون. وخلع عليه وأعطى دابة، وأعيد إلى الكتابة.

ثم انتقض على الوزير ابن عمر بنو مرين، فقام ابن خلدون بالكتابة عن القائم بأمر بني مرين، منصور بن سليمان بن منصور ابن عبد الواحد بن يعقوب بن عبد الحق. ثم خلع المنصور، وتولى أبو سالم في ١٥ شعبان سنة ٧٦٠، فاستعمل ابن خلدون في كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطبيه. وفي هذه الفترة انشأ عليه الشعر.

ثم تولى ابن خلدون «خطة المظالم»، وظل على ذلك حتى أوائل سنة ٧٦٤.

٧٦٤: في أوائل هذه السنة سافر إلى الأندلس متوجهاً إلى السلطان أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر، ثالث ملوك بني الأحمر (سنة ٦٥٥ - سنة ٧١٣) وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة، وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالم بواسطة وزيره لسان الدين ابن الخطيب. فمر أولاً بسبتة حيث أكرم وفادته سعيد بن موسى العجيسي. ثم عبر البحر، ووصل إلى غرناطة في ٨ ربيع الأول سنة ٧٦٤ فاستقبل خير استقبال.

٧٦٥: كلفه السلطان أبو عبد الله بالسفارة إلى يدرو الطاغية ملك قشتالة، لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدو (المغرب). فارتحل إلى أشبيلية ولقي الطاغية يدرو (بطره بن الهنشة بن آذفونش)، وعابن آثار أجداده منها. وقد عامله يدرو «من الكرامة بما لا مزيد عليه وظهر الاغتيال بمكاني، وعلم أولية سلفنا بأشبيلية، وأثنى علي عنده طيبه إبراهيم بن زرزر اليهودي، المقدم في الطب والنجامة... فطلب الطاغية مني حينئذ المقام

عنده، وأن يرّد عليّ تراث سلفي بأشبيلية». فتفاديت من ذلك بما قبله «(التعريف» ص ٨٥) ثم لم يلبث الأعداء واهل السعيات أن سعوا بينه وبين الوزير لسان الدين ابن الخطيب وخیلوا إليه أن ابن خلدون سيحلّ محله عند السلطان، فتغير ابن الخطيب عليه. وفي ذلك الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية بأنه استولى على بجاية في رمضان سنة ٧٦٥، واستدعاه إليه. فاستأذن السلطان ابن الأحمر في الارتحال إلى سلطان بجاية فأذن له، وغادر ابن خلدون الأندلس قاصداً بجاية.

٧٦٦: في منتصف هذه السنة ركب البحر من ساحل ألمرية بالأندلس، فنزل بجاية بعد خمسة أيام. فاحتفل سلطان بجاية لقدمه، وأركب أهل دولته للقاءه، وتهافت أهل البلد عليه. ووصل إلى السلطان فحيا وفدى، وخلع عليه وأعطاه دابة للركوب.

ثم اضطرب الأمر بين السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية وبين ابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة بسبب المشاحنة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال. «وشب نار هذه الفتنة عرب أوطانهم من الذواودة من رياح... فالتقوا سنة ست وستين بفزجيوة... فانهزم السلطان أبو عبد الله، ورجع إلى بجاية مغلولاً، بعد أن كنت جمعت له أموالاً كثيرة أنفق جميعها في العرب. ولما رجع أعوزته النفقة، فخرجت بنفسه إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتمنعين من المغارم منذ سنين، فدخلت بلادهم واستجث حماهم، وأخذت رهنهم على الطاعة» «(التعريف» ص ٩٩). لكن كثرت السعاية عند سلطان بجاية ضد ابن خلدون والتحذير من مكانته. فشعر ابن خلدون بهذا، فطلب الإذن بالانصراف، فأذن بعد لأي، وخرج إلى العرب، ونزل على يعقوب بن عليّ. ثم بدا للسلطان أبي عبد الله في أمره، وقبض على أخيه محمد واعتقله ببونة. ثم ارتحل ابن خلدون من أحياء يعقوب بن علي، وقصد سكرة لمصاحبة بينه وبين شيخها أحمد بو يوسف بن مزني.

ثم وقع الخلاف بين السلطان أبي عبد الله سلطان بجاية، وبين السلطان أبي حمو صاحب تلمسان. فلما

بلغ أبا حمؤ خروج ابن خلدون من بجاية وما أحدثه أبو عبدالله في أخيه وأهله ومخلفه كتب إلى ابن خلدون يستقدمه. لكن ابن خلدون تفادى ذلك بالأعذار، وأقام بأحياء يعقوب بن علي، ثم ارتحل إلى بسكرة فأقام - كما قلنا - عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزني. فلما وصل السلطان أبو حمؤ إلى تلمسان أخذ في استئلاف قبائل رياح ليحلب بهم مع عساكره على بجاية، وخاطب ابن خلدون في ذلك، واستدعاه لحجابه وعلامته. فتولى ابن خلدون مهمة استئلاف أشياخ الذواودة ونجح في ذلك في أخريات سنة إحدى وسبعين. وبينما هو في ذلك، بلغ الخبر أن السلطان عبدالعزيز (أبو فارس عبدالعزيز بن أبي سالم المريني صاحب المغرب الأقصى) قد استولى على جبل عامر بن محمد الهنتاتي بمراكش، وأنه عازم على النهوض إلى تلمسان، لما سلف من السلطان أبي حمو أثناء حصار السلطان عبدالعزيز لعامر في جبله من الإجلاب على ثغور المغرب. فانصرف أبو حمو عما كان فيه من أمر بجاية، وكرّ راجعاً إلى تلمسان، وأخذ في الاستعداد لملاقاة السلطان أبي فارس عبدالعزيز صاحب المغرب.

وهنا آثر ابن خلدون الفرار، فطلب من أبي حمؤ الإذن في الانصراف إلى الأندلس، فأذن له وحمله رسالة إلى السلطان أبي عبدالله الأحمر ملك غرناطة. فذهب ابن خلدون إلى المرسى بهنين للركوب في سفينة إلى الأندلس، فبلغ السلطان عبدالعزيز أن ابن خلدون في هنين وأن معه ودیعة يحتملها إلى صاحب الأندلس، فأرسل لاسترجاع هذه الوديعة، وتبين أنه لا يحمل وديعة، وحمل ابن خلدون إلى السلطان عبدالعزيز قريباً من تلمسان، فلقيه وعنفه على مفارقة فاس. وأقام ابن خلدون ليلة معتقلاً، ثم أطلق من الغد، فعمد إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين، ونزل بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم («التعريف»، ١٣٣ - ١٣٤)، ودخل السلطان عبدالعزيز تلمسان واستولى عليها.

٧٧٢: فاستدعاه السلطان عبدالعزيز من خلوته بالعباد عند رباط الولي أبي مدين، لكي يتولى استئلاف قبائل رياح، وقام ابن خلدون بهذه المهمة خير قيام. كما فعل قبل ذلك من أجل خصمه أبي حمؤ! وانقطع ابن خلدون ببسكرة، وفي أثناء

مقامه بها بلغه خبر فرار الوزير لسان الدين ابن الخطيب من الأندلس وقدمه على السلطان بتلمسان، وقد كتب إليه ابن الخطيب، ورد عليه ابن خلدون في يوم الفطر سنة ٧٧٢. واتصل بمقامه ببسكرة، بينما المغرب الأوسط مضطرب بالفتنة، إلى أن استتب الأمر للسلطان عبدالعزيز، فاستدعى ابن خلدون، فارتحل هذا إليه في ١٢ ربيع الأول سنة أربع وسبعين.

٧٧٤: توفي أبو فارس عبدالعزيز بن أبي الحسن بن أبي سعيد بن يعقوب ابن عبدالحق المريني (ببيع سنة ٧٦٧)، وولى مكانه ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبدالعزيز بن أبي الحسن. فتوجه ابن خلدون إلى فاس فوصلها في جمادى سنة ٧٧٤، فرحب به الوزير أبو بكر ابن غازي «فلقني من برّ الوزير وكرامته، وتوفير جريته وإقطاعه، فوق ما أحسب، وأقمت بمكاني من دولتهم أثير المحلّ نابه الرتبة، عريض الجاه، منوه المجلس عند السلطان. ثم انصرم فصل الشتاء، وحدث بين الوزير أبي بكر بن غازي، وبين السلطان ابن الأحمد، منافرة، بسبب ابن الخطيب» (التعريف) ص ٢١٨ - ٢١٩.

وحصلت الحروب بسبب ذلك، وظل ابن خلدون مقيماً بفاس، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه، إلى أن تولى السلطان أبو العباس أحمد بن أبي سالم الملك في فاس، وخلع أبو بكر السعيد، فاتح سنة ٧٧٦، ووزر له محمد بن عثمان، وكان بينه وبين ابن خلدون حقد قديم: فأغرى السلطان بالقبض على ابن خلدون، فقبض عليه، لكن الأمير عبدالرحمن تدخل فأطلقوا سراحه من الغد. واستأذن ابن خلدون في الرحيل إلى الأندلس، فأذن له بعد مطاولة وعلى كره من الوزير محمد بن عثمان.

٧٧٦: فأجاز ابن خلدون إلى الأندلس لثاني مرة في ربيع سنة ست وسبعين، فلقيه السلطان ابن الأحمر بالبر والكرامة، وكان وزيره بعد ابن الخطيب هو أبو عبدالله بن زمرك. وكان ابن زمرك قد توجه إلى فاس في غرض التهئة. فلما وصل إلى فاس تحدّث مع أهل الدولة في شأن ابن خلدون،

الذي اهتمت اليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتنخت زبدتها، وتألّفت نتائجها. وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس» (التعريف ٢٢٧ - ٢٢٩).

٧٧٩: أتمّ «المقدمة» بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهديب، في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة «ثم نقحته بعد ذلك وهذته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته» («المقدمة» ص ٦٠٦، ط ٣ بولاق سنة ١٣٢١).

٧٨٠: وكتب الى أبي العباس يطلب الأذن له بالعودة إلى تونس، فأذن له. فارتحل ابن خلدون من عند أولاد عريف مع عرب الأخضر من بادية رياح في رجب سنة ثمانين. فسلك القفر الى الدّوسن من أطراف الزاب، ثم صعد الى التل مع حاشية يعقوب بن علي، حتى نزلوا بضاحية قسنطينة، ومنها رحل مع أبي دينار في جماعة وساروا إلى السلطان أبي العباس، وهو يومئذ قد خرج من تونس الى بلاد الجريد لقمع الفتنة، فوافاه بظاهر سوسة، فرحب به وبالح في تأنيسه، وشاوره في مهمات أموره، ثم رده الى تونس. فرجع ابن خلدون إلى تونس في شعبان سنة ٧٨٠، وأرسل في طلب أهله وولده.

فلما وصل ابن خلدون تونس انهال عليه طلاب العلم، وكان محمد ابن عرفة إمام الجامع وشيخ الفقهاء يدرّس لهم، وكانت بينه وبين ابن خلدون غيرة ومودة من لدن اجتماعهما في المربى بمجالس الشيوخ. فلما تحول طلبية العلم عنه الى ابن خلدون تهيّجت نيران الحقد في قلب محمد بن عرفة، وكان على صلة وثيقة ببطانة السلطان، فاتفقوا على الدس عنده ضد ابن خلدون والسعاية به. ولكن السلطان أعرض عن الوشاية. وكلفه بالإكباب على تأليف كتاب «العبر». فأكمل منه أخبار البربر وزناته، وكتب من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل اليه منهما. وأكمل من ذلك نسخة رفعها الى خزانة السلطان أبي العباس. «وكرت سعاية البطانة بكل نوع من أنواع السعايات، وابن عرفة يزيد في اغرائهم متى اجتمعوا اليه، الى أن أغروا السلطان بسفري معه، ولفقوا

فساءهم استقراره بالأندلس، واتهموا ابن خلدون بأنه ربما حمل السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر في إرجاع ابن خلدون إلى فاس، فأبى، فطلبوا منه إجازته الى عدوة تلمسان «وكان مسعود بن ماساي قد أذنوا له في اللحاق بالأندلس، فحملوه مشافهة السلطان بذلك، وأبدوا له أنني كنت ساعياً في خلاص ابن الخطيب، وكانوا قد اعتقلوه لأول استيلائهم على البلد الجديد وظفرهم به.

» وبعث إلي ابن الخطيب من محبسه مستصرخاً بي ومتوسلاً، فخاطبت في شأنه أهل الدولة، وعوّلت فيه منهم على ونزمار وابن ماساي، فلم تنجح تلك السعاية، وقتل ابن الخطيب بمحبسه. فلما قدم ابن ماساي على السلطان ابن الأحمر - وقد أغروه بي - فألقى الى السلطان ما كان مني في شأن ابن الخطيب، فاستوحش لذلك، وأسعفهم في إجازتي إلى العدوة، ونزلت بهنين، والجو بيني وبين السلطان أبو حمّو مظلم... فأوغر بمقامي بهنين. ثم وفد عليه محمد بن عريف فعذله في شأني، فبعث عني الى تلمسان، واستقررت بها بالعباد، ولحق بي أهلي وولدي من فاس، وأقاموا معي وذلك في عيد الفطر سنة ست وسبعين. وأخذت في بث العلم. وعرض للسلطان أبي حمّو أثناء ذلك رأى في الذواودة، وحاجته الى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه، ونكرته على نفسي، لما أثرته من التخلي والانقطاع، وأجبتة الى ذلك، ظاهراً. وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت الى البطحاء، فعدلت ذات اليمين الى منداس، ولحقت بأحياء اولاد عريف، قبلة جبل كزول. فتلقوني بالتحف والكرامة، وأقمت بينهم أياماً حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان. وأحسنوا العذر الى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، من بلاد بني توجين، التي صارت لهم بإقطاع السلطان. فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (= «العبر») وأنا مقيم بها، وأكملت «المقدمة» منه على ذلك النحو الغريب،

النائب بتونس - القائد فارح، من موالى السلطان - أن يتفادى من مقامتي معه، خشية على امره منى بزعمه، وتواطوا على أن يشهد ابن عرفة بذلك للسلطان، فشهد به في غيبة منى، ونكر السلطان عليهم ذلك. ثم بعث إليّ (أي السلطان) وأمرني بالسفر معه، فسارعت الى الامتثال، وقد شق ذلك عليّ، إلا أنني لم أجد محيصاً عنه. فخرجت معه، وانتهيت الى تبسه، وسط تلول افريقية، وكان منحدرأ في عساكره وتواليه من العرب الى توزر، لأن ابن يملول كان أجلب عليها سنة ثلاث وثمانين، واستنفذوها من يد ابنه. فسار السلطان إليه وشرده عنها، وأعاد إليها ابنه وأولياءه. ولما نهض من تبسه رجعتني الى تونس، فأقمت بضيعتي الراحين من نواحيها لضم زروعي بها، الى أن قفل السلطان ظافراً منصوراً، فصحبته الى تونس. ولما كان شهر شعبان من سنة أربع وثمانين، أجمع السلطان الحركة الى الزاب، بما كان صاحبه ابن مزني قد أوى ابن يملول اليه، ومهد له في جواره، فخشيت ان يعود في شأني ما كان في السفرة قبلها، وكانت بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم، وهي مقلعة الى الاسكندرية. فتطارحت على السلطان، وتوسلت اليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي (أي الحج)، فأذن لي بذلك. وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على أثري من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودّعهم.

٧٨٤: «وركب البحر منتصف شعبان من السنة (= سنة أربع وثمانين وسبعمائة)، وقوّضت عنهم، بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم» («التعريف» ص ٢٤٤ - ٢٤٥). فأقام بالاسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج. لكنه لم يقدر له الحج في ذلك العام، اذ انتقل الى القاهرة أول ذي القعدة «فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشرة الأمم، ومدرج الدّر من البشر، وإيوان الاسلام، وكروسي الملك، تلوح القصور والاواوين في جوّه، وتزهر الخوانك والمدارس بافاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطيء بحر النيل، نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجني اليهم الثمرات

والخيرات ثجّه. ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم» («التعريف» ص ٢٤٦ - ٢٤٧)، وبهذا التصوير الرائع الدقيق وصف القاهرة التي بهرته حينما رآها.

ولما دخل القاهرة انثال عليه طلبة العلم يتلمسون الافادة، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر.

ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق، فأبّر لقاءه ووفر الجراية له من صدقاته. وانتظر لحاق اهله وولده به من تونس، وقد صدهم السلطان ابو العباس عن السفر طمعاً في عودة ابن خلدون الى تونس، فاستشفع ابن خلدون الظاهر برقوق للشفاعة له في تخلية سبيلهم، فكتب برقوق الى ابي العباس في خامس عشر صفر ست وثمانين في ذلك الشأن.

وفي ذلك الحين توفي بعض المدرسين بمدرسة القمحية التي كانت تقع بجوار جامع عمرو بن العاص، وكانت من وقف صلاح الدين الأيوبي. فولاء السلطان برقوق التدريس بها. فتولى التدريس. وفي أثناء ذلك سخط السلطان برقوق على قاضي المالكية جمال الدين عبدالرحمن ابن سليمان بن خير المالكي (سنة ٧٢١ - ٧٩١)، فعزله سنة ٧٨٦ وولى مكانه ابن خلدون، ففقد بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية بين القصرين. «فقمت بما دفع إليّ من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمّني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، أخذاً بحق الضعيف من الحكّمين (أي المحتكمين إليه)، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانيين، جانحاً الى التثبت في سماع البيّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب متلبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هتاتهم، لما يموّهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...» («التعريف» ص ٢٥٤ - ص ٢٥٥). ويمضي ابن خلدون في بيان فساد القضاء في ذلك العهد، وما عمله هو في سبيل تحقيق العدالة في القضاء... مما أثار الاحتقاد عليه والشغب ضده، حتى أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة.

ووافق ذلك أن أهله كانوا قادمين من تونس في

سفينة، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فمات أهله وولده غرقاً. «وذهب الموجود والسكن والمولود. فعظم المصائب والجزع، ورجح الزهد» («التعريف» ص ٢٥٩). واعتزم الخروج عن المنصب. فأعفاه السلطان من منصبه قاضياً لقضاة المالكية، وأعاد سلفه المخلوع جمال الدين عبدالرحمن ابن خير في ١٧ جمادى الأولى سنة ٧٨٧.

وفي غمرة هذه المحنة لم يجد ابن خلدون عزاء له إلا في العودة الى العلم والتدريس والتأليف. وظل على ذلك ثلاث سنين.

٧٨٩: عزم على الحج، فخرج من القاهرة في منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة الى مرسى الطور، وركب البحر من هنالك، عاشر شوال، فوصل ينبع بعد شهر، فوافى المحمل فرافقه من هناك الى مكة فدخلها ثاني ذي الحجة.

وقضى فريضة الحج، وعاد الى ينبع، فأقام بها خمسين ليلة حتى تهيأ له السفر بالبحر، فسافر، ولما قارب مرسى الطور اعترضتهم الرياح، فلم يسعهم إلا قطع البحر الى جانبه الغربي، ونزلوا بساحل القصير، وتوجهوا من ثم الى قوص، فأراحوا بها أياماً، ثم ركبوا في النيل الى القاهرة فوصلها في جمادى سنة تسعين. ولقي السلطان.

٧٩١: شغرت وظيفة تدريس الحديث بمدرسة صرغتمش، التي كانت تقع الى جوار جامع أحمد بن طولون، فولاه السلطان التدريس بها في محرم سنة إحدى وتسعين.

وفي ٢٦ ربيع الآخر عين ناظراً لخانقاه ببيبرس عوضاً عن شرف الدين عثمان الأشقر.

وفي هذه السنة وقعت فتنة الناصري (راجع عنها «التعريف» ص ٣١٤ - ص ٣٤٦، «والعبر» ج٥ ص ٤٧٥ وما يليها).

٨٠١: توفي قاضي المالكية ناصر الدين ابن التتيسي، وكان ابن خلدون آنذاك مقيماً بالفيوم لضم زرعه من وقف القمحية، فبعث إليه السلطان وقلده وظيفة قاضي المالكية في منتصف رمضان سنة إحدى وثمانمائة.

٨٠٢: ذهب لزيارة بيت المقدس، فوصل القدس ودخل المسجد الأقصى وتبرك بزيارته والصلاة فيه، ولم يدخل كنيسة القيامة، ثم انصرف الى الخليل لزيارة قبر إبراهيم الخليل، ومر في طريقه ببيت لحم، وارتحل من مدفن الخليل الى غزة، ومنها توجه الى مصر، فوافى السلطان بظاهر مصر ودخل في ركابه اواخر شهر رمضان سنة اثنتين وثمانمائة.

٨٠٣: وعزله السلطان من منصب قاضي المالكية، وولى بدلاً منه نورالدين ابن الخلال، وكان السبب في عزل ابن خلدون - فيما يقوله ابن قاضي شعبة في تاريخه (سنة ٨٠٣ لوحة ١٧٠ب) «مبالغته في العقوبات، والمسارة إليها». فتولى ابن الخلال في منتصف المحرم سنة ثلاث وثمانمائة.

وفي منتصف ربيع الأول من تلك السنة، سنة ٨٠٣، سافر ابن خلدون مع ركاب السلطان بعد أن استدعاه يشبك الدوادار، فوصل غزة، وأراح بها أياماً ترقباً للأخبار، ثم وصلوا الى الشام مسابقين الططر إلى أن نزلوا شقحب (قرب دمشق)، ثم أصبحوا في دمشق، وكان تيمورلنك في عساكره من التتار (الططر، كما يكتبها ابن خلدون) قد رحلوا من بعلبك قاصدين دمشق. ف ضرب السلطان فرج خيامه وأبنيته بساحة قبة يلغا، ويش تيمورلنك من مهاجمة دمشق، فأقام بمرقب على قبة يلغا، يراقب جيش السلطان فرج، أكثر من شهر، وتجاول العسكران في هذه المدة ثلاث مرات أو أربعاً، فكانت الحرب سجالاً. ثم نمت الخبر الى السلطان أن بعض الأمراء المنغمسين في الفتنة يحاولون الهرب الى مصر للثورة بها، فأجمع رأيهم للرجوع إلى مصر خشية من انتقاص الناس وراء أولئك الأمراء، واحتلال الدولة بذلك. فأسرى السلطان ليلة الجمعة من شهر جمادى الآخرة، وساحل البحر الى غزة، وأصبحت دمشق في حيرة. فجاء القضاة والفقهاء واجتمعوا بالمدرسة العادلية، واتفق رأيهم على طلب الامان من الأمير تيمورلنك على بيوتهم وحرهم، وشاوروا على ذلك نائب قلعة دمشق من قبل السلطان فرج، فأبى ذلك عليهم، فلم يوافقوه وأصروا على موقفهم، وخرج القاضي برهان الدين ابن مفلح الحنبلي، فأمنهم تيمورلنك، بعد أن تدلوا من

(ترجمان) العبر وديوان المبتدأ والخبر

في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم
من ذوي السلطان الأكبر

المقدمة

«مقدمة» ابن خلدون من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مرّ العصور. كيف لا، وهي تضع الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران الذي هو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث. ونقول «مزيج» لأننا لا نستطيع ان ندرجها تحت واحد فقط من هذه العلوم الثلاثة، وإلا بالغنا في التقدير او نقصناها حقها لدى الوزن والمقارنة. ونحسب أن الذين نقدوا ابن خلدون والذين أمعنوا في تمجيده قد أخطأوا على السواء لأنهم لم يلاحظوا هذه الواقعة:

فالذين أخذوا عليه قصور المنهج التاريخي أخطأوا لأنهم ظنوا «المقدمة» بحثاً منظماً traité systématique في النقد التاريخي، فانتظروا أن يجدوا فيه ما ينتظرون من كتاب مثل كتاب «المدخل الى الدراسات التاريخية» للانجلوا وسينوبوس أو كتاب عن «المنهج التاريخي» - بينما لم يرد ابن خلدون إلا أن يشير إشارة عامة الى أوهام او مغالط المؤرخين وأن يدعو من وراء ذلك الى إقامة «منهج تاريخي» أو نقد للتاريخ.

والذين أنكروا عليه أنه فيلسوف للتاريخ إنما تلمسوا وراء آرائه في تطور الدول فلسفة منظمة في التاريخ والزمان تقوم بدورها على فلسفة في الوجود شأن كل فلسفة حقة في التاريخ، بينما هو لم يقصد الى شيء من ذلك، لأنه إنما اراد استقرار الأحوال التاريخية الواقعية للدول التي عاصرها وشارك في أحداثها، ثم استشرف بفكره إلى شواهد من التاريخ الاسلامي بخاصة وأحياناً الى شواهد من التاريخ العام تأييداً للقواعد العامة التي استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية.

والذين استكثروا عليه أن يكون مؤسساً لعلم الاجتماع إنما قاسوه بعلم الاجتماع كما رسخت قواعده في النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وهو قياس غير مقبول من الناحية التاريخية. كما أن تطور علم الاجتماع قد سار في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي

السور وقصدوا إليه. وقد سأل تيمورلنك برهان الدين عن ابن خلدون، وهل سافر مع عساكر مصر، أو أقام بالمدينة، فأخبره بمقامه في المدرسة العادلية. وبلغ ابن خلدون الخبر في جوف الليل، فخشى البادرة على نفسه، وبكر سحراً الى جماعة القضاة عند الباب، وطلب الخروج أو التدلي من السور، فأبوا عليه ذلك أولاً، ثم قبلوا ودلوه من السور، فوجد بطانة تيمورلنك عند الباب ونائبه الذي عينه للولاية على دمشق، واسمه شاه ملك من بني جقظاي، فحياهم وأوصلوه الى معسكر تيمورلنك، وجرى بينه وبينهم الحديث الذي أوردناه في ملحق كتابنا (ص ٣٠٦ - ص ٣٠٩).

وطلب ابن خلدون من تيمورلنك ان يسمح له بالسفر الى مصر. فأذن له، وفي الطريق إلى مصر قطع عليه الطريق ونهب ما كان معه، ونجا الى قرية هنالك، ثم ارتحل الى صفد، فأقام بها أياماً، ثم مر به مركب من مراكب ابن عثمان سلطان بلاد الروم، فركب البحر الى غزة ونزل بها، ومنها سافر الى القاهرة، فوصلها في شعبان سنة ٨٠٣.

وكان قد أشيع في مصر أنه هلك، فولى على المالكية جمال الدين الأفهسي في جمادى الآخرة سنة ٨٠٣ فلما رجع ابن خلدون الى مصر، أعيد إلى منصبه في أواخر شعبان، واستمر في منصبه إلى أن سعي فيه لدى السلطان فولى مكانه جمال الدين البساطي في أواخر رجب سنة ٨٠٤.

٨٠٤: ثم أعاده السلطان إلى الوظيفة في نهاية سنة ٨٠٤، وبقي في منصبه سنة وبعض سنة، ثم أعيد جمال الدين البساطي الى ما كان في سادس ربيع الآخر سنة ٨٠٦.

٨٠٧: ثم أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية في عاشر شعبان سنة سبع، ثم عزل في أواخر ذي القعدة من نفس السنة.

٨٠٨: في شعبان أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية لسادس مرة. وفي ٢٥ رمضان من سنة ٨٠٨ (ثمان وثمانمائة) توفي وهو في منصبه، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة.

كان عسى أن يتخذ لو أنه بدأ من النقطة والأسس التي خلفها ابن خلدون، فإن القارئ يحار أحياناً في معرفة الباب الذي يندرج فيه هذا أو ذاك من المعاني الرئيسية في «المقدمة» فمثلاً فكرة «العصبية» هل هي فكرة سياسية أو ظاهرة اجتماعية؟ وآراؤه في الكسب والمعاش هل هي آراء اجتماعية أو بالأحرى اقتصادية؟ وهل نظرياته في الدول وأحوالها وما يطرأ عليها، تدخل في باب النظم السياسية، أو هي مجرد استقراءات للأحوال التاريخية فتدخل تبعاً لهذا في فلسفة التاريخ؟ كل هذه الأسئلة لا بد أن تثور في ذهن القارئ وهو يقرأ «المقدمة» حين يحاول أن يردّها إلى العلم الذي تنتسب إليه.

وفي رأينا أن الجواب عن هذه الأسئلة جميعاً لن يتحقق إذا حاولنا إدراجها تحت علم واحد، ولا مناص إذن من القول بأنها مزيج من تلك العلوم الثلاثة: فلسفة التاريخ ومنهجه، علم السياسة، علم الاجتماع. وإذا كان لا بد من إدراجها تحت علم واحد، فلنسمه «علم العمران البشري» بالمعنى الواسع الذي اراده ابن خلدون لهذه التسمية.

وليس لنا بعد هذا أن نطلب من ابن خلدون في هذه «المقدمة» أن يقدم لنا عرضاً منظماً *systematique* - ولو في صورة إجمالية - لهذه العلوم الثلاثة: أحدها أو كلها، وإلا أسأنا فهمه، أو أسأنا إلى هذه العلوم نفسها.

«مقدمة» ابن خلدون إذن مزيج من فلسفة التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، وليس لنا أن نحكم عليها إلا على هذا الأساس وحده. هنالك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء:

فهذه الأصالة ظاهرة أولاً في أنها أول كتاب عرض لأحوال الاجتماع البشري في الدولة ولا حظ ما يطرأ عليه من عوارض ذاتية. وانتهى إلى أن المجتمع الإنساني ممثلاً في الدولة كائن عضوي حي. يولد ثم ينمو ثم ينضج ثم يستهلك نفسه ثم يموت. وحدد لهذا الكائن العضوي عمراً هو في نظره أربعة أجيال، والجيل أربعون عاماً. وربط بين هذا الكائن وبين الظروف المحيطة: جغرافية وجوية وإقليمية. لهذا بدأ بأن قسم العالم إلى أقاليم، ووصف الطبائع التي يستلزمها مناخ كل إقليم، وما يستتبع ذلك من آثار في نفوس وأجسام ساكنيه. فكانت ها هنا محاولة جيدة للربط بين الكائن والبيئة على

نحو شبيه بما نعرفه اليوم في علم السكان والجغرافيا البشرية، وإن كان ابن خلدون في هذا الفصل قليل الحظ من الأصالة، لأنه اعتمد اعتماداً كلياً على بطليموس والجغرافيين العرب وعلى رأسهم الإدريسي والمسعودي.

وإنما أصالته فيما تلا ذلك من فصول عن الدول وأحوال تطورها والملك والتغلب وأنواع الملك وكيف يسري إليه الانحلال. صحيح أنه لم يقم ببحث مقارن في النظم السياسية، وكاد يقصر بحثه على الخلافة الإسلامية، مع أنه كان يعرف ما كتبه أرسطو في «السياسة» وأفلاطون في «الجمهورية» (السياسة). لأنه قرأ مؤلفات ابن رشد أعني تلخيصاته لكتب أرسطو ومن بينها كتاب «السياسة» ثم «الجمهورية» لأفلاطون. أترى رغبته في «الأصالة» هي التي حملته على عدم عقد هذه المقارنات مع النظم التي ذكرها أرسطو وأفلاطون؟ إن كان الأمر هكذا، فسيكون هذا مبرراً غريباً لموقفه في هذه المسألة. انه يقتبس^(١) من كتاب «السياسة» في تدبير الرياسة المنسوب إلى أرسطو والذي نشرناه لأول مرة^(٢) سنة ١٩٥٤، ولكنه لا يكاد يأخذ عنه شيئاً ظاهراً. والسبب في هذا عندنا أن الكتاب في واجبات السياسي، وابن خلدون لا ينظر في الواجب *ce qui est en droit* بل فيما هو واقع *ce qui est en fait* من أحوال الدول، ومن هنا لم يكن له أن يأخذ عن هذا الكتاب وامثاله من الكتب السياسية التي تبحث فيما هو واجب *en droit* لا فيما هو واقع *en fait*. و«جمهورية» أفلاطون و«سياسة» أرسطوطاليس وما كتبه الفرس في السياسة أدخل في باب الواجب منها في باب الواقع، وهذا هو ما يميزها من «مقدمة» ابن خلدون. ومن هنا كانت الأصالة عنده: فهو يمتاز من سائر المؤلفين في السياسة مثله انهم بحثوا في الدولة كما يجب أن تكون. لا في الدولة كما هي في واقع التاريخ والواقع الحي المعاصر له، ولهذا كان بحث ابن خلدون أقرب إلى «العلم» الوضعي بالمعنى الحديث لهذا اللفظ، ولعل هذا هو ما جعله يفخر قائلاً عن هذا العلم الذي أبدعه على حد تعبيره إنه أطلعه الله عليه «من غير تعليم أرسطو ولا افادة موبدان» (ص ٣٨. القاهرة

(١) «المقدمة» طبعة بولاق ٣ ط ٣٨. القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ.

(٢) «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام». القاهرة سنة ١٩٥٤.

Kulturphilosophie خصوصاً عند اشبنجلر، وإن كانت الفكرة عند ابن خلدون تتلون باللون الديني على عادته في كل «المقدمة».

والواقع ان المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه الى الحضارة الاسلامية والى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة rationaliste. وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية!.

المراجع

في كتابنا «مؤلفات ابن خلدون» درسنا بالتفصيل كل مؤلفاته، وأوردنا ثبثاً وأحياناً بما كتب عنه من كتب ومقالات بمختلف اللغات. القاهرة ١٥ سنة ١٩٦٢، ط ٢ تونس ١٩٧٧.

أدورنو

Adorno (Theodor Wesengrund)

(1903 - 1969)

فيلسوف وموسيقي ألماني ينتسب الى «مدرسة فرانكفورت».

ولد في فرانكفورت - على نهر الماين - في ١١ سبتمبر ١٩٠٣، وتوفي في سنة ١٩٦٩ - من اسرة يهودية ميسورة، وكانت امه مغنية وأصل اسرتها من جنوة.

وقد قال عن نفسه: «درست الفلسفة والموسيقى، وبدلاً من أن أنسحب من احدهما، كنت دائماً اشعر طوال حياتي بأنني في هذين الميدانين المختلفين، أبحث عن نفس الشيء وفي سنة ١٩٢٤ حصلت على الدكتوراه الأولى برسالة في الفلسفة، وفي سنة ١٩٣١ حصلت على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عن كيركيجور، وعلمت الفلسفة في جامعة فرانكفورت الى أن طردني النازي منها في سنة ١٩٣٣».

ذلك أنه بدأ بدراسة التأليف الموسيقي، وفي سنة

سنة ١٣٢٠هـ) وإن جميع الذين سبقوه كلهم «حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى وسائله. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره» (ص ٣٩ من نفس الطبعة). فإشارته إلى أنه أبدع هذا كله «من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبدان» معناها أنه لم يستفد في إنشائه من علوم اليونان ولا كتب الفرس.

وأصالة ظاهرة في تفرقة بين العمران البدوي والعمران الحضري، وفي دراسة كل نوع منهما دراسة تعتمد على فكرة البيئة وعلى تأثير الأحوال الاقتصادية في أبدان البشر وأخلاقهم، مما يفضي به الى وضع أثبات بخلاف الناس في كل نوع منهما.

ثم تأتي فكرة «العصبية»، وهي مزيج من العنصرية racism والقمومية المحددة وإن كانت أدخل في معنى الجنس race منها في معنى الجماعة القومية، لأنها «إنما تكون من الالتحام بالنسب، أو ما في معناها»، فهي إذن تقوم على فكرة الدم، أما الأرض فليست من مقومات العصبية. على أن غاية العصبية هي الملك والدولة.

وتبدو الأصالة كذلك في فكرته عن عمر الحضارة. فابن خلدون يرى أن «العمران كله من بدواة وحضارة وملك وسوقة - له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً. وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط - فلتعلم أن الحضارة في العمران، لأنها غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة أيضاً كذلك إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، والحضارة... هي التفتن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصناعات التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع... وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال... الغاية تتبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها» (ص ٣٥٣ طبعة بولاق الثالثة، القاهرة سنة ١٣٢٠هـ).

وهذه فكرة أصيلة لم نرها لأحد قبل ابن خلدون، وتربطه بفلسفة الحضارة بمعناها في هذا العصر

وترك بعد وفاته كتابين لم ينشرهما إبان حياته؛ أحدهما هو «النظرة الجمالية» والثاني بحث عن يتهوفن.

آراؤه

تأثر أدورنو بهيجل، وفرويد، وجورج لوكاتش، ودرس الموسيقى على يد ألبان برج Alban Berg في فينا.

وتوزعت مؤلفاته بين الموسيقى والفلسفة والاجتماع - وهاك أهمها:

١ - «كيركجور: تركيب ما هو جمالي» - ١٩٣٣، توبنجن.

٢ - «فلسفة الموسيقى الجديدة» - ١٩٤٩، توبنجن.

٣ - «محاولة بحث عن فجر» - ١٩٥٢.

٤ - «نقد الحضارة والمجتمع» - ١٩٥٥، فرانكفورت.

٥ - «تنافرات» - ١٩٥٦.

٦ - «في النقد المابعدى لنظرية المعرفة» - ١٩٥٦، استوكهلم.

٧ - «مناحي الفلسفة الهيجلية» - ١٩٥٧.

٨ - «لمدخل الى علم الاجتماع الموسيقي» فرانكفورت ١٩٦٢.

٩ - «تعليقات في الأدب»، ٣ أجزاء، فرانكفورت ١٩٥٨، ١٩٦١ - ١٩٦٥.

١٠ - «علم الاجتماع: خطب ومحاضرات» (بالاشتراك مع هوركهايمر)، فرانكفورت سنة ١٩٦٢.

١١ - «مهاجمات»، فرانكفورت ١٩٦٣.

١٢ - «ثلاث دراسات عن هيجل»، فرانكفورت ١٩٦٦.

وآراء أدورنو لا تكون مذهباً منسقاً محكماً، بل هي تفاريق مشتتة في مختلف كتبه، والاتجاه السائد في كتاباته هو تتبع «الانحلال» في الحضارة المعاصرة. ولهذا تتردد في كتاباته هذه المقاصد: الانحلال، التحلل، الأزمة، التصفية، الانهيار. ويتجلى هذا بوضوح في المحاضرة الاستهلالية التي ألقاها في جامعة فرانكفورت

١٩٠٣ صار مساعداً في «معهد البحث الاجتماعي» في فرانكفورت. وبعد حصوله على الدكتوراه المؤهلة للتدريس Habilitation في سنة ١٩٣١ عين مدرساً في جامعة فرانكفورت، لكنه لما تولت النازية الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير ١٩٣٣ طردته من التدريس في الجامعات الألمانية بوصفه يهودياً. فهاجر الى إنجلترا في سنة ١٩٣٤، وبقي فيها ٤ سنوات. ثم هاجر في سنة ١٩٣٨ الى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عين مديراً للموسيقى في ادارة مشروعات البحث في راديو برنستون من سنة ١٩٣٨ حتى ١٩٤١، ثم صار مديراً ثانياً لمشروع البحث في التمييز الاجتماعي في جامعة كاليفورنيا في باركلي من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٨. وبالإشتراك مع ماكس هوركهايمر Horkheimer أصدر كتاب «ديالكتيك التنوير» (سنة ١٩٤٧). كذلك كتب، بالإشتراك مع عالم النفس الأمريكي نثت سانفورد Nevitt Sanford - كتاب: «الشخصية الاستبدادية» (سنة ١٩٥٠) وهو دراسة نقدية حادة للمذاهب السياسية الشمولية، في اطار التحقيقات الخاصة بمعاداة اليهود، والتي كانت تجريها «جماعة باركلي لدراسة الرأي».

وفي سنة ١٩٤٩ عاد الى ألمانيا، وبرر ذلك بدافعين: الأول إعادة معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، والثاني - كما قال -: «لأن اللغة الألمانية تمثل نوعاً من النسب المختار الخاص جداً مع الفلسفة، ومع التفكير النظري» فحاول إعادة وجود ذلك المعهد هو وهوركهايمر. ثم صار استاذاً في جامعة جيته، التي هي جامعة فرانكفورت، وكانت محاضراته تدور خصوصاً حول المشاكل التي عجزت بها الحياة السياسية والاجتماعية في الخمسينات والستينات. وكان يعد من قادة الحركات السياسية العنيفة ذات الاتجاه اليساري في ألمانيا في تلك الفترة، وما لبث أن وقع في نزاع مع شباب هذه الحركات، فهاجمه خصوصاً أتباع ماو، واتهموه بالضلوع مع النظام القائم والافتقار الى الثورية. وذلك لأنه وإن دعا الى التغيير الاجتماعي الجذري فإنه كان يرى أن يتم ذلك بدون استخدام العنف.

وفي أثناء رحلة في سويسرة سقط صريعاً لأزمة قلبية مفاجئة، وذلك في مدينة اتسرمات Zermatt المنتجع السياحي الشهير، في ٦ اغسطس سنة ١٩٦٩

المراجع

- F. Bockelmann: Veber Marx und Adorno. Frankfurt, 1972.
- R. Court: Adorno et la nouvelle musique, Paris, 1918.
- M. Jimenez :Adorno, art, idéologie et théorie de l'art, Paris, 1973.
- G. Rose: The Melancholy service. An Introduction to the thoughts of Theodor W. Adorno London and Basingstoke, 1978.
- Die Neue Linke nach Adorno. München, 1969.
- M. Jay: l'imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1923 - 1950), Payot, Paris, 1977.
- G. M. Vincent: La théorie critique de L'Ecole de Francfort, Paris, 1976.
- V. Zima: l'école de Francfort Dialectique de la particularité, Paris, 1974.

الإرادة

Wille (D.) Will (E.)

Volonté (I); Voluntad (SP.)

Voluntas (I.); Boulesis (G.)

يعرفها معجم لالاند كما يلي ١ : شكل الفعل الشخصي الذي يتضمن - في صورته الكاملة امتثالاً للفعل المراد احداثه، وقراراً وقتياً بالميل الى هذا الفعل، وتصور الاسباب الداعية الى انجازه او عدم انجازه، والشعور بقيمة هذه الاسباب، والتصميم على الفعل وفقاً لما تشير اليه والانتهاه الى التنفيذ او الاقناع النهائي. وديكارت يقول: «الارادة تقوم فقط في انه من اجل ان نؤكد او ان ننفي، وان نواصل او ان نتجنب الامور التي يقترحها العقل علينا - نحن أن نفعل بحيث لا نشك ابداً في أن قوة خارجية نرغمنا على ذلك» ١ ديكارت: «التأملات» ٤ : ٧).

(٢) صفة للخلق تقوم في القوة المتفاوتة المقدار، والتي بها يبقى الميل، الذي يشمر به المرء انه هو هو عن وعي، ويصير فعلاً على الرغم من مقاومة ميول أخرى بالنسبة اليها يعدّ نفسه سلبياً، وبهذا المعنى يقال: «ارادة

لما عين مدرساً فيها، وذلك في سنة ١٩٣١، وموضوعها هو: «أهمية الفلسفة ودورها في الوقت الحاضر». وفيها يوجه سهام النقد لكل التيارات المعاصرة في الفلسفة: مدرسة ماربورج، (الكنتية الجديدة)، فلسفة الحياة (دريشر) ووجودية هيدجر، الوضعية في مدرسة وبرجسون، فقد رأى ادورنو ان كل هذه التيارات الفلسفية تفضي - بطرق مختلفة - الى نفس التناقض إنها تحاول - بعد انهيار المذاهب المثالية - الوصول الى نظام في الوجود ملزم، وهذا الالتزام يبهظ كاهل الفرد بواسطة فكرة الهوية والكلية: الدولة، السلطة، المؤسسة، الادارة، البيروقراطية، ولهذا دعا ادورنو الى الغاء المقولات العقلية القبلية، ابتغاء الابتداء من الوقائع المادية.

وفي كتابه «ديالكتيك التنوير» (١٩٤٧) يتناول تدمير العقل بواسطة العقل نفسه في المجتمع المعاصر. ان اتجاه الفكر الحديث هو الى السيطرة على الطبيعة، لكن السيطرة على الطبيعة تؤدي بدورها الى سيطرة العقل على نفسه، أي الاستبداد والقهر والتنظيم المحكم الخانق، لقد انقلبت فكرة العدالة والحرية وحقوق الانسان - في المجتمعات الصناعية - الى تهقير «العقل» والى أن تكون معادية للبيروالية الديمقراطية فتفرض السلطة والبطش والقهر للعقل وللإنسان، ويفرغ ادورنو من طغيان وسائل الاعلام: من صحافة، واسطوانات، وأفلام، وراديو، وإعلانات وما أدى اليه هذا كله من نمطية الثقافة والبرامج على غرار النمطية Autoindustrialization في الصناعة. فالثقافة التي ادعو انها اصبحت ديمقراطية ليست من الديمقراطية في شيء. والمديرون Managers الجدد للثقافة - يساعدهم متخصصون في التسويق Marketing يكتفون بتقديم الفئات من الثقافة البورجوازية التقليدية، ولا ينتج عن هذا إلا «الخداع الهائل للجماهير».

نشرات مؤلفاته

تقوم دار سوركمب للنشر في فرانكفورت بنشر مجموع مؤلفاته Gesammel te Schriften في ٢٣ مجلداً، بإشراف رولف تيدمان Rolf Tiedmann منذ سنة ١٩٧٠.

ضعيفة»، و«لديه ارادة».

(٣) وفي الأخلاق: الارادة هي استعداد اخلاقي للفعل على نحو معين إما بوجه عام، وإما في حالة معينة.

وبهذا المعنى الأخلاقي أثيرت مشكلة الارادة في الفلسفة منذ سقراط، وأفلاطون على النحو التالي: هل يفعل الانسان الشرّ ارادياً؟ وقرر كلاهما أن الانسان لا يفعل الشرّ بارادته، بل عن جهل بالخير. ومن ثم قالوا إن الفضيلة هي العلم بالخير، ويكفي ان يعلم ما هو الخير لكي لا يفعل الشرّ لكن ارسطو جاء فشكك في هذه النظرية، وقال إن الانسان قد يفعل الشرّ بارادته وعن علم بأنه شرّ (راجع: «الأخلاق الى نيقوماخوس» م ٣ ف ٥) ومن هنا يمكن التمييز بين الارادة الطيبة، والارادة السيئة: فالأولى هي العزم الراسخ على فعل الخير، والثانية هي الإرادة الموجهة نحو فعل الشر. لقد رأى أرسطو أن لدى الانسان ارادة للخير. وإذا امتزج هذا مع الحكم على ما يؤدي الى الخير في ظروف معينة، فإنه ينتج عن هذا: اختيار airesis والمعايير التي وفقاً لها يتم الاختيار يمكن ان تختلف من شخص الى آخر وليست واحدة بين الناس جميعاً («الأخلاق الى نيقوماخوس» ص ١١١٢ أ ١٣ - ١٨).

وكما أن «الفضيلة تتوقف علينا نحن، فكذلك الرذيلة تتوقف علينا نحن، لأنه حيث لا يتوقف الأمر إلا علينا كيما نفعل، فإنه لا يتوقف إلا علينا أيضاً الا نفعل، ومتى كنا نستطيع ان نقول: لا! - كذلك نستطيع أن نقول: نعم! وتبعاً لذلك فإنه إذا كان فعل الخير يتوقف علينا فكذلك يتوقف علينا فعل ما هو شائن، وبالعكس، إذا كان عدم فعل الخير يتوقف على إرادته، فإن فعل الشرّ يتوقف عليها أيضاً» («الأخلاق الى نيقوماخوس» م ٣ ف ٦).

أما المفكرون المسيحيون في عصر الآباء ثم في العصور الوسطى فقد استلهموا: «سفر التكوين» ورسائل القديس بولس من ناحية، واستندوا من ناحية أخرى الى ارسطو، ومن أوائل من عالجوا مسألة حرية الإرادة القديس اوغسطين في كتابه: «في حرية الارادة» (مجموعة الآباء اللاتينية PL ج ٣٢، عمود ١٢٣٥، ١٢٤٠، ١٢٤١) وكتابه Retractiones (PL ج ٣٢

عمود ٥٩٦)، ثم يوحنا الدمشقي في كتابه: «الدين المستقيم» (مجموعة PG ج ٩٤). وقد أكد اوغسطين حرية الاختيار.

وقال القديس أنسليم (من كنتبري) أن حرية الارادة هي القدرة على المحافظة على الارادة المتحيزة («الحوار حول حرية الارادة PL ج ١٥٨ عمود ٤٩٤) بينما قال أنسليم اللاؤني إن حرية القرار هي «القدرة على فعل الخير او الشرّ» ورأى أن الملائكة والمسيح كانوا قادرين على استعمال هذه القدرة بنوعيتها، لكن الملائكة وحدهم هم الذين استعملوها (ابليس)، بينما المسيح لم يستعملها وإن كان يملكها. ويرأى أنسليم اللاؤني أخذ القديس ألبير الكبير، ولكنه أنكر ان يكون الله أو القديسون قادرين على فعل الشر، وإن كان ذلك لا يسلبهم حرية فعل الشر بالامكان العام (ألبير الكبير: الخلاصة في الانسان Summa de hominē من ٥٨٥ - ٥٨٦، ٥٨٩ - ٥٩٠).

أما القديس توما الاكوييني فاتخذ في هذا الموضوع مواقف متباينة طوال حياته. ابتداءً من شرحه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي «مروراً بكتاب «في الحقيقة» وشرحه على كتاب «الأخلاق» لارسطو، حتى كتابه «الخلاصة اللاهوتية» في اخريات عمره، ففي الكتب الثلاثة الأولى أكد أن الارادة تهدف إلى الخير، أما في «الخلاصة اللاهوتية» فإنه ميّز بين القدرة العقلية، والقدرة الارادية. وقال إن للعقل الدور الأكبر في الأفعال الأخلاقية، لأن العقل هو الذي يحدّد اهداف الارادة. وهكذا أكد ان الارادة إنما تفعل بحسب توجيهات العقل.

لكن في النصف الثاني من القرن الثالث عشر اتخذ المفكرون المسيحيون المنتسبون الى طريقة القديس فرانسيسكو الأسيزي موقفاً متعارضاً تماماً مع موقف القديس توما الاكوييني، إذ جعلوا للارادة المقام الأول، وبهذا وضعوا اول صورة لمذهب الارادية Voluntarism فجاء والتر الذي هو من بروجه Walter de Bruges وميّر بين الارادة الطبيعية - وهي الشهوة السلبية التي تميل الى الخير، وبين الارادة الحقيقية التي لها القدرة على الحكم والتفريق، وهي ثقة ايجابية تقدر على أن تقبل، او ترفض ما يقدمه العقل لها. وهذه الإرادة مستقلة عن العقل -

كذلك قال جيوم دلامار Guillaume de la Mare أن للإرادة قدرتين: ايجابية وسلبية: سلبية من حيث أن عليها أن تتلقى موضوعها من العقل، وإيجابية من حيث أنها تحرك نفسها وتحرك سائر اجزاء النفس.

وحاول ايجيدوس الذي من روما Gilles de Rome أن يوفق بين توما الاكوييني وبين هؤلاء الفرنسيكان، فقال إنه حين يقدم العقل الى الارادة الخير المطلق، فإن الارادة لا تملك إلا الأخذ به، لكن الارادة حرة في التحكم في أفعالها هي حينما يكون هناك مجال للاختيار بين درجات نسبية من الخير: انها هنالك تستطيع أن تأخذ بالأوجه الخيرة او الشريرة للأمر الذي يقدمه العقل.

لكن أكبر انصار مذهب «الارادية» هو يوحنا دونس اسكوت Jean Duns scot. لقد نظر الى المشكلة من حيث التقابل بين نظام أو مذهب الطبيعة، وبين نظام أو مذهب الحرية. فالعقل الانساني الواحد ذو الموضوع الواحد لا يمكن أن ينتسب الى كلا النظامين (أو المذهبين) في وقت واحد، إنه لا يمكن أن يكون ناتج الضرورة الطبيعية، وناتج حرية الارادة في وقت واحد معاً. وفي الله لا يمكن أن تجتمع حرية الارادة والضرورة معاً: إن الله يحب بالضرورة اللامتناهية، وليس الأمر كذلك بالنسبة الى الارادات المخلوقة. فحب الله وادارته هما عين ماهيته، أما حب الإنسان وادارته فليس عين ماهيته. والارادات الانسانية لا تحتاج الى التشوق الى الغرض الذي يقدمه اليها العقل الانساني، ان في استطاعتها أن تفعل، ولا تفعل، وفي وسعها ان تفعل على النحو الذي وجب لها. والارادة هي التي تتحكم في سائر الاستعدادات (أو القدرات) الانسانية فالارادة اذن اسمى من العقل، لأنها هي التي تتحكم في العقل، لأن المحبة charité اسمى من المعرفة، والخير أسمى من الحقيقة (دونس اسكوت: Questiones quodlibetales ١٤ - ٢١).

وبمثل هذه النظرية قال وليم الأوكامي. لقد تصور حرية الارادة بمعنيين: الأول هو الاستقلال عن القهر، والثاني هو تلقائية الفعل، إن الارادة حرة، وهي قدرة فعالة، تستطيع ان تشتهي والا تشتهي ما يقدم اليها من جانب العقل. وللارادة حرية في اختيار غرضها، كما أنها

حرية اختيار الوسائل المؤدية الى تحقيق غرضها. ان الطبيعة محكومة بالقوانين المفروضة عليها، أما الانسان فلا ينتسب الى نظام الطبيعة، وإنما ينتسب الى نظام الحرية.

وفي العصر الحديث نجد أولاً ديكارت، الذي اتخذ موقفاً قريباً من موقف دونس اسكوت، من حيث توكيد دور الارادة في الأحكام إذ يرى ديكارت أن العقل لا يخطئ، وإنما يحدث الخطأ بسبب الارادة. فالمسؤول عن الوقوع في الخطأ هو الارادة، ما دام العقل قد توصل الى أفكار واضحة متميزة. إن العقل لا يخطئ أبداً من حيث هو عقل، ودوره هو تأمل الأفكار وعلاقاتها بعضها ببعض، والبحث عنها حينما لا تتوافر لديه. اما الإقناع فهو من عمل الارادة، ولهذا فإن المسؤولية تقع عليها في حدوث الخطأ، ومن هنا كان الدور الكبير الذي يعزوه ديكارت الى الارادة في مواجهة العقل.

يقول ديكارت في التأمل الرابع من «تأملاته»: أما اذا تأملت في نفسي عن قرب، وأدركت ما هي أخطائي (وهي وحدها التي تشهد على أن عندي نقصاً) فإني أجد انها تتوقف على تضافر سببين: هما قوة المعرفة التي في باطني، وقوة الإختيار أي حرية إرادتي، أعني عقلي وارادتي معاً. ذلك لأنه بالعقل وحده أنا لا أؤكد ولا أنفي أي شيء بل اتصور فقط الأفكار عن الأشياء، واستطيع ان أذكرها او ان انفيها، وإذا تأملت على هذا النحو يمكن القول أنه في العقل لا يوجد اي خطأ، بشرط ان نأخذ كلمة: «خطأ» بمعناها الصحيح. وعلى الرغم من وجود ما لا نهاية له من الأشياء في العالم، مما ليس وفي ذهني أي فكرة عنه، فإنه لا يمكن أن نقول بسبب هذا إنه محروم من هذه الأفكار كشيء راجع الى طبيعته، بل ينبغي ان يقال فقط إنه لا يملكها، لأنه لا يوجد أي دليل على أن الله كان عليه أن يهيني رؤية أكبر وملكة أقوى على المعرفة من تلك التي وهبني إياها. وإذا فحصت عن الذاكرة، أو الخيال، أو أية ملكة أخرى، فإني لا أجدها إلا صغيرة جداً ومحدودة. بينما هي في الله كبيرة جداً ولا متناهية. اللهم إلا الارادة وحدها، فإني أشعر بأنها في كبيرة جداً الى درجة أنني لا أستطيع أن أتصور في نفسي فكرة أكبر منها وأوسع، حتى

إنها هي التي تجعلني اعرف أنني أحمل صورة التشابه مع الله. ذلك لأنه على الرغم من أنها في الله أكبر جداً مما هي في أنا - إما من حيث المعرفة أو من حيث القدرة، وهما مرتبطتان مما يجعلهما أكثر رسوخاً وفعالية، وإما بسبب الموضوع، بقدر ما تتعلق الإرادة بالكثير من الأشياء (مجموع مؤلفات ديكارت، نشرة آدم وتانري، ج ٩، ص ٤٥ - ٤٦، باريس ١٩٧٣). والفارق بين الإرادة الالهية والإرادة الانسانية هو أن الإرادة الالهية تخلق الوجود وما فيه من حق وخير، بينما الإرادة الانسانية لا تستطيع ذلك.

وبعد ديكارت جاء اسبينوزا فأكد أولاً الفارق بين الإرادة والعقل عند الانسان، وقال إنهما لا يشتركان إلا في الاسم فقط. (اسبينوزا: «الأخلاق» ١ق، القضية رقم ١٧، الحاشية) ثم رد بعد ذلك الإرادة الى العقل ولهذا قال ان التصور المسيحي لعملية الحق، بوصفه فعل حرية مكلفة، تصور باطل «لأن الإرادة لا يمكن أن تسمى علة حرة، بل هي علة ضرورية» (الكتاب نفسه، القضية رقم ٣٢). ويجب أن تشارك في ضرورة الفكر. ومن هنا ينتج أن «الله لا يفعل عن إرادة حرة، وإنما يصدر كل شيء عن الله عن ضرورة باطنة في طبيعته، وتلك هي الطبيعة الطابعة nature naturans، التي منها مصدر الطبيعة المطبوعة nature naturata أي الوجود. وبالجمله يهاجم اسبينوزا رأي ديكارت وآراءه في سيادة الإرادة على العقل، ويرد الإرادة الى العقل.

وهنا نصل الى امانويل كنت الذي عني خصوصاً بدور الإرادة في الأخلاق، ومن هنا بحث في علاقتها بالخير والشر، وبحث في النيات. وأوسع ما كتبه في موضوعها هو ما ورد في كتابه: «نقد العقل العملي»، وهذا طبيعي لأنه بحث في الأخلاق.

يتحدث كنت عن «الإرادة المحضة» في مقابل «العقل المحض»، ويقول: «إن الحقيقة الموضوعية لإرادة محضة - أو وهو نفس الشيء - لعقل محض عملي، تقوم في القانون الأخلاقي، المعطى قبلياً a Priori بواسطة واقعة لأنه هكذا يمكن أن نسَمي تحديد الإرادة، الذي هو أمر لا مفر منه، وإن لم يَقم على مبادئ تجريبية. وفي تصور الإرادة يوجد، متضمناً من قبل تصور عليه، مع حرية، أعني عليه غير قابلة للتحديد

بواسطة القوانين الطبيعية، وتبعاً لذلك فإنها ليست قابلة لعيان تجريبي كبرهان على حقيقتها الفعلية. ومع ذلك فإنه في القانون العملي المحض القبلي، فإنها تبرر تبريراً كاملاً، حقيقتها الموضوعية، لا من أجل (ومن السهل ادراك هذا) الاستعمال النظري، بل فقط من أجل الاستعمال العملي. وتصور موجود له إرادة حرة هو تصور لعلّة في ذاتها Causa noumenon وبهذا يتأكد المرء أن هذا التصور لا يناقض نفسه بنفسه من جراء ان تصور علة على أنها صادرة عن الذهن المحض، ومضمن من حيث حقيقته الموضوعية فيما يتعلق بالموضوعات بوجه عام بواسطة الاستنباط، ومستقل ذهنياً بسبب أصله عن كل الاحوال المحسوسة، وليس محصوراً في الظواهر (الهمم إلا اذا تعلق الأمر باستعماله استعمالاً نظرياً معيناً) - يمكن قطعاً أن يطبق على الأشياء من حيث هي موجودات للذهن محضة». (كنت: «نقد العقل العملي»، ترجمة فرنسية ص ٦٨، باريس ١٩٧٤).

ولتفسير هذا النص نقول إن كنت يميّز بين نطاق فعل العقل النظري المحض، ونطاق فعل العقل العملي المحض: فبينما العقل في استعماله النظري ملزم بعدم تجاوز حدود التجربة، وسيضل إن هو جاوزها بحثاً عن موضوعات غير ميسورة له ادراكها، فإن العقل في استعماله العملي يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه وأن يحدث موضوعه وبالتالي فإن له حقيقة موضوعية، لأن الإرادة هي القدرة إما على انتاج موضوعات منازرة للامتناعات، وإما القدرة على أن تحدد نفسها بنفسها وتحقق هذه الموضوعات أي القدرة على أن تكون علة، أي عندها القدرة على الخلق والابداع، وهو الأمر الذي لم يكن في مقدور العقل النظري. وبالجمله، فإنه بينما شكّل المعرفة في الاستعمال النظري للعقل، يجب أن يتلقى مادته من الخارج، أي من العيان التجريبي، فإنه في الاستعمال العملي للعقل، نجد أن العقل، بما له من معرفة، يضع المادة في نفس الوقت الذي فيه يضع الشكل الخاص بموضوعه.

والشكل هو القانون الذي يهيمن على الإرادة الخيرة التي لا تتوقف على العاطفة او اللذة او المصلحة. ان الإرادة الخيرة هي الواجب، وهي الأمر المطلق الذي يطالب بأن يتم الفعل احتراماً للقانون الذي يقول: «يجب

عليك لأن هذا واجب عليك» وهو الذي يأمرنا بأن نفعل دائماً بحيث نكون - في وقت واحد معاً - خاضعين لتسريع كلي في ملكوت الجنات التي فيها تعامل الإنسانية من حيث هي غاية، وليس ابداً من حيث هي وسيلة.

والقانون الأخلاقي هو السبب في حريتنا، والحرية هي السبب في وجود القانون الأخلاقي.

ولم يبلغ تأكيد الإرادة أوجه عند فيلسوف مثلما بلغ عند فشته Fichte يقول فشته: «إنني أجد ذاتي، من حيث هي ذاتي، كإرادة فقط» فالإرادة هي التي توجهني نحو المبدأ الأول لوجودي، وهي التي تهبني المعنى الحقيقي للذاتية المحضة. «إن التجلي الوحيد الذي استشعر به في الأصل هو الإرادة، وفقط حين أشعر شعوراً جلياً بأنني أريد، هنالك فقط أصبح واعياً بذاتي» (نظرية العلم). فالإرادة إذن هي السبيل الوحيد المؤدي إلى ادراك الذات.

وجاء مين دي بيران فنقل مشكلة «الإرادة» من ميدان الميتافيزيقا إلى ميدان علم النفس، لقد رأى أن الواقعة الأصلية ليست هي الفكر، كما قال ديكرات، بل «المجهود» L'effort، أي المجهود الذي تقوم به الإرادة من أجل التغلب على مقاومة، هي مقاومة الجسم في الوحدة المعنية للشخصية الإنسانية. وفي هذه الواقعة الأصلية يوجد أيضاً المعنى الأولي للعلية. يقول بيران: «لا شك في أن الإنسان يتجلى في الاحساس الباطن بالمجهود أو الحركة الإرادية التي تدركها النفس في الباطن كناتج نشاطها، ومعدل علته هي الإرادة (مين دي بيران: «العلاقة بين المادي والمعنوي في الإنسان»، القسم الأول، بند ٢٢) والمقاومة هي أيضاً قوة عضوية للحياة الجسمية، تبقى خارج الوعي، لأنها لا تنعكس على نفسها. «إن فكرة التجلية نمطها الأول والوحيد يوجد في السكون بالأناء، مثلاً في المجهود»، فالتجربة الأصلية للإرادة هي مصدر فكرة العقلية، كما أنها مصدر فكرة الحرية. إن «الكوجيتو» (أنا أفكر إذن أنا موجود) عند بيران هو: أنا أريد. والمجهود يمارس مباشرة على القصور الذاتي للجسم العضوي حتى أن الواقعة الأولية هي إضافة: فحيث لا مجهود لا توجد مقاومة. وتبعاً لذلك فإن الجسم حاضر في: «أنا أريد».

وعند شوبنهاور عادت «الإرادة» لتحتل المكان

الأول في التفكير الميتافيزيقي إذ رأى أن «الشيء في ذاته» الذي تحدث عنه كنت ولم يستطع تحديده هو الإرادة، وانتهى إلى القول بأن العالم امتثال وإرادة - على حد تعبير عنوان كتابه الرئيسي - ولم تعد «الإرادة» محصورة في علم الأخلاق، بل صارت هي الأساس في تصور الوجود والكون والعالم ولم تعد الإرادة مجرد صفة أو وظيفة للفكر. وتنتصف الإرادة بثلاث صفات مميزة: الأولى أنها واحدة، والثانية أنها لا يمكن أن تفنى، والثالثة: أنها حرة.

إن إرادة الحياة هي - عند شوبنهاور - الشيء في ذاته، الحاضر دائماً في كل شيء حضوراً مجلياً. وهي اندفاع اعمى لا يقاوم، يدفع بالضرورة كل الموجودات نحو الفعل. وكل حركة للجسم هي فعل للإرادة، والعكس بالعكس، حتى أن الجسم ما هو إلا الإرادة متجسدة. والإرادة هي المعرفة القبلية a Priori للجسم، والجسم هو المعرفة البعدية a Posteriori للإرادة («العالم إرادة وامتثال» ج ١ ص ١٥٠-١٥٤)، والإرادة، في مجموعها هي إرادة الحياة بكل ما تتضمنه. فهي في الإنسان مبدأ وجوده، وجوهره الذي لا يفنى، وهي سابقة على الوعي وعلى العقل وقد حاول شوبنهاور في كتابه: «الإرادة في الطبيعة» أن يبين وجود الإرادة وهي تعمل عملها في العالم في المادة اللاعضوية، كما في قوة الانبات في النبات، وفي تركيب كل كائن. ونقتصر على هذا القدر من البيان، ونحيل القارئ إلى كتابنا: «شوبنهاور» (ط ١ سنة ١٩٤٢، القاهرة وطبع بعد ذلك مراراً).

واستبدل نيتشه بإرادة الحياة التي قال بها شوبنهاور - إرادة القوة، بمعنى أن جوهر العالم هو النزوع إلى المزيد من القوة. إن الحياة تريد الفيض، والتوسع وازدياد القوة باستمرار. يقول نيتشه في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت»: «لقد أفضت الحياة إليّ بهذا السر: أنا من يجب عليه دائماً أن يتجاوز ذاته» «إن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه» وقد عرضنا في كتابنا «نيتشه» (ط ١ القاهرة ١٩٣٩، وطبع بعد ذلك مراراً، نظرية إرادة القوة فنجتزئ بالاحالة إليه.

مراجع

- A. Alexander: Theory of the will in the History of Philosophy. New York, 1948.
- V. g. BousRe: Will in Western Thought. A Histori critical survey. New York, 1964.
- G. Jerôme: La Volonté dans la philosophie grecque in: Moral theol, Philos, 1951 W. 249 - 261.
- W. Kahl: Die lenre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Srasburg, 1986.
- P. Sullivan: The Theoristic Concepts of the Natural necessitation of the Human will. River Faster, III, 1952.
- K. E. Tegen: Modern Willenstheorie. 2 Bände. Up Sala, 1924 - 28.
- E. Basteri Morelli: La Volonta nella filosofia di schopenhauer. Reti, 1951.
- M. F. Sciacca: Teoria e pratica della volontà. Napoli, 1938.
- A. Teska: La primatá della Volontá, Roma, 1954.

اسپنسر (هربرت)

Spencer (Herbert)

١٨٢٠ - ١٩٠٣

فيلسوف وعالم انجليزي، ومؤسس نظرية التطور في العلوم الانسانية وعلوم الاحياء. ولد في دربي Derby في ٢٧ ابريل ١٨٢٠، لأسرة استقرت منذ عدة قرون في مقاطعة دربي Derby shire. وكان أجداده الأربعة من أوائل اتباع اللاهوتي الانجيلي جون وسلي John Wesley (١٧٠٣ - ١٧٩١) زعيم الحركة الدينية الاصلاحية المعروفة باسم: «الميثودية» Methodism وكان أبوه ذا شخصية قوية جداً، وذا آراء دينية واجتماعية تقدمية. . وكان هربرت أكبر أولاده والوحيد الذي عمّر، بين اخوته الأربعة واخواته الأربع الذين توفوا خلال أيام قليلة من ميلادهم، باستثناء الأخت الرابعة التي عاشت طوال ثلاث سنوات. وكان هذا الوالد معلماً.

لكنه أهمل تعليم ابنه هربرت؛ الذي عاش في دربي حتى سن الثالثة عشرة، باستثناء ثلاث سنوات قضاهما في نواحي نوتنجهام Nottingham. ودخل المدرسة لكنه كان متخلفاً في اللغتين اللاتينية واليونانية خصوصاً، وضعيفاً في سائر مواد الدراسة، ما عدا في التاريخ الطبيعي وعلم الطبيعة (الفيزياء) فقد تفوق فيهما. وكان أبوه سكرتيراً شرفياً لجمعية دربي الفلسفية، فتمكن بذلك من الاطلاع على بعض الكتب في مكتبة هذه الجمعية.

وساعده أبوه وشجعه على تنمية استعداداته للعلوم الطبيعية وملاحظة الطبيعة وفي سن الثالثة عشرة ارسل الى هنتون اشارتر هاوس Hinton Charter House، بالقرب من مدينة باث Bath، ليعيش مع عمه توماس اسپنسر، الذي كان راديكالياً تقدمياً وزعيماً لحركات اجتماعية مختلفة.

ولكن قسوة سلوك عمّه هذا حمّله على الفرار على قدميه عائداً إلى دربي. لكنه أرغم على العودة إلى هنتون اشارتر هاوس، حيث بقي ثلاث سنوات حريصاً على الدراسة هذه المرة. وعاد إلى دربي بعد اتمام دراسته هذه، وهو في السادسة عشرة من عمره، وبعد ذلك بعام، بدأ العمل مساعداً لناظر المدرسة في دربي لكن بعد ثلاثة أشهر استطاع عمّه الآخر - وليم اسپنسر - أن يحصل له على وظيفة مهندس مقيم في جزء من سكة حديد لندن وبرمنجهام.

وفي سنة ١٨٣٧ صار مهندساً مدنياً. وفي أقل من عام رقي إلى منصب أعلى في سكة حديد برمنجهام وفرنلند، وصار عمله الرئيس في ورسستر Worcester وعيّنه رئيس المهندسين - مورسوم Moorsom - سكرتيراً خاصاً له واستمر هربرت في انشاء هذا الخط الحديدي حتى إتمامه في سنة ١٨٤١. فسرح من العمل. وخلال سنوات العمل في السكة الحديدية اهتم خصوصاً بالمسائل الهندسية. ونشر مقالات قصيرة في مجلة صناعية، واخترع اختراعاً او اختراعين يدلان على براعة كبيرة أحدهما «مقياس للسرعة» Velocimeter في الماكينات.

ولما سرح من العمل في السكة الحديدية، وعاد إلى بلدته دربي، اتجه إلى دراسة التاريخ الطبيعي (النبات

والحيوان، واختراع الآلات، والمواضع الخاصة بالعمليات العقلية في الجمجمة (Phrenology).

وكان أول انتاج جاد في التأليف هو سلسلة من الرسائل التي نشرها في مجلة «الخارج على الكنيسة الانجليزية» Non Conformist التي كانت لسان أصحاب هذه الحركة. وفي هذه الرسائل دعا إلى الحد من سلطة الدولة وإلى كفالة الحرية الفردية. وخاض غمار السياسة العملية، فانضم إلى حركة الداعين إلى تقرير الحقوق الانتخابية الكاملة، وصار أميناً شرفياً لفرع هذه الحركة في دربي.

وفي سنة ١٨٤٣ نشر هذه الرسائل في كتيب بعنوان: «المجال الصحيح للحكومة» وفي السنة التالية صار محرراً مساعداً لجريدة اسمها: الرائد Pilot مقرها في برمنجهام، وكانت لسان حال حركة «الحقوق الانتخابية الكاملة».

وشارك مشاركة فعالة في الاضطرابات الخاصة بمقاومة قانون القمع وبإلغاء الرق، وبفصل الكنيسة عن الدولة. وكان - كما وصفه أحد أصدقائه - راديكالياً في كل شيء.

لكن عدم استقرار عمله في جريدة «الرائد» وكراهية بعض أصحابها لزعته اللادينية حملاه على ترك العمل في هذه الجريدة، وعلى العودة إلى عمله السابق مهندساً في السكة الحديدية... ولكنه ما لبث ان ترك نهائياً هذا العمل في السكة الحديدية.

وفي عام ١٨٤٦ - ١٨٤٧ اكب على اختراع الآلات.

وأخيراً انتهت مرحلة التنقل بين الأعمال المختلفة وذلك حين عيّن في سنة ١٨٤٨ محرراً مساعداً لجريدة «الايكونومست» Economist (الاقتصادي) بمرتب مائة جنيه في السنة (مع السكن والخدمة المجانيين). وكانت جريدة «الايكونومست» ملكاً لجيمس ولسون (١٨٠٥ - ١٨٦٠) الذي كان عضواً في البرلمان البريطاني، وتحت رئاسته لتحرير هذه الجريدة بلغت هذه الصحيفة درجة عالية من النجاح.

واتاح له عمله هذا في جريدة «الايكونومست» التعرف إلى كثير من الشخصيات البارزة في السياسة وفي

الأدب والفكر، نذكر منهم خصوصاً الآنسة ماري آن Mary Aan (أو Marian Evan) التي اشتهرت فيما بعد باسم: جورج اليوت George Eliot، وهي التي ترجمت «حياة المسيح» تأليف شتراوس D.F. Strauss (١٨٠٨ - ١٨٣٤)، وجورج هنري لوس Lewes الذي صار صديقاً حميماً له، وهو الذي عرّفه بالكاتب والمؤرخ العظيم توماس كارليل Carlyle، وإن كان اختلاف المزاج بين كارليل واسبنسر لم يتح لهذا التعرف الاستمرار. كذلك تعرف اسبنسر الى هكسلي Huxley الذي كان آنذاك مخموراً وبواسطة هكسلي تعرف الى تيندال Tyndall (١٨١٩؟ - ١٨٩٣) الفيلسوف المادي العلمي. ومن ثم قامت صداقة بين اسبنسر وهكسلي وتيندال.

وكان أول كتاب ألفه هو بعنوان: «الاستاتيكا الاجتماعية: أو الشروط الضرورية للسعادة الانسانية، تحديدها وتفصيل القول في أولها» Social Statics وكما هو معلوم في علم الديناميكا، فإن الاستاتيكا هي الفرع من هذا العلم الذي يبحث في العلاقات بين القوى وهي في حالة توازن - وموضوع هذا الكتاب، الذي ظهر في مطلع سنة ١٨٥١ هو تقرير المبدأ التالي: «لكل إنسان الحرية في عمل كل ما يريد، بشرط ألا يعتدي على مثل هذه الحرية عند الآخرين» ثم استنبط من هذا المبدأ العام: حرية القول المحلي، وحرية التملك، الخ. ومضى في تأكيد الحرية والفردية إلى درجة أنه أكد حق المواطن في الامتناع عن دفع الضرائب، إذا تخلى عن مزايا حماية الدولة له. وقصر وظيفة الحكومة (أو الدولة) على مهمة كفالة الأمن للمواطنين في الداخل، والدفاع عن الوطن ضد العدوان الخارجي. وألغى التعليم الرسمي، وقوانين الفقراء، والرقابة الصحية لأن هذه كلها تقتضي التدخل في حرية الأفراد.

ولقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً، خصوصاً في الأوساط الراديكالية وعند اتباع مدرسة مانشستر التي جعلت شعارها هو: «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez Faire, Laissez Passer وكانت في أوج نفوذها آنذاك. وطلب منه لوس Lewes، المحرر الأدبي لجريدة راديكالية اسمها: القائد Leader، أن يكتب مقالات فيها فكتب اسبنسر عدة مقالات بغير توقيع، وقد أعيد طبعها ضمن مجموع مقالاته. وأهم هذه المقالات مقال ظهر

ولهذا لم يلق كتاب اسپنسر: «مبادئ علم النفس» أي نجاح أو اهتمام. وقد هاجمه رتشرد هولت هتون Richard Holt Hutton هجوماً عنيفاً في مقالة بعنوان: «الإلحاد الحديث» نشر في مجلة National Review التي كانت لسان حال «التوحيديين» unitarians في انجلترا، كما هاجمه الكثيرون من ذوي النزعات الدينية، نظراً لاتجاهه المضاد للدين.

وبينما كان يكتب هذا الكتاب، تدهورت حالته الصحية، وأصيب بانهايار عصبي لن يشفى منه أبداً. فقام بأسفار في أرياف انجلترا للترويج عن نفسه، طوال ١٨ شهراً لكنه اضطر إلى العودة إلى الكتابة، بسبب سوء أحواله المالية فعاد إلى لندن في نهاية سنة ١٨٥٦، وكتب مقالاً بعنوان: «التقدم: قانونه وسببه» وكان إرهاباً بما سيقوله في كتابه الرئيسي: «المبادئ الأولى». وقد نشر هذا المقال في «مجلة وستمينستر».

وفي سنة ١٨٥٧ أخذ في وضع مذهب شامل عن الفلسفة. وأوحى له بذلك ما تبينه، وهو يراجع مقالاته السابقة - ابتغاء نشرها في كتاب قائم برأسه - من وجود اتجاه فلسفي واضح في هذه المقالات، وهذا الاتجاه هو: تفسير الظواهر تفسيراً طبيعياً خالصاً تسوده فكرة التطور. ولهذا فإنه في مطلع سنة ١٨٥٨ وضع مخطوطاً لمذهب في الفلسفة يقوم على نظرية التطور الطبيعي. وأعلن برنامجاً لعرض هذا المذهب في عدة مجلدات. ولم يجد وسيلة لنشرها إلا بالدعوة إلى الإكتتاب، على أساس عشرة شلنات في كل عام عن أربع كراسات تصدر سنوياً. وبمساعداة اصدقاء استطاع تأمين ٤٠٠ مشترك في انجلترا، و٢٠٠ مشترك في أمريكا.

وبفضل هذا الترتيب، شرع اسپنسر في كتابه الأول في هذه السلسلة وعنوانه: «المبادئ الأولى» لكن ظهرت صعوبات في تحقيق هذا المشروع: بعضها راجع إلى صحة اسپنسر المتدهورة، والبعض الآخر راجع إلى تقاعس المكتبتين عن الدفع المنتظم. وانفذ الموقف بوفاء عمه الآخر، وليم اسپنسر - الذي أوصى له بمبلغ من المال. وهكذا أمكن إتمام هذا الكتاب الأول - «المبادئ الأولى» - في سنة ١٨٦٢. لكن الكتاب لم يحظ بالتقدير، وهوجم منه خصوصاً القسم الميتافيزيقي.

وفي أثناء عمله في هذا الكتاب، جمع عدة

في مارس ١٨٥٢ بعنوان: «فرض التطور» Development Hypothesis وفيه دافع عن نظرية التطور العضوي. ولما كان كتاب دارون Darwin عن «أصل الأنواع» قد ظهر في سنة ١٨٥٩ - وفيه عرض دارون نظرية التطور - فإن اسپنسر يكون قد سبق دارون بسبع سنوات في القول بنظرية التطور العضوي في الانسان والحيوان.

كذلك نشر اسپنسر مقالات في المجلة الفصلية الموسومة باسم: «المجلة الفصلية البريطانية British Quarterly Review»، وفي «المجلة البريطانية الشمالية»:

وفي سنة ١٨٥٣ توفي عمه توماس اسپنسر تاركاً له خمسمائة جنيه، وبهذا المبلغ وبالعلاقات التي توطدت بينه وبين الأوساط الأدبية رأى ان في وسعه ان يقطع علاقته مع جريدة «الايكونومست» في يوليو سنة ١٨٥٣ بعد أن عمل فيها خمس سنوات.

وفي سنة ١٨٥٠ نشر كتابه: «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology وهو كتاب لم يعتمد فيه على أي كتاب في علم النفس مما كتبه الفلاسفة وعلماء النفس، بل استمده من تأملاته الشخصية.

وهنا نشير إلى أن اسپنسر لم يكن قارئاً مثابراً. ولم يدرس الفلسفة مطلقاً. ويحكى عنه أنه حينما شرع في قراءة كتاب «نقد العقل المحض» لمانويل كنت، اطرح هذا الكتاب بعد أن قرأ الصفحات الثلاث الأولى. وصارت هذه عادة متأصلة فيه، عدم قراءة كتب لمؤلفين سابقين في الموضوع الذي يريد الكتابة عنه!! ولهذا فإن من النادر جداً، أن تعثر في مؤلفاته على اقتباس من مؤلف سابق. ولم يقرأ من كتب الفلسفة كلها غير كتاب سطحي قصصي من تأليف جورج هنري لوس Lewes، عنوانه «تاريخ سير الفلاسفة A Biographical History of Philosophy» (وقد ظهر في لندن في مجلدين سنة ١٨٤٥ - ١٨٤٦؛ ثم أعيد طبعه في لندن ١٨٧٨ بعنوان جديد هو: «تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أوجست كونت». وكان لوس هذا (١٨١٧ - ١٨٧٨) صحفياً، وناشراً، وناقداً وقاصاً، ومؤلف مسرحيات، وممثلاً وكاتب سير، وكان ذا نزعة وضعية على مذهب أوجست كونت.

بمؤلفاته - كما قرأ كتب الرحالة وخصوصاً ما يتعلق منها بالشعوب البدائية، واستخلص منها ما يفيد، في تفسير الظواهر الاجتماعية. كما استعان أيضاً بشخصين آخرين هما جيمس كولير Collier ورتشرد تشيبيج Scheppig في جمع هذه المواد. وقد نشر هذه الوقائع الاجتماعية في ١٠ اجزاء، بعنوان: «علم الاجتماع الوصفي» Descriptive Sociology وقد نشر الجزء الأول من «مبادئ علم الاجتماع» في سنة ١٨٧٦؛ ونشر الجزء الثاني في سنة ١٨٨٢.

واتجه إلى دراسة علم الأخلاق فأصدر أولاً كتاب «معطيات علم الأخلاق» Data of Ethics الذي سيسبح الجزء الأول من كتاب «مبادئ علم الأخلاق» Principles of Ethics - ذلك في سنة ١٨٧٩. أما الجزء الثاني فيصدر في سنة ١٨٩٣.

وفي سنة ١٨٩٦ أصدر الجزء الأخير من «مبادئ علم الاجتماع» وقبل وفاته أصدر كتابين هما: «شذرات متفرقة» و«وقائع وتعليقات»، وكل واحد منهما يتألف من مقالات قصيرة في موضوعات شتى والكتاب الثاني منهما قد لقي اهتماماً خاصاً، بسبب اللهجة العنيفة التي هاجم بها سياسة الحكومة البريطانية في حرب «البوير» Boer في جنوبي افريقية.

وتوفي هيربرت اسپنسر في يوم ٨ ديسمبر سنة ١٩٠٣ في مدينة برايتون Brighton وهو في سن الثالثة والثمانين. وأحرقت جثته في Golden's green، وقام بتأبينه مستر (بعد ذلك: لورد) كورني بدلاً من المراسم الدينية.

فلسفته

١ - المبادئ الأولى:

كتاب «المبادئ الأولى» يتألف من قسمين: والقسم الأول، أو الميتافيزيقي هو محاولة للتوفيق بين العلم والدين، عن طريق افتراض ما سماه باسم «ما لا يمكن معرفته» Unknowable بوصفه العلة والأصل في كل الظواهر الموجودة. والقسم الثاني يحدد المبادئ الأساسية للفلسفة التركيبية Synthetic Philosophy التي هي فلسفة اسپنسر.

مقالات في كتاب بعنوان: «التربية» وظهرت الطبعة الأولى منه في سنة ١٨٦١. وهو أكثر كتب اسپنسر رواجاً، وقد ترجم إلى لغات عديدة، ومنها اللغة العربية في بداية هذا القرن، في القاهرة. وفي هذا الكتاب - كتاب «التربية» - شدد اسپنسر على تدريس العلوم الوضعية، وتوكيد أهميتها في التربية العقلية. ودعا إلى التنمية الطبيعية للذكاء، دون الضغط على عقل الناشئ، وإلى استخدام وسائل التشويق في تعليم الأطفال بل والمراهقين وقال إن تربية الأطفال لا تكون بالأوامر والعقوبات البدنية، بل بتوفير أكبر قدر من الحرية وجعل الأطفال يشعرون هم أنفسهم بالعواقب السيئة لأفعالهم السيئة.

وفي العامين التاليين كتب الجزء الثاني «مبادئ البيولوجيا»، الذي ظهر في سنة ١٨٦٤ ثم ظهر الجزء الثالث من هذا الكتاب في سنة ١٨٦٧ وقد استعان في وضعه لهذا الكتاب بصديقه: هكسلي، وسير جوزف هوكر Hooker العالمين بالبيولوجيا. ولم يحظ هذا الكتاب باهتمام واضح.

وفي سنة ١٨٦٤ نشر اسپنسر رسالة صغيرة عنوانها: «تصنيف العلوم» ألحق بها فصلاً بعنوان: «الأسباب الداعية إلى الاختلاف مع مسيو (أوجست) كونت».

وبعد فراغه من الجزء الثاني من «مبادئ البيولوجيا»، أخذ يعيد النظر في المجلدات السابقة من هذه السلسلة. فقد تنبه إلى وجود بعض النقائص والأخطاء في كتابه «المبادئ الأولى»، وكتابه «مبادئ علم النفس»، وكتابه «مبادئ البيولوجيا» - فأعاد كتابة «المبادئ الأولى». وأضاف مواضيع إلى كتاب «مبادئ علم النفس» تندرج في إطار مذهبه في الفلسفة، وأصدر المجلد الأول في هذه الطبعة الجديدة لكتاب «مبادئ علم النفس» في سنة ١٨٧٠، والمجلد الثاني في سنة ١٨٧٢. أما كتاب «مبادئ علم الاجتماع» فقد رأى من الضروري أن يجمع له كمية كبيرة من الوقائع ليؤسس عليها التعميمات التي عمد إليها. واستعان في ذلك بديفيد دنكان David Duncan الذي كتب بعد ذلك سيرة حياة اسپنسر ونشر رسائله في كتاب بعنوان: «هيربرت اسپنسر: حياته ورسائله»، ١٩٠٨، ويشتمل على ثبت كامل

يقرر اسپنسر ان الحقيقة العليا لا يمكن معرفتها. ونحن لا نعلم عنها إلا تجلياتها الخارجية التي تحدث في الزمان والمكان، والتي تكون التجربة المشتركة لبني الإنسان. أجل، نحن نشعر بوجود حقيقة مطلقة، لكننا لا نستطيع أن نعلم عنها أي شيء.

والعلم يسعى إلى أكبر تعميم في نطاق حدوده، وبعد هذه الحدود يبدأ التفكير الفلسفي، وموضوعه «التركيب الكوني» وهذا التركيب الكلي إنما يقوم في «التطور»: ذلك ان الظواهر الكونية والفيزيائية أنتجت الظواهر الحيوية (البيولوجية)، وهذه بدورها أنتجت الظواهر النفسية والاجتماعية وتدير هذه الحركة الكلية الكبرى، «قوة لا يمكن معرفتها»، إنما ندرك وجودها بواسطة تجلياتها. والكون يحكمه قانون «التوزيع الدائم» للمادة وللحركة، إنه قانون التطور والانحلال. وهذا القانون يتحكم في كل التغيرات: الكونية والاجتماعية على السواء. ولا يمكن التعبير عنه إلا بطريقة تجريدية، بل ورمزية. يقول اسپنسر: «التطور هو تكامل للمادة وتشتيت للحركة مقارن له، ومن خلالها تنتقل المادة من التجانس اللامحدود وغير المحكم إلى عدم تجانس محدود ومحكم» («المبادئ الأولى») طبعة ١٨٦٢، الفصل ١٧، الفقرة (١٤٤).

وهكذا نجد ان التطور في التركيب، سواء تعلق الأمر بتطور البذرة إلى شجرة، أو البويضة إلى كائن حي، أو المجتمع البدائي إلى مجتمع متقدم. إنما ينبغي التغيير من البساطة إلى الكثرة، ومن التجانس إلى اللاتجانس. والشئ الذي لم يتطور يبقى بسيطاً، بينما ما تطور يصير مركباً.

وإذا لم تقتزن زيادة التركيب بزيادة مماثلة في الوحدة العضوية، فإنه ينشأ عن ذلك تمزق في المجموع، وتبعاً لذلك لا يحدث تطور، بل انحلال. ولكي نفسر الظواهر التي تبدو أنها غير قابلة للرد إلى الآلية، ونعني بها الظواهر البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية - فينبغي حلها إلى عناصر تقبل المادة تمثيلها. من أجل أن تمتزج امتزاجات لا نهاية لها وفقاً لغرض حيوي.

وعلى الفلسفة ان تراعي القواعد التالية في تفسيرها للظواهر الكونية:

(أ) التجانس حالة غير مستقرة.

(ب) كل علة تؤكد بالضرورة معادلات متعددة.

(ج) في أي مجموع نجد أن العناصر المتشابهة تميل إلى الانفصال بعضها عن بعض، بينما العناصر المتشابهة تميل إلى الاتصال بعضها ببعض. فالتطور عند اسپنسر يقوم على ثلاثة أسس:

١ - عدم استقرار المتجانس.

٢ - تعدد النتائج الصادرة عن السبب الواحد.

٣ - الاقتصار على الانحلال في كل مجموع موجود.

وقرر أن كل حالة للوجود - العقلي والمادي - تتميز بمبدأ التطور. وكل شيء، من النظر إلى الأصناف، يتطور من درجة بسيطة أولية لا تتم فيها إلا الوظائف الأولية، إلى درجة تنشأ فيها وظائف أكثر تركيباً وتعقيداً. والممّر والتحول اللذان نعرفهما في البيولوجيا يوجدان في كل الموجودات: الحية منها وغير الحية. لكن ليس معنى هذا أن التطور عند اسپنسر غائي - كما هي الحال عند هيغل. بل يقرر اسپنسر بكل تأكيد أنه لا توجد أية غاية في التطور، أي أن الموجودات في تطورها لا تهدف إلى غاية عامة تسعى إليها وكل ما هنالك هو: بدايات، وحالات وسطى (حالات توازن، ونهايات. وكل هذه العمليات تتم في مكان متناه وزمان متناه. يولد الانسان، ثم ينمو، ثم يموت - وهكذا الثبات في كل الأشياء: فالمجتمع يولد، ويبلغ درجة من الاستقرار أو التوازن، ثم ينقضي بواسطة سبب عام داخلي أو خارجي: أما أن الكون من حيث هو كل يتجه نحو غاية معينة، أو ان العالم يتطور إلى غاية محددة، - فهذا أمر لا نعلم عنه شيئاً، إنه يندرج في مجال «ما لا يمكن معرفته».

وبعد أن قرر اسپنسر نظرية التطور بهذا المعنى المحدد، حاول تطبيقها في سائر ميادين البحث.

(٣) ففي كتابه «مبادئ البيولوجيا» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) فحص بالتفصيل عن كيف أنه - تحت تأثير الظروف المحيطة - تصير الكائنات العضوية - التي يكاد أن لا يكون لها تركيب - متفاضلة تدريجياً، أي ذوات تراكيب معينة. فبينما في الكائنات العضوية الأولية يقوم الجسم ككل بكل الوظائف، نجد أنه في الكائنات الأكثر

تأثير قوة لا يمكن ادراكها، فإنه يتم توزيع متجدد باستمرار للمادة والحركة والكون كله يتطور إلى غير نهاية، وينحل إلى غير نهاية.

فإذا أردنا أن نعرف المصادر التي منها أخذ اسپنسر لفظ «التطور» ومفهومه، فإننا نجد اسپنسر نفسه يقر بأنه أخذ اللفظ والمفهوم من الشاعر والفيلسوف الأفلطوني النزعة صموئيل تيلور كولرج (١٧٧٢ - ١٨٣٤)، وأنه أخذ عنه فكرته الأولى عن التطور وعن النظام العضوي الاجتماعي (راجع «ترجمته الذاتية» Autobiography ط ١ ص ٣٥٠).

كذلك يدين اسپنسر بالكثير لكتاب «تضافر القوى الفزيائية» تأليف غروف W. Grove (١٨٤٦)، ثم كتاب هلمهولز Helmhdy بعنوان: «حفظ الطاقة» (١٨٤٧). كذلك قرأ اسپنسر كتاب: «الكون» Cosmos تأليف هومبولت Humbelto.

أما عن علاقة باوجست كونت، فمن المؤكد أنه لم يتأثر به إطلاقاً فيما يتعلق بنظرية التطور، لأن أوجست كونت كان من خصوم نظرية التطور العضوي للأنواع، وكان في صف كونييه Conee في الجدل الذي قام بين لامارك القائل بنظرية التحول Eras formisme وبين كونييه المعارض الشديد لهذه النظرية.

واستعار اسپنسر من K. S. W. Baer (١٧٩٢ - ١٨٧٦) القول بأن النمو البيولوجي في الفرد يتم من المتجانس إلى اللامتجانس، وهذا يحدث في تطور النظام الشمسي، وفي أنواع الحيوان، وفي المجتمع الإنساني، وفي الصناعة وفي اللغة وفي العلم.

لكن ينبغي أن نلاحظ - كما قلنا من قبل - أن اسپنسر نشر مذهبه من التطور قبل أن ينشر تشارلز دارون Chqrls Darwin ورسائله والسنن (١٨٢٣ - ١٩١٣) Russell Wallase آراءهما في تطور الأنواع والانتخاب الطبيعي. كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً الفارق بين نظرية اسپنسر في التطور ونظرية دارون والسنن في التطور: ذلك أن اسپنسر كان يرى أن السبب في التطور هو وراثة القدرات المكتسبة، بينما رأى دارون والسنن أن السبب هو الانتخاب الطبيعي Natural Selection. بيد أن اسپنسر قال فيما بعد إن الانتخاب الطبيعي هو واحد من

تقدماً تتوزع الوظائف بين أعضاء مختلفة يتخصص كل عضو منها في وظيفة محددة، فمثلاً الأميبا ameba لا إحكام بين احكام، ويسودها تجانس نسبي؛ أما في الانسان فتوجد أعضاء مختلفة في التكفل والتركيب، وكل واحد منها يؤدي وظيفة محددة. والقلب، مثلاً الذي هو في الأصل ليس أكثر من وعاء دموي يصبح تركيباً مؤلف من أربع غرف عند الإنسان.

إن اسپنسر يخضع فكرة التطور لمبدأ العلنية، ويحدد التطور بأنه «الانتقال التدريجي من الأشكال الدنيا للنشاط النفسي إلى أشكال أكمل، في اتجاه المزيد من التركيب والتخصص والتجريد، والندرة، وقرر التقدم الجوهري في تزايد التفاصيل (أو النوع) في «التخصص» الأعلى للأحوال الخارجية، التي تتكيف معها الأحوال الباطنة» (مبادئ علم النفس لسنة ١٨٥٥، ط ٢ ١٨٧٠، ص ٤٥٣ وما يليها).

وعرّف الحياة بنفس الطريقة. وقال إن عوامل التطور ليست فقط الانتخاب الطبيعي، كما يقول دارون، وإنما أكد التغير المباشر في الكائنات العضوية بواسطة فعل البيئة المحيطة، وأكد وراثة التغيرات التي تنتج بالوظيفة. وفي الجزء الثاني من «مبادئ البيولوجيا» وضع نظرية تقول أن أشكال الحيوان والنبات هي تعبير عن قوى البيئة المحيطة التي تؤثر فيها.

وقرر وجود التنازع والتعارف بين تكوين الأفراد وبين التوالد. ولفهم الوراثة قال بوجود «وحدات فسيولوجية» هي التي تعمل في ايجاد الوراثة.

وما دام اسپنسر يقول بالتطور، فإنه ينكر نظرية الخلق. إذ يرى أن الخلق فرض غير مقبول ويدل على مستوى عقلي منحط. إذ لا يمكن أن نحقق بالتجربة فرض الخلق لأننا لا نشاهد خلق النوع. كما أنه لا يتفق مع خيسية الخلق وجود هذه الأنواع الضارة، مثل الطفيليات، ولا يتفق مع الحكمة الإلهية وجود هذه الأنواع غير المرئية للكائنات الكامنة، مثل الجراثيم الدقيقة.

والمادة لا يمكن أن تفتنى، لأنه لا يمكن تصوّر العدم، إذ هو خارج كل علاقة مع الواقع. ولما كانت المادة لا تفتنى، فإن الحركة لا تفتنى ولا تنقطع. وتحت

العضوية، وبين المجتمعات الإنسانية. إذ يوجد في كليهما: جهاز تنظيمي: الجهاز العصبي المركزي في الأولى، والحكومة في الثانية. وجهازه للمحافظة على البقاء (التغذية في الأولى، والصناعة في الثانية). وجهاز توزيعي (الشرايين والادارة في الأولى والطرق والمواصلات الخ في الثانية). والفارق بين كليهما هو في أنه في الكائنات الحيوانية العضوية يوجد وعي واحد، بينما في المجتمعات الإنسانية لا يوجد وعي كلي. ذلك لأن المجتمع الإنساني - بوصفه كلاً - لا عقل له. ويختم اسبنسر كلامه ها هنا بالقول بأن المجتمع يوجد لصالح ابنائه، وليس العكس أي أن أبناء المجتمع لا يوجدون من أجل صالح المجتمع. وهذا مفهوم بالضرورة من نزعة الفردية القوية، التي ذكرناها من قبل.

ويقوم اسبنسر بتكوين تحليلات طويلة للنظم المنزلية، ونظم المراسم، والنظم السياسية، والكهنوتية، والصناعية والمهنية - ابتغاء إصلاحها تمهيداً للانتقال من المجتمعات الحربية، إلى المجتمعات الصناعية.

وتميزه القوي بين المجتمع الحربي (أو: العسكري) والمجتمع الصناعي (أو: المدني) إنما قصد به التمييز بين مجتمع شرير، ومجتمع خير، إن المجتمع الصناعي (أو: المدني) يوجد فيه أقل مقدار من القهر والضغط والربط، ويتم فيه النظام مع ذلك بتكيف جميع الأجزاء مع بعضها البعض في سلام وتفاهم. وفي كتابه «الإنسان في مواجهة الدولة» (١٨٨٤) Man versus the State يطبق اسبنسر نظرياته هذه على الوضع السياسي في إنجلترا في عصره، فيقول إن أعضاء حزب المحافظين يساند النظام الحربي، بينما حزب الأحرار يساند النظام الصناعي الاجتماعي. لكنه اعتقد أيضاً أن حزب الأحرار البريطاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد عملوا - بواسطة التشريع الخاص بساعات العمل، ورخصة المشروبات الكحولية، والقوانين المتعلقة بالصحة والتعليم، الخ - يقول: إنهم عملوا بهذا على إيجاد نوع جديد من حزب المحافظين والتمهيد لعبودية قادمة. «إن وظيفة حزب الأحرار في الماضي كانت وضع حدود وقيود على سلطات الملوك، أما وظيفة الأحرار في المستقبل فستكون وضع حدود وقيود على سلطات البرلمان».

أسباب التطور البيولوجي، وهو الذي صاغ عبارة: «بقاء الأصلح» (أو بتعبير أدق: الأقدر على التكيف مع البيئة Survival of the Fittest) (مبادئ البيولوجيا) لندن سنة ١٨٦٤ ص ٤٤٤.

٢ - علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية:

كذلك طبق اسبنسر نظريته في التطور على المجتمع الإنساني. بل يمكن أن يقال إن ما ألهمه نظرية التطور هو بحثه في حال المجتمع الإنساني - كما يتبين ذلك مما كتبه في كتابه «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (١٨٥١). إذ قال في هذا الكتاب إن التطور الاجتماعي هو «عملية ازدياد في الفردانية» Increasing individuation. لقد كان اسبنسر يعتقد أن الناس الأوائل (أو البدائيين) كانوا أقصر قامه، وأقل ذكاء، وأكثر انفعالية من الناس المتحضرين؛ وأنه يمكن تقدير عقليتهم بدراسة عقول الأطفال في المجتمعات المتمدينة. ورأى أن ديانة المجتمعات البدائية مستمدة من الاعتقاد في وجود الأرواح والأشباح التي تشاهد في الأحلام، ولهذا اتجهت العبادات البدائية أولاً إلى عبادة أرواح الموتى من الأجداد كذلك رأى اسبنسر أن الديانات الشائعة في المجتمعات المتحضرة هي مجرد تنوعات وتعديلات في هذه الديانة البدائية، والتصنيف الاجتماعي الأساسي كان بين المجتمعات الحربية، التي كان التكافل فيها إرادياً وتلقائياً. والمجتمعات الصناعية والمقصود بالمجتمعات الصناعية تلك التي يحصل فيها الأفراد على حاجاتهم بوسائل سلمية وتعاون طوعي. والمجتمعات الحربية يحكمها زعماء عسكريون يحتفظون بالسلطة عن طريق السلاح والخرافات، وفيها تكون النساء في مركز وضع، ويفرض عليهن في الغالب أخس الأعمال. وفي هذه المجتمعات الحربية (أو العسكرية) يوجد تنظيم اجتماعي هرمي، مفروض فيه لكل فئة مكان خاص ينبغي عليه أن يلتزم به. وعلى العكس من هذا كله يكون حال المجتمعات الصناعية، اللهم إلا في حالة نشوب حرب: فإن الوضع يشبه كثيراً الوضع في المجتمعات الحربية.

والى جانب فكرة التطور، يستخدم اسبنسر في نظرياته الاجتماعية فكرة المشابهة بين الكائنات الحيوانية

جديدة تهدف الى تحقيق الانسجام بين الأفعال والخدمات. وهذه الأخلاق تعمل على:

(أ) خدمة الحياة الفردية؛

(ب) خدمة حياة النوع؛

(ج) خدمة حياة الجماعات الخاصة بالمزج بين النوعين السابقين. وبمقدار ما تتكافئ هذه الأنواع الثلاثة من السلوك، تزداد الحياة نماء وملاءة.

ولما كان هذا النماء ليس سائناً، فإنه يتقدم باستمرار ويزداد اتقاناً كلما مضى التطور.

٤ - التربية:

ومبادئ التربية تنفرد عن مبادئ الأخلاق، عند اسپنسر. وهو لهذا يرى أن التربية تقوم على أساس التوازن بين قوى النفس، وهذه القوى هي: العقل من جهة، والعواطف من جهة أخرى. والتربية التي لا تعنى جوهرياً إلا بتشقيف العقل من شأنها أن تضرب بالوحدة الباطنة للنفس، وترجع بالانسانية القهقري في طريق مضاد للتطور. وفقاً لهذه الفكرة نجد اسپنسر يدعو إلى عدم تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية، وإلى التقليل من تدريس التاريخ، وقصر تدريس التاريخ على التاريخ القريب والمعاصر. ويقول في هذا الصدد: «إن الناس الذين يهتمون بأن يعرف أولادهم بالدقة والتفصيل ما هنالك من خرافات عرفتها الانسانية طوال القين من السنين - هم أناس لا يهمهم أن يعرف أبنائهم شيئاً عن وظائف وعمليات أجسامهم هم».

ويدعو اسپنسر إلى رعاية النشاط التلقائي للطفل، هذا النشاط التلقائي الذي يمثل التطور الطبيعي للنوع. وينبغي في العملية التربوية أن تعضي:

١ - من البسيط إلى المركب، لأن الفعل يذهب من المتجانس إلى اللامتجانس؛

٢ - ومن المشكوك فيه (أو الظني) إلى اليقيني، لأن الفعل يذهب من اللامحدد إلى المحدد؛

٣ - ومن العيني إلى المعجز، ومن التجريبي إلى العقلي، لأن العقل إنما هو التنظيم للتجربة.

ومهمة التربية هي تكوين إنسان يحكم نفسه بنفسه،

والمجتمع الكامل هو المجتمع الذي فيه لا تذهب نواتج الصناعة إلى تقوية صفوف التنظيم الحربي، بل تتركز لأهداف أسمى من ذلك وأغراض أنبل. ومجتمع المستقبل ينبغي أن يقوم على أساس التوازن الثام بين الفرد والبيئة المحيطة، وأن يجعل صرامة القوانين غير مطلوبة. وتطور النظم السياسية يدل على أن نظام الانتخاب يجب أن يحل محل نظام الوراثة الذي لا يزال هو السائد (آنذاك) في المجتمعات الحربية. والاستبداد وعبادة السلطة (أو الدولة) يجب أن يخليها مكانهما للنظم النيابية الحديثة. ولكن اسپنسر يعترف بأن النظم السياسية في المستقبل ستحمل في داخلها آثار الماضي، ولهذا سيوجد تنوع كبير في أشكال الحياة الاجتماعية وبالمثل ستتقل النظم الكهنوتية (أو: الدينية) من الشيوقراطية القديمة إلى نوع من الديمقراطية الحديثة ستسود بفضل التطور العقلي الذي سيقضي على الخرافات والمعتقدات الشعبية، وبدلاً من مراعاة قواعد العبادات سيستجبه الاهتمام إلى قواعد الأخلاق.

٣ - الأخلاق:

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الأخلاق عند اسپنسر. في الأخلاق يسعى اسپنسر إلى التوفيق بين الأثرة (أو: الأنانية) وبين الإيثار وهو يجد هذا التوفيق في مذهب «المنفعة العقلية»، الذي يختلف عن «مذهب المنفعة التجريبي»، من حيث أنه يقرّ بالنسبة في التوازن بين الفرد ومحيطه، بين اللذة والألم، بين الفرد والمجتمع. وهذا التوازن يكفله قانون التطور الذي تخضع له المعاني الأخلاقية.

والأصل في المعاني الأخلاقية هو الإيثار الموجود عند الوالدين، هذا الإيثار الذي يحضهما على التضحية في سبيل الأبناء. بيد أن الأخلاق التي تفرض التضحية هي أخلاق جلقة وبدائية. والتطور يعمل على التقريب بين الواجب وبين اللذة، بحيث أنه في المجتمعات الكاملة تسم الأفعال برضا كبير وبما يشبه السلوك الغريزي. وهذا شبيه بعمل الفنان الذي ينجز عمله الفني لهدف نفعي وفي الوقت نفسه يشعر بالرضا النفسي الكبير.

والمطلوب من علم الأخلاق وضع معايير للسلوك

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبان حياته .

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبان حياته :

1. Social statics, 1850, abridged and revised edition (together with: The Man versus the state), 1892.
2. The principles of Psychology, I. vol, 1855; 2nd edit. vol. I, 1870, vol II, 1872, 4th ed. 1899.
3. Essays: ist series, 1857, 2nd series. 1863, Third series 1874.
4. Education: 1861.
5. First principles, 1862; 6th ed. 1900.
6. The princiles of Biology: vol. I, 1864, II, 1867; revised and enlarged ed. vol. I, 1898; vol. II, 1899.
7. The study of sociology, 1873.
8. The principles of sociology, vol. I, 1876; 3rd ed. 1885; part IV, 1879; part V, 1882; part IV and V together form vol. II of the principles of sociology 1882; part VI (intitutions), 1885.
9. The principles of Ethics, 1879, vol. II, 1893.
10. Man adversus the state, 1884.
11. The Nature and reality of Religion, 1885.
12. Various Fragments, 1897; enlarged ed. 1900.
13. Facts and Comments, 1902.
14. Autobiography, 1904; in 2 vol.

وبعد وفاته مباشرة نشرت ترجمته الذاتية :

ونشر دكن مراسلاته :

- D. Duncan: Life and Letters of Herbert Spencer, 1908.

مراجع

- J. A. Thompson: Herbert Spencer. London, 1906.

- H. Hudson: Introduction to the hilosophy of Herbert Spencer, London, 1909.

لا إنسان يحكمه الآخرون . أما التربية البدنية فينبغي أن تقوم على الأفعال الحرة التي ينتجها الطفل أو الشاب ، لا على التدريب الحديدي والضغط والربط .

٥ - الدين :

يرى اسپنسر أن عبادة الأجداد هي المصدر الأول لكل دين ف رؤية الوالد الميت في الحلم معناها القول بوجود شبح للوالد: ويربط الانسان بين هذه الرؤيا وبين الجنس البشري فيقول: إذا كان أبي لم يموت، فإني لا أريد أن أموت؛ إذن أنا لا أريد أن يكون أبي قد مات . فهذا الشبح المشاهد في الأحلام للأباء هو التعبير عن رغبة الانسان في البقاء الدائم . ومن هنا نشأت عادة - أو شعيرة - تقديم القرابين والأطعمة إلى القبور . وهذه شعائر تحوّل المقابر إلى معابد وهياكل؛ والميت الاستثنائي يولد البطل الخالد، وعبادة هذا البطل فيصبح إلهاً . ثم يوضع الآلهة في مراتب متفاوتة، ويصبح أحدها ملكاً على سائر الآلهة . وما يلبث أن يكتسح سائر الآلهة، ويصير هو الإله الواحد الأحد.

تأثير اسپنسر

وكما أشرنا في ثنايا الكلام عن حياته ومؤلفاته، كان تأثير اسپنسر متفاوتاً كثيراً . فنظريته في التطور شاركه في القول بها كثيرون قبله وبعده . وجاء دارون فتغلب عليه في هذا الاتجاه حتى كاد الناس أن ينسوا دور اسپنسر . ثم إن قلة بضاعته من الدراسات العلمية المنتظمة في الجامعات أو المعاهد العلمية المتخصصة قد جعله عيالاً على غيره، وغير موثوق به في كثير من كتاباته في هذا الموضوع .

إن تأثيره الأكبر كان في هنري برجسون، الذي صرّح في رسالة كتبها إلى وليم جيمس (بتاريخ ٩ مايو سنة ١٩٠٨) بأن «اسپنسر» هو الفيلسوف الذي التزمت به تقريباً دون تحفظ . ولهذا أشار إليه برجسون في أكثر من ثلاثين موضعاً من مؤلفاته، وثلاثة منها تشمل عدة صفحات .

مقدونيا، واليه نسب. وقد قسم كتابه الى اربع مقالات:
الأولى: بدأها بمدح الفلسفة وعرض مذاهبها،
وتلا ذلك بنصوص بما بعد الطبيعة والفيزياء.

الثانية والثالثة: أغلبية النصوص فيهما تتعلق
بالأخلاق.

الرابعة: تتعلق بالسياسة وتدبير المنزل وحياة
الأسرة.

كل مقالة تتألف من فصول ذات عناوين تدل على
المضامين.

الاقتباسات في الغالب تدل على ترتيب
الموضوعات التالية: الشعراء - الفلاسفة - فالمؤرخون -
فالخطباء - والأطباء.

وأكثر النقول هي عن يوريفيدس، ميناندرس،
ويمكن تفسير ذلك بكونهما يقتبس عنهما كثيراً في
المنتخبات السابقة.

ويتلوها في كثرة الذكر أفلاطون ثم يوجانس
الابلي، ثم ابكتاتوس ثم فيتاغورس، والأفلاطونيون
المحدثون: فورفوريوس، وأيا مبليخوس، ثم الكتب
المنسوبة الى هرمس، كذلك ينقل عن إبقراط واكسينو
فون، وإبسقراطيس وديون ويوحنا الذهبي الغم
وتامسطيوس، والى جانب هؤلاء نقل عن حوالى
خمسائة مؤلف.

أما مصادر الكتاب فأهمها كتاب «الآراء الطبيعية»
لاتتيوس (المنسوب خطأ الى فلوطرخس - راجع نشرتنا
للترجمة العربية، في كتاب: «أرسطو في النفس...»
ومعها رجع الى العديد من المجاميع اليونانية التي تحتوي
على فصول مختارة من آداب الفلاسفة اليونانيين.

وأهمية كتاب استوبايوس تقوم خصوصاً في أنه
حفظ لنا العديد من النصوص التي وردت في كتب
السابقين وضاعت فلم تبق لنا الآن.

ولم يصلنا النص اليوناني للكتاب كاملاً: إذ تنقص
بداية المقالة الأولى.

وفي العصور الوسطى الأوروبية قسم الكتاب الى
قسمين منفصلين، وجعل القسم الأول بعنوان:
«مختارات في الطبيعة والأخلاق» (وتشمل المقالتين

- K. Schwarz: Herbert Spencer, Leipzig, 1909.
- E. Parisot: Herbert Spencer, Paris, 1911.
- D. Duncan: The Life & Letters of Herbert Spencer, London, 1908.
- H. Elliot: Herbert Spencer, London, 1917.
- B.P. Bowne: Kant and Spencer, New York, 1922, 1967.
- H. Max Pherson: Herbert Spencer, the Man and his work, London 1900.
- André Lauande: Les illusions evolutionnistes, Paris, 1930.
- G. J. Lucas: Agnosticism and Religion, Spenser's Religion of the Unknowable, 1895.
- C. B. Waite: H. Spencer and his critics, 1900.
- C. Compayré: H. Spencer and scientific education, 1907.
- H. Sidgwick: Lectures on the Ethics of T.H. Green, H. Spencer and J. Martinean, 1902.
- A. Stadler: H. Spencer's Ethics, Leipzig, 1913.

استوبايوس

Stobaios Johannes

(عاش في القرن الخامس الميلادي)

مصنف أكبر مجموعة من الأقوال التي قالها
الفلاسفة والأدباء اليونانيون وتقع في ٤ مجلدات،
وعنوانها بحسب سودا هو:

«مختارات» Antholigion

وبحسب فوتيوس (تحت رقم ١٦٧) الذي قرأها
في حجمها الكامل وذكر عناوانات فصولها - العنوان هو:

نصائح وآداب مختارة: Eklogai Apofthegmata
Hupothekai.

وكان استوبايوس قد صنفها من اجل ابنه:
سبتيموس Septimios ولما كان آخر مؤلف ذكره هو
ثامسطيوس (حوالى سنة ٣١٧ - ٣٨٨م) ولم يذكر اي
كاتب مسيحي، فمن المرجح أنه عاش في أوائل القرن
الخامس الميلادي وقد ولد في اسطوبيا، وهي مدينة في

- عبدالرحمن بدوي مقدمة تحقيق كتاب «آداب الفلاسفة» لحنين بن اسحق الكويت، ١٩٨٥.

اسطراطون اللميساكي

Straton de Lampsaque

من المشائيين الأوائل، وقد برز خصوصاً في الفيزياء، ولهذا لقب بـ «الفيزيائي»، وكان تلميذاً لثاوفرسطس، وهو الذي خلفه على رئاسة المدرسة المشائية، ولا نعرف سنة ميلاده على وجه الدقة. وإنما نعرف أنه تولى رئاسة هذه المدرسة في الاوليبياد - الثالث والعشرين بعد المائة (٢٨٨ - ٢٨٥ ق.م) واستمر في هذا المنصب ١٨ سنة (أي حتى وفاته - وذلك فيما بين سنة ٢٨٨/٢٨٧ حتى ٢٦٩/٢٦٩، أو فيما بين ٢٨٦/٢٨٧ الى ٢٦٨/٢٦٩ قبل الميلاد. وتوفي في سنة ٢٦٨/٢٦٩ ق.م.

وعاش في الاسكندرية فترة من الزمن، وتولى تربية بطليموس فيلادلفوس، أحد ملوك البطالسة، وحظي برعايته هو وزوجته ارسينويّة، وكان له دور بارز في نقل العلوم اليونانية الى الاسكندرية، أما أنه أسهم في تأسيس «متحف الاسكندرية» فهو افتراض حديث لا يستند الى مصدر قديم.

مؤلفاته: أورد ذيوجانس اللاوسي ثبناً بمؤلفات اسطراطون، يشمل على ٤٤ عنواناً (راجع: ذيوجانس اللاوسي: «حياة الفلاسفة» المقالة الخامسة، البنود ٥٨ - ٦٠) وهذا الثبث غير كامل، لأننا نعلم من مصادر أخرى عن كتابين آخرين لاسطراطون أحدهما هو «في الموجود»، والثاني: «في الحركة» ومن بين هذه المؤلفات نذكر ما يلي: - علماً بأنه لم يبق لنا منها شيء، اللهم إلا شذرات متفرقة عند بعض المؤلفين:

- ١ - «في الملكية» ٢ - في العدالة، ثلاث مقالات.
- ٣ - في الخير. ٤ - في الآلهة، ٣ مقالات.
- ٥ - في المبادئ، ٣ مقالات ٦ - في الحياة.
- ٧ - في السعادة. ٨ - في الخلاء.
- ٩ - في السماء. ١٠ - في النفس.
- ١١ - في النوم. ١٢ - في المديح.

الأولى والثانية)، بينما جعل القسم الثاني بعنوان: Florilegium, Sermones anthologicum (وتشمل المقالتين الثالثة والرابعة).

لكننا اكتشفنا نحن البداية التي تنقض اول المقالة الأولى، وذلك في ترجمة عربية قام بها حنين بن اسحق، وأوردها في أوائل كتابه «آداب الفلاسفة» الذي نشرناه في الكويت سنة ١٩٨٥. وأشرنا الى هذا الأمر تفصيلاً في مقدمة تحقيقنا للكتاب، فليراجعها القارئ هناك. وليس من شك في ان حنين بن اسحق قد نقلها عن النص اليوناني لكتاب «المختارات» لاستوبايوس، وقد كان هذا النص كاملاً في القرن التاسع الميلادي، بدليل نقل فريثوس عنه، كما قلنا في مادة: فريثوس.

النشرات

- النشرة الأولى بعنوان Eclogae في أنتورب ١٥٧٥ باشراف W. Canter.
- نشرة بعنوان Florilegium في البندقية ١٥٣٥/ ١٥٣٦ بإشراف V. Trin Cavelli.
- وترجمة لاتينية قام بها V. Camers، روما ١٥١٧.
- وترجمة الى الالمانية G. Frohlich، ونشرها في بازل ١٥٥١.
- أما تحقيق النص اليوناني تحقيقاً نقدياً فقام به C. Wachsmuth و O. Hense في ٥ اجزاء، برلين ١٨٨٤/ ١٩٢٣، واعيدت طباعته بالأوفست في سنة ١٩٥٨.

مراجع

- H. Diels: in Rhein. Muséon, 1875, S. 172 ff.
- O. Hense: art in Panly - Wissowa, B. g Stuttgart, 1916. pp. 2549, ff.
- H. Gartner: art. in: Der Kleine Panly, B. 5, col. 378 - 9 Münelen, 1975.
- Christ Schmid: G. d. gr Literatur, II, 2., S. 1057 ff.
- S. Luria: in RHM, 78 (1929), S. 31 ff.
- A. L. di Lello-Finouli: It Flonil. Laur. in Quad. Urbin. di Cultura Classia, 1967, 4, 139 ff.

لانتباع حسي، وفي مقابل ذلك فإن الإدراك الحسي لا يتم بدون التعقل.

وقد كانت لآراء اسطراطون هذه تأثير كبير على الطب والميكانيك، والفلك في مدرسة الاسكندرية - فقد تأثر به ارستراطوس الطبيب، كما تأثر به هيرون Heron في الميكانيكا - وربما كان هو أول من قال إن الادراك الحسي هو ايضاً من أفعال العقل. وأنكر وجود أجسام خفيفة خفة مطلقة وجعل من الثقل حقيقة نسبية الى الوسط الذي يوجد فيه الجسم.

مراجع

- G. Rodier: La physique de Straton de Lampsaque. Paris, 1991.

- H. Poppelreuter: Zur Psychologie des Aristotells, Theophrasie, Strato. Leipzig, 1891.

- Hermman Diels: Veber das, physiokalisches system des Straton. Sitz - Ber, Berlin Akademie, 1893, S. 101 - 127.

- Capelle, art. in Panly - Wissowa, Reihe2, bd.4, 1931.

البيّنوس

Albinous

(القرن الثاني الميلادي)

فيلسوف أفلاطوني. عاش في القرن الثاني الميلادي. وكان تلميذاً لجايوس Gaius، ونشر محاضرات أستاذه هذا. وتلمذ عليه جالينوس في عام ١٥٢/١٥١م في مدرسته التي أقامها في أزمير. وكان جالينوس قد بدأ دراسة الطب في برجامون، وأتم دراسة الطب في أزمير في سنة ١٥٢/١٥١م (راجع جالينوس: «في كتيبي الخاصة»، ص ١٩ ش طبعه kühn. أما نشرته لمحاضرات استاذ جايوس فكانت تحتوي على ٩ أو عشر مقالات (كتب) كما يشير الى ذلك فهرست كتب محفوظة في ضمن مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم ١٩٦٢ ويرجع الى القرن الحادي عشر الميلادي (ورقة ١٤٦ب).

١٣ - في الابصار. ١٤ - في الاحساس.

١٥ - في اللغة. ١٦ - في الألوان.

١٧ - في الحدّ (التعريف) ١٨ - في الحركة.

وبالجملة، فإن مؤلفاته تتوزع بين الموضوعات التالية: المنطق - الاخلاق - الفيزياء - التاريخ. ومعنى هذا أن اسطراطون لم يكن فيزيائياً فقط، بل كان ذا إحاطة أوسع بكثير.

وبعض المؤلفات المنسوبة الى ارسطو هي في الحقيقة لاسطراطون، مثال ذلك «في الألوان»، و«في السمع»، وذهب البعض الى القول بأن المقالة الرابعة من «الاثار العلوية» هي له.

خلاصة مذهبه

يرى اسطراطون أن العالم لم تخلقه الآلهة، وأن الآلهة ليسوا إلا قوى الطبيعة ويقول: «كل قوة الهية تقوم في الطبيعة» وعن الطبيعة يصدر كل فعل وكل شيء يحدث بطريقة الية، دون وعي ولا غرض. ونزعة اسطراطون هذه تسمى: النزعة الطبيعية الكلية. وهو يقول بوجود الخلاء، لكن الخلاء موجود في داخل العالم، بين الأجزاء الجوهرية التي يتألف منها الجسم. وهذه الأجزاء تقبل التجزئة الى غير نهاية. وأفعال النفس يحددها الجسم. والأفعال النفسية - وحتى التفكير والادراك الحسي - هي مجرد حركات.

وقد اتخذ طريقاً وسطاً بين ارسطو وبين ديمقريطس. فهو اختلف مع ديمقريطس بأن قال إن الأجزاء التي تركيب منها الجسم - أعني الذرات - تقبل التجزئة الى غير نهاية، بينما قال ديمقريطس بالجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذرة. وبينما ارسطو قد أنكر الخلاء، فإنه قال بالخلاء، ولكن داخل العالم. كذلك أنكر أن تكون الذرات كمية فقط، وعديمة الكيفية. وقال إن الكيفيات الأساسية هي الحرارة والبرودة.

وقال إن العالم يتكون بطريقة فيزيائية ولهذا فإن العالم هو من عمل الضرورة الطبيعية، وليس من خلق الآلهة، إلا اذا قلنا بأن الآلهة هم قوى الطبيعة.

والادراك الحسي لا يتميز من التفكير العقلي. والانسان لا يستطيع ان يعقل شيئاً لم يكن قبل ذلك سبباً

البنوس انه ينبغي أن يفسر بالمعنى الارسططالي، أي بأن الكون أزلي لا بداية له.

وبينما كتاب «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون»، يعنى بالناحية الأدبية وبالتسلسل التاريخي لمحاورات افلاطون، نجد في Didaskalikes عرضاً مذهبياً منظماً لمذهب أفلاطون، ونجد في عرضه للمنطق (الفصول ٤ الى ٦) مزيجاً من آراء افلاطون وأرسطو والرواقية. وفي الالهيات يقول ان الاله الأول غير متحرك، كما انه لا يحرك، وآداته للفعل هي عقل العالم. وفي هذا العقل يميز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وفي الفيزياء يستند الى محاوره «طيماسوس» لافلاطون، ولكنه لا يقول بأن العالم وجد في زمان، لأنه أزلي، وتحت الالهية الاولى توجد آلهة الكواكب وآلهة العناصر المختلفة.

المراجع

- J. Freudenthal: «Der Platonische Albinos und der Falsche Albinos». Helleistische Studén 3. Berlin, 1879 (5241- 326)

وفيه نشر كتاب «المدخل» من ص ٣٢٢ - ٣٢٦.

- P. Shorey: «Notes on The Text of Albinous Eis-goge», in chass. Philology.III (1908) 597- 98.

- K. Praeshter: Die Philosophie des Altertums, A26 S. 541- 545, 174.

- E. Witt: Albinous and the history of middle Platonism. Cambridge, 1937, xII 147 Pages.

- Pierre Louis: Albinos, EPitome. Paris, 1945.

- P. Louis «Etuders sur les manuscrits d'Albinos» in: Reveu des Etnes greeques, 55 (1942). ff 70- 76.

- H. Dörrie art. in Panly- wissowa, Suppl xII, col. 14- 22.

أشپان (أوتمار)

Spann (Othmar)

(1878 - 1950)

فيلسوف اجتماعي وفيلسوف في التاريخ، نمساوي.

ولد في فيينا في أول اكتوبر سنة ١٨٧٨ وتعلم في

مؤلفاته

ألبينوس هو الفيلسوف الافلاطوني المحدث الوحيد - قبل أفلوطين - الذي بقيت لدينا بعض مؤلفاته: وهاك بيانها:

١ - «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون، وتوجد منه ١٢ مخطوطة اهمها ٣ مخطوطات في مكتبة الفاتيكان (بأرقام: ٢٢٥، ١٠٢٩، ١٨٩٨ يوناني) القرن الرابع عشر الميلادي.

٢ - «في آراء افلاطون» ويعرف باسم Didaskalikes ومن المؤكد انه مختصر لكتاب اساسي. وتوجد منه عدة مخطوطات تنقسم الى صنفين: صنف يمثلها خصوصاً مخطوط باريس اليوناني رقم ١٩٦٢ (من القرن الحادي عشر)، وصنف ثان يمثلها مخطوطات مكتبة فيينا (رقم ٣١٤ يوناني). ومجموع هذه المخطوطات أكبر من ٣٣ مخطوطة ولم يستعمل منها P. Louis غير عشر مخطوطات في نشرته لهذا الكتاب.

٣ - «نشرة محاضرات جايوس» في ٩ أو ١٠ مقالات.

٤ - الكتاب الكبير الذي لخصه رقم ٢ المشهور باسم Didaskalikes ولا توجد منه إلا اقتباسات (مثلاً في «التمهيد للإنجيل» تأليف يوسابيوس القيسراني، الكتاب الحادي عشر ٢٣: ٢).

٥ - في مسائل تتعلق بتناسخ الأرواح، وقد ذكره ترتوليان («في النفس» ٢٨: ١)، وهيبوليت الذي من روما، وفوتيوس (الكتاب رقم ٤٨، ص ١١ ب ١٩ نشرة بكثر).

وكتابه Didaskalikes هو الكتاب المدرسي الوحيد الذي بقي لنا من الأفلاطونيين الذين ظهروا فيما بين أفلاطون وأفلوطين. ومرد ذلك الى كون الأفلاطونيين قد اعتقدوا ان أفلاطون قال كل شيء، ولا مزيد على ما قاله، ولهذا رأى البينوس أن المهمة الوحيدة الباقية للأفلاطونيين هي ان يفسروا افلاطون وهو في تفسيره لافلاطون رأى أنه ينبغي التمييز في اقوال افلاطون بين مستويين، مستوى العلم الحقيقي اليقيني، ومستوى المعرفة الاحتمالية. وفي الموضوع الوارد في محاوره «طيماسوس» (٥٢٧) والذي اختلف كثيراً في تفسيره قال

وعارض النزعة الآلية والنزعة الذرية، والنزعة الرياضية في ميدان الاجتماع، وأخذ بالنظريات التي تشبه تلك التي اقترحها البرت شيفله Schaffle في كتابه «بناء وحياة الهيئة الاجتماعية» (٤ مجلدات سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٨). ولكنه تجاوزها واقترح بناء المقولات الخاصة بما هو اجتماعي عضوي وفقاً لكونها مقولات وظيفية وليست تكوينية، وبهذه المقولات وحدها يمكن - في نظره - أن تؤسس فلسفياً النزعة العضوية الاجتماعية، والكلية الميتافيزيقية.

وعند أشبان أن «الكل» ليس فقط متميزاً بين الأفراد الذين يكونون عناصرها بل ومضاداً لها، بل الكل هو الموجود الوحيد الحقيقي وبهذه المثابة فإن «الكل» يستبعد كل على، وكل علاقة ومزج بين الأسماء فيما بين بعضها البعض.

وبواسطة نوع من دياكتيك العلاقة بين «الكل» وأجزائه، يضع نظرية في الوجود أو انطولوجيا، فالأعضاء ينبثقون خلال عملية تحقق «الكل» ووفقاً لهذا فإن «الكل» يبدو أنه الامكانية الانطولوجية لكل موجود بما هو موجود.

ويشرح أشبان هذا المذهب بمذهب في درجات الوجود والمجتمع. وهذا المذهب هو المذهب الخاص بعصور الارتقاء الحيوي، كما يتجلى ذلك في العصور الخلاقة على مدى التاريخ: العصر اليوناني الكلاسيكي، والروميتيكية المثالية في العصر الحديث.

والفردانية في نظر أشبان هي استلاب للموجود الحقيقي، بينما الكلية هي التعبير عن الروح الخلاقة التي تتجلى في الواقع الحقيقي وتبلغ أوجها في الواقع المحض، الذي نسميه «الله».

مؤلفاته الرئيسية

- «في منطق تكوين المفاهيم الاجتماعية»، سنة ١٩٠٥.

- «نقد مفهوم علم الاجتماع الحديث»، سنة ١٩٠٥.

- «أبحاث في مفهوم المجتمع كمدخل لعلم الاجتماع: ١: الاقتصاد والمجتمع»، سنة ١٩٠٧.

فيينا وزيورخ وتوبنجن، وعين معيداً Privatdozent في سنة ١٩٠٨. دّرس علم السياسة في مدرسة الهندسة العليا في برون Brunn، ورفي استاذاً مساعداً في سنة ١٩٠٩، ثم استاذاً في سنة ١٩١١، ومن سنة ١٩١٩ الى سنة ١٩٤٩، كان استاذاً في جامعة فيينا وتوفي في ٨ يوليو سنة ١٩٥٠.

تأثر أشبان بالمدرسة الروميتيكية الالمانية في الفلسفة، وخصوصاً بزعيمها فرانسيس بادر Baader، فكون لنفسه نظرة في العالم سماها: النزعة الكلية Vnivers alismus. فقد بدأ من الدراسات المنطقية ومن نظرة المقولات التي تدور حول فكرة «الكلية» Gemeinheit، وكوّن مذهباً كلياً في السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، وجعل من هذا المذهب معياراً لتقويم مختلف المذاهب الفلسفية.

في كتابه «نظرية المقولات» (سنة ١٩٢٤)، في فيينا، ط ٢ سنة ١٩٣٩ يقول: «إن تصوّر العالم على أنه كلّ منظم ليس امراً يستحيل على العلم الانساني أن يصل اليه و«الكل» ليس وجوده مستقلاً عن وجود أفراد، بل هو يتجلى بقوة في الأفراد على أحوال مختلفة ووفقاً لمبدأ التدرج Abstufung والترتيب التصاعدي. وعلى هذا الأساس يتم التمييز بين الفردية والكلية، وصار هذا معياراً لتقويم المذاهب ليس فقط الفلسفية بل وأيضاً السياسية والاقتصادية.

وطبق أشبان هذه الأفكار على المجتمع وعلى الدولة، في مقابل التصورات الفردانية فانهى الى القول بأن تصور المجتمع على أنه «كل» هو وحده التصور الحقيقي، لأن الفرد متضمن معنوياً في الجماعة. والمشاركة الروحية يجب ان تتم بين شخصين على الأقل، في مثنوية Gezweigung، تخلق عملية لا يمكن أن تفسّر على أنها مجرد تبادل آلي (نظرية الحق، سنة ١٩١٤) بل هي على العكس من ذلك شرط لحياة الفرد وتبعاً لذلك هي في أقصر مدة تشكيل روحي واخلاقي، وليست مجرد وسيلة لتحصيل المنفعة.

ويرفض أشبان نظرية ماركس الداعية الى مجتمع بدون طبقات، ويدعو الى قيام دولة تنتظم مختلف الجماعات الاجتماعية والاقتصادية.

alismus, Darstellung und Kritik, 1937, 1962.

- R. Amtmann: Die Geisteslehre O. Spanns, 1960.

الإلهيات

Théologie (f.); Theology (e.); Theoloie (d.); Teologia (I); Theologia (G.); Theologia (L.).

الإلهيات، أو العلم الإلهي هو العلم الباحث في الله: وجوده، وصفاته، وعلاقته بالعالم.

واللفظ اليوناني: ثيولوجيا معناه الأصلي الاشتقاقي هو: القول في الله. لكن معناه تطور كثيراً.

وأول من استعمله هو أفلاطون. لكنه استخدمه بمعنى: علم الأساطير من حيث قيمته في التربية (محاورة «السياسة» ١٣٧). وأطلق اللفظ: «ثيولوجي» على الشعراء الذين ألفوا قصائد في نشأة الآلهة (ثيوجونيا)، مثل هسيودس وهوميروس، وأرفيوس.

وأرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» (م ١ ص ١٠٢٥ أ ١٩) قد ميز في الفلسفة النظرية ثلاثة أجزاء هي: العلم الرياضي، العلم الطبيعي، والعلم الإلهي (ثيولوجيا). .. وعنده ان العلم الإلهي هو «الفلسفة الأولى»، أي: ما بعد الطبيعة. وقد خصص للعلم الإلهي المقالة الثانية عشرة (المعروفة بمقالة اللام). وذكر كلاماً مشابهاً لهذا في المقالة الحادية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة» (م ١١، ص ٨٤ ب ١٠٦٤). لكنه في سائر كتبه يستخدم اللفظ «ثيولوجيا» للدلالة على علم الأساطير، تماماً كما فعل استاذة أفلاطون. راجع في هذا مقالاً بقلم كلتنبوس F. kultenbusch بعنوان: «نشأة اللاهوت المسيحي. بحث في تاريخ الألفاظ: ثيولوجيا، ثيولوجيين، ثيولوجون» ظهر في «مجلة اللاهوت والكنيسة» سلسلة حديثة، ج ١ (سنة ١٩٣٠ ص ١٦١ - ٢٠٥).

وجاء الرواقيون فأبرزوا العلم الإلهي كعلم من علوم الفلسفة. فبعد أن قسم مؤسس المذهب، زينون الرواقي، الفلسفة إلى ثلاثة علوم هي: المنطق، والأخلاق، والطبيعيات - جاء خلفه كليانث Cleanth فقسم كل واحد من هذه العلوم الثلاثة إلى قسمين: وفيما يتصل بالطبيعيات قسمها إلى: العلم الطبيعي، والعلم

- «النظريات الرئيسية في علم الاقتصاد السياسي على أساس تاريخي روحي»، سنة ١٩١١.

- «موجز في نظرية المجتمع»، سنة ١٩١٤.

- «أساس الاقتصاد السياسي»، سنة ١٩١٨.

- «الدولة الحقيقية: محاضرات في انحلال وإعادة بناء المجتمع»، سنة ١٩٢١.

- «العلم الميت والعلم الحي: أبحاث لمناقشة الفردانية والماركسية»، سنة ١٩٢١.

- «نظرية المقولات»، ١٩٢٤.

- «السير الخلاق الذي للروح: استعادة مكانة المثالية في كل ميادين الفلسفة»، ١٩٢٨.

- «الأزمة في علم الاقتصاد السياسي»، ١٩٣٠.

- «فلسفة التاريخ»، ١٩٣٢.

- «مرآة الفلاسفة: المذاهب الرئيسية في الفلسفة، معروضة في مفاهيمها ونظرياتها»، ١٩٣٣.

- «العلم المناضل: مجموع من الدراسات في الاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة»، ١٩٣٤.

- «اعرف نفسك بنفسك! فلسفة الروح، كمنهج في الانسان ومكانته في العالم»، سنة ١٩٣٥.

- «فلسفة الطبيعة»، ١٩٣٧.

- «فلسفة الدين على أساس تاريخي»، ١٩٤٧.

- «المنطق الكلي»، مؤلفات نشرت بعد وفاته على يد والتر هيرش، سنة ١٩٥٨.

ونشر مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٦٣.

المراجع

- K. Dunkmann: Der Kampf um O. Spann 1928.

- Baron wrangel: universalistische System von O. Spann 1929.

- Karl Gerber: Der Universalismus bei O. Spann, 1934.

- Gottlieb Leibbrand: Umbruch durch O. Spann, 1933.

s- H. Räber: O. Spanns Philosophie des Univers

وهو يفضل اللاهوت السلبي قائلاً: «إن الأوصاف الثبوتية فيما يتعلق بماهية الله أقل قيمة من الأوصاف السلبية» (في تقسيم الطبيعة» ٣ : ٢٠ ، ٤ : ٥).

ويوحنا الدمشقي يضع العلم الإلهي بين علوم الفلسفة. «حوار» ٣). ألبرتس الكبير يقول: «العلم الإلهي هو الطابع والخاتم للحكمة الإلهية فينا، وهو علم بالعقيدة اليقينية» («الخلاصة اللاهوتية»، المقدمة).

أما القديس توما فميز بين التفكير العقلي، وبين مقتضى الوحي. فهو يقول إن الإلهيات علم عقلي، وإن كان يستمد مضمونه من الوحي، لأنه ابتداءً من هذا المضمون يقوم بوضع مذهب منظم عقلي ببراهين منطقية.

وفي العصر الحديث نجد أن فرنسيس بيكون (De dign II, 2f.) يعد العلم الإلهي الطبيعي جزءاً من العلم.

أما سبينوزا فيرى أن إلهيات العقل وعقل الإلهيات لا فائدة منهما («الرسالة اللاهوتية - السياسية» فصل ١٥).

ويرى كرستيان فولف أن اللاهوت الطبيعي «جزء من حكمة العالم، وفيه يدرس أصل المخلوقات ويتحدث عن الله» («آراء عقلية في قوى الفهم الإنساني» ص ٧).

وبومجارتن يعرف اللاهوت الطبيعي بأنه «العلم بالله من حيث يمكن معرفته دون طريق الإيمان» («المتافيزيقا»، بند ٨٠).

ويرى كنت أن الإلهيات هي «مذهب في معرفة الماهية العليا». إن «معرفة بكل ما يوجد عند الله هي ما نسميه العلم الإلهي النموذجي theologia Archetypa، وهذا لا يوجد إلا لديه هو. أما مذهب معرفة ما يقوم في الطبيعة الانسانية بشأن الله فهو يسمى theologia ectypa، وهذا لا يمكن أن يكون إلا ناقصاً». («محاضرات في فلسفة الدين» ص ٤). ولا تستطيع الإلهيات أن تفيدنا في العلم بظواهر الطبيعة والاحالة إلى الله في العلم هي «من شأن العقول الكسولة (ص ٧). وتطبيق الإلهيات على الأخلاق هو الدين الطبيعي (ص ٨). والإلهيات الطبيعية هي «الفرض الذي تفترضه كل الأديان» (ص ٨). والإلهيات الطبيعية هي: (أ) إلهيات عقلية؛ (ب) وتجريبية. والإلهيات العقلية متعالية

الإلهي: وبعده جاء بانتيوخس الرودسي فميز بين ثلاثة أنواع من العلم الإلهي وهي: العلم الطبيعي الذي تكلم عن الآلهة، أي علم الأساطير، والعلم الطبيعي الخاص، والعلم الطبيعي المدني. وقد أورد ذلك القديس أوغسطين في كتابه: «في مدينة الله» نقلاً عن فارون Varro («في مدينة الله» طبعة PL ج ١٤ ، عمود ١٨٠). وفارون يسمي العلم الإلهي بالعلم الإلهي الطبيعي «لأن هذا العلم الإلهي يجعل من الآلهة تشخيصات لقوى الطبيعة. وكان طبعياً بعد هذا أن يتحول العلم الإلهي في المسيحية إلى البحث في الله كما تتصوره هذه الديانة، وصفاته، والصلة بينه وبين مخلوقاته:

فيوستينوس يرى أن العلم الإلهي «يتكلم عن الله» (Dial. 56) وأنه يصنع ممارسات دينية.

وأثيناغورس يقول إنه علم الله وصفاته.

وترتلينان يميز بين «اللاهوت الأسطوري» و«اللاهوت الطبيعي».

وفكرة «اللاهوت السلبي» الذي يقول إن صفات الله اسلوب كلها ولا يمكن وصفه بصفات ثبوتية نجدها عند كليمانس الإسكندر، (في كتابه Stromates ٥ م ص ٥٨٢ وما يليها).

ويرى غريغوريوس النوساوي أن الله فوق كل المقولات (Contra Eunem).

أما القديس أوغسطين فيقول إن العلم الإلهي هو «العلم الباحث» في الأمور التي تؤدي إلى نجاة الناس («في الثالث» ١٤ : ١). وهو «قول عقلي في الألوهية» («في مدينة الله» ٨ : ١). ويقرر أنه لا يمكن وضع الله تحت أية مقولة («في الثالث» ٥ : ٦ ؛ «الاعترافات» ٤ : ٢٩).

ويميز ديونوسيوس الأريوفاغي بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الإيجابي، واللاهوت السلبي. واللاهوت السلبي يؤكد أن الله يسمو على كل الأوصاف، إنه فوق الوجود، ولا يعلم إلا في عدم العلم («اللاهوت السلبي» ص ١ وما يليها؛ «في أسماء الله» ١ : ٤ ، ٤ : ٢ ؛ ١٣ : ١ وما يليه؛ «في المراتب الكنسية» ٢ : ٣).

وهذا التقسيم إلى لاهوت سلبي ولاهوت إيجابي أخذه جان اسكوت اريجين («في تقسيم الطبيعة» ٢ : ٣).

- أي مستقلة عن كل تجربة.

أما لودفيج فويرباخ فيرى أن الإلهيات هي علم الانسان، لأن إله الانسان «ما هو إلا تأليه لماهية الإنسان» (مجموع مؤلفاته ج ٨ ص ٢٠).

مراجع

- Werner Jaeger: The Theology of Early Greek Philosophers 1947.

- F. Picavet: Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie, 1889.

- E. Gilson: La philosophie et la théologie, 1960.

- G. H. Stirling: Philosophy and Theology, 1890.

- Martin Grabmann: Geschichte der Katholischen theologie seit dem Ausgang der vaterzeit, 1933.

- Clement C. J. Webb: Studies in the history of Natural theology, 1915.

- Fr. H. Frank: Geschichte und Kritik der neuen theologie seit Schleiermacher, 1898.

- Henrich Emil Brunner: The Theology of Crisis, 1935.

- Theodor Siegfried: Das Wort und die Existenz: I. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. II. Die theologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann. III. Autorität und Freiheit, 1933.

أمونيوس بن هرميا

Ammonuos Hermiae

(نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس

(الميلادي)

فيلسوف وشارح لأرسطو.

أبوه هرميا Hermiae وأمه ايدسيا Aidesia. ولد وعاش في الإسكندرية، وتولى رئاسة المدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية. وكان تلميذاً لبروتس. وتلمذ على أكبر رجال الأفلاطونية المحدثة في القرن السادس الميلادي، وهم: دمستقيوس،

وسنيلقيوس، واسقلابيوس، وأولمفيودورس، وثيروتس، ويحيى النحوي. وكان واسع الإطلاع، متعدد المشاركة في العلوم، وكان عالماً خالياً من الأحكام السابقة؛ وكان رياضياً، وفلكياً، ونحويًا، وخطيباً.

وقف حياته على شرح مؤلفات أرسطو. وقد بقيت لدينا شروحه التالية:

١ - شرح كتابي «المقولات» و«العبارة». وطبع أولاً في فينيسيا في مطبعة Aldi الشهيرة أولاً في عام ١٥٠٣ ثم في عام ١٥٤٥. - لكن يلاحظ أن بعض المخطوطات تنسب هذا الشرح إلى أولمفيودورس، ومعظمها ينسبه إلى يحيى النحوي، والقليل منها ينسبه إلى أمونيوس!!

٢ - «شرح على اليساغوجي» لفورفوريوس؛ وطبع أولاً في فينيسيا سنة ١٥٠٠، ثم سنة ١٥٤٥، ثم سنة ١٥٤٦. ونشره نشرة نقدية A. Busse في مجموعة «الشروح اليونانية على أرسطو»، ح ٤، قسم ١، برلين ١٨٩١.

٣ - شرح «التحليلات الأولى» لأرسطو. ولم تبقى لنا منه إلا شذرات نشر بعضها Wailz في ضمن نشرته لـ «أورغانون» أرسطو («مجموع كتب أرسطو المنطقية» ص ٣٥).

وثمة مشكلة أخرى وهي أن بعض الشروح على «الأورغانون»، قبل شروح: أولمفيودورس، ويحيى النحوي، وإلياس، وداود الأرمني، ونيغفورس بلميداس ترجع - إما بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة - إلى أمونيوس (راجع برانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» ج ١ ص ٦٤٢ وما يليها. وراجع مقدمة A. Busse في نشرته لكتاب «إيساغوجي» لأمونيوس، ص ٣٥ وما يليها). كذلك فإن شرح اسقلابيوس لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو يرجع إلى محاضرات أمونيوس، كما يذكر ذلك في العنوان.

وتوجد اقتباسات من محاضرات أمونيوس في شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» لأرسطو (راجع خصوصاً صفحات: ٥٩ ص ٢٣، ص ١٩٢، ص ١٤٨، ص ١٩٨، ص ١٧ من نشرة ديلز). كذلك توجد إشارات إلى هذه المحاضرات في شرح أولمبيودورس في «الآثار

ولد في ريجا في ٢ سبتمبر (٢١ أغسطس ١٨٥٣)، وتوفي في جروسبوتن Grossbothen (بتواحي ليتسك في ٤ أبريل ١٩٣٢).

أمضى دراسته الثانوية في ريجا (لتشيا)، وفي سنة ١٨٧٢ دخل جامعة دوربات Dorpat. (الآن: تارتو Tartu)، حيث درس الكيمياء عند كارل اشمدن ويوهان لميرج، كما درس الفيزياء عند أرتورفون أوتنجن. وفي سنة ١٨٧٥ حصل على البكالوريوس. وفي السنة التالية منح درجة الماجستير، وعين مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة دوربات، حيث تخصص في نظرية التفاعل الكيميائي. في سنة ١٨٧٨ حصل على الدكتوراة في الكيمياء. وأصبح مساعداً لفون أوتنجن في سنة ١٨٧٥. وفي سنة ١٨٨٠ عين أستاذاً للكيمياء في معهد الهندسة (البوليتكنيك) في ريجا.

وفي الأعوام ١٨٨٥ - ١٨٨٧ كتب كتاباً بعنوان: «متن في الكيمياء العامة». وكان هذا الكتاب الكبير إسهاماً قيماً في جعل الكيمياء الفيزيائية فرعاً مستقلاً قائماً برأسه وقد بناء على التلخيص المنظم للمؤلفات التي صدرت في الفيزياء والكيمياء على طوال خمسين عاماً. وأصدر «مجلة الكيمياء الفيزيائية» التي صارت لسان حال مدرسة ليتسك في الكيمياء الفيزيائية.

وفي سنة ١٨٨٧ صار أستاذاً ذا كرسي للكيمياء الفيزيائية في جامعة ليتسك، وكان كرسيه هذا هو الكرسي الوحيد للكيمياء الفيزيائية في كل جامعات ألمانيا. وفي سنة ١٨٩٨ افتتح معهد الكيمياء الفيزيائية في جامعة ليتسك.

وفي سنة ١٩٠٦ تقاعد كي يتفرغ لأبحاثه. وفي سنة ١٩٠٩ حصل على جائزة نوبل في الكيمياء.

فلسفته العلمية

كان أوستفالد مؤسس مذهب الطاقة Energetick، وهو نوع من المذهب الواحدي Monismus، يرد كل فعل، جسمانياً كان أو نفسياً، إلى الطاقة. وقد برر هذه النظرية على أساس خواص الطاقة. فقال إن مختلف أشكال الطاقة: الحركية، والحرارية، والكهربائية، والكيمائية، إلخ، تختلف - فيما يتعلق بتوازن الطاقة، في القيمة بالنسبة إلى الإنسان. وكل طاقة قادرة على

العلوية» (راجع حـ ١ ص ١٣٣، ٢٦٠؛ حـ ٢ ص ٢١٥). كذلك نجد اشارات إلى كتابتين لأمونوس هما:

٤ - «الله عند أرسطو» (راجع شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» ٣٢١ ب؛ وشرحه على كتاب «في السماء» ١٤٨٦ أ ٣٢٢).

٥ - «في الأقيسة الشرطية» (مخطوط باريس اليوناني رقم ٢٠٦٤ ورقة ١٢٥٤).

أما في المصادر العربية فينسب إلى أمونيوس ما يلي:

أ - تفسير المقالات الأولى والثانية والثالثة والرابعة من كتاب «الطوبيقا» لأرسطو.

ب - شرح مذهب أرسطاطاليس في الصانع».

ج - «في أغراض أرسطاطاليس في كتبه».

د - «حجة أرسطاطاليس في التوحيد».

(«الفهرست» ص ٣١٠، ٣١٤).

نشرات ما بقي من كتبه

- De Fate, ed. J. C. Orellius. Zurich, 1824.
- Ammonios in Categorices, ed. A. Busse, 1895. Arist. Cem. Graeca, iV, 4.
- Ammonios in Porphyrii quinque voces, ed. Busse, ibidem IV, 3.

مراجع

- Brandis: Ueber die Reihenfolge der Bucher der Aristet. Orgamon, 5. 283 f.
- Prantl: Geschichte der Logik, I, 642 f.
- Ed. Zeller: Die philosophie der Griechen, II, S. 829 f. 3 Aufl.
- Freudenthal: art. in Pauly - Wissowa, B. I. 2, col. 1863 - 5

أوستفالد

(Wilhelm) Ostwald

(1853 - 1932)

عالم كيميائي وفيلسوف ألماني.

التفسير العلمي. ومن ثم وضع هذه القاعدة التي تقول: «لا يحق للإنسان أن يُعَدَّ معنوياً ما هو فيسيولوجي مرن».

وحاول أوستغلد تطبيق نظريته في الطاقة على علوم الحياة: الفسيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. ولكنه رأى أن الأمر يحتاج هاهنا إلى مزيد من الاعتبارات المكملّة تتعلّق بخصائص هذه العلوم. وقد رأى أن المفهومات الأساسية في علوم الحياة هي: الحياة، والتطور. والحياة تيار من الطاقة متواصل «Stationär»، ولكي «يظل متواصلاً يجب أن يزود بضابط ذاتي، أعني أنه يجب أن تكون لديه خاصية تمكن من الإبقاء على هذا التواصل، وتجنب ما يعوقه». وفي الميدان الأخلاقي يعبر عن هذه الخاصية بأنها السعي إلى المحافظة على الذات وهذه واقعة في غاية الأهمية بالنسبة إلى علم الاجتماع. وأوستغلد يفهم من علم الاجتماع: علم الحضارة. وقد خص هذا العلم بكتاب عنوانه: «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة». ويحدد مهمة هذا العلم في العمل: «من ناحية: على زيادة مجموع الطاقة الأولية المتبصرة، ومن ناحية أخرى على تحسين الوسائل - الفردية - إلى تحويل الطاقة إلى أمور نافعة». وكل ميادين الحضارة: الاقتصاد، القانون، الأخلاق تقتضي لتطورها وتحسينها ألا تبدد الطاقة بأي شكل من الأشكال. إن الإنسان يستخدم لعمله الطاقة المنبعثة من جسمه، وعليه أيضاً أن يجعل الطاقة الموجودة في العالم الخارجي في خدمته.

إلى جانب فانتهوف Van't Hoff وأرنهويس Arrhenius أقام أوستغلد الكيمياء الفيزيائية علماً معترفاً به ومستغلاً؛ وكان هو أهم ممثل له ومنظم لقواعده. وقد قامت شهرته المبكرة على الأبحاث التي أجراها في المبادئ الأساسية التي تحكم التوازن الكيميائي والتفاعل الكيميائي. وكان بارعاً في إجراء التجارب، واهتم خصوصاً بالتوصيل الكهربائي، وبسرعة رد الفعل الكيميائي، وبتدخل العوامل الكيمائية في تغيير سرعة التفاعل Catalyse. وكان من أبرز الباحثين في علم الألوان، وزود هذا العلم بنظرية كمية في الألوان.

مؤلفاته

- «الطاقة وتحوّلاتها»، ١٨٨٨.

- «تفنيد المادية العلمية»، ١٨٩٥.

التحول، الخاصية التي تدل عليها - مثلاً درجة الحرارة بالنسبة إلى الحرارة، يسميها أوستغلد: شدة الطاقة. فيرجع كل حدّث إلى القدرة على التحول التي ترجع إلى اختلاف الشدة. وكل حدّث يمكن في نهاية التحليل أن يبين أنه راجع إلى تحول الطاقة. ومن هنا يمكن وضع هذا القانون العام للحدوث: إن اختلافات الشدة في الطاقات الموجودة هي الشكل الضروري والكافي للحدوث» ويعزو أوستغلد إلى الطاقة المقياس الأعلى للوجود الداخلي (أو: الحقيقة الواقعية).

ولهذا هاجم المذهب المادي، وأسهم بالكثير في تحطيم المذهب المادي.

وإسهامه في الفلسفة يقوم أساساً على إسهامه في فلسفته الطبيعية، التي رأى فيها «جزءاً عاماً من علم الطبيعة»، وهدفها هو السيطرة على الطبيعة بواسطة الإنسان. ويعرّف فلسفة الطبيعة بأنها «تركيب وتوحيد مجموع معلوماتنا عن الطبيعة». ويقول في هذا الصدد: «إن مهمة فلسفة الطبيعة هي تكوين المفهومات الأكثر عموماً، التي بميزتها نتلمس طريقنا في العالم الخارجي وهذه المفهومات تجدها فلسفة الطبيعة جاهزة في فروع... العلم المختلفة بحسب ترتيبها العمودي. فإعتمدها هي تلك التي تقوم على الترتيب Ordnungsgesetze، وتشتمل على: المنطق، والرياضيات، ونظريات الزمان والمكان. «والرابطة بين المتساويات أو المتشابهات هي مضمون التصور الأولى للترتيب» «فلسفة الطبيعة» (وجا) ولا يكون الترتيب تماماً إلا إذا كان كل شيء في مجموع ما يمكن تمييزه من كل شيء آخر، بحيث يمكن تعرّفه وتتبع مصيره. ويتلو ذلك العلوم الفيزيائية، ثم البيولوجية. فهناك إذن ثلاثة ميادين للعلم: المنطق والرياضة، ثم الفيزياء، ثم علوم الحياة (البيولوجيا) وقد بحث أوستغلد في هذه الميادين الثلاثة، ابتغاء أن يتعرف دور الطاقة فيها. ورأى أوستغلد أن غاية العلم هي أن يمكننا من النظر في المستقبل، ابتغاء ترشيد عمل الإنسان.

وفي هذا السبيل دعا أوستغلد إلى اطراح الفروض، وطالب العلم بالاعتصار على ما تقدمه التجربة المباشرة. (راجع كتابه «محاضرات في فلسفته الطبيعية»، ط٢، ص٢١٣). كذلك دعا إلى اطراح كل مفهوم معنوي في

(في فريزلند الشرقية). وتوفي في ١٦ سبتمبر سنة ١٩٢٦ في يينا Jena. دُرس في جامعة جيتنجن، خصوصاً على يد الأستاذ تيشمüller (١٨٨٨ - ٢٨٣٢) وحصل على الدكتوراه الأولى في الفيلولوجيا والتاريخ القديم برسالة عنوانها: «في علة القول عند أرسطو». وقام بالتدريس في المدارس الثانوية من سنة ١٨٦٧ حتى ١٨٧١ في هوسوم Husum، وبرلين، وفرانكفورت. وفي سنة ١٨٦٧ صار أستاذاً للفلسفة في بازل (سويسرة). ثم انتقل إلى جامعة يينا في سنة ١٨٧٤. وبعد إحالته إلى التقاعد في سنة ١٩٢٠ قام بإلقاء المحاضرات العامة. وفي سنة ١٩٠٨ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

أراد أويكن إنشاء «مثالية جديدة، تتميز بالفاعلية الخلاقية». وهذه لا تقوم على فعل الفرد، بل على «الفعل الجوهري المشترك» وعلى «المشاركة في الفعل والحياة المشتركة». ولهذا رفض كل فلسفة منطوية على ذاتها، كما نبذ كل نزعة عقلية تسوّي بين مضمون الروح ومضمون الفكر ولا ترى في العمليات الفكرية أنها مجرد شكل بل هي جوهر الحقيقة الواقعية. ورأى أن الحياة الروحية هي تلك التي تكون حقيقة واقعية جديدة. ومع هذه الحياة الواقعية الجديدة يبدأ نوع جديد من التاريخ، هو التاريخ بالمعنى الصحيح. ولما كانت الحياة الروحية الحقيقية ذات طابع أخلاقي، فإن التاريخ يجب أن يسوده، عنصر أخلاقي. والحياة الروحية المطلقة هي الحياة الإلهية. وفكرة الله لا تعني شيئاً آخر غير الحياة الروحية المطلقة، الحياة الروحية في سموها فوق كل تحديد من جانب الإنسان. وتوكيد فكرة الله هو الإقرار بالعمق اللامتناهي للحقيقة الواقعية، التي يشارك فيها الإنسان في حياته السامية.

وتحرير النفس من قيود «عمل الحضارة الذي صار غير شخصي» هو الهدف الذي هدف إليه في إنتاجه الفلسفي، وفي ميتافيزيقه. والمعرفة هي الطريق المؤدي إلى تحقيق هذا الهدف. ما هذه المعرفة؟ إنها المعرفة التي تدل على قدرتها وحققها، ليس فقط بالسمو الباطني للإنسان، بل واقعياً بأن تكون جزءاً من الحياة. ذلك لأن

- «محاضرات في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٢.
- «دراسات ومحاضرات»، ١٩٠٤.
- «فلسفة الطبيعة»، من كتاب «حضارة العصر الحاضر ١: ٦»، ١٩٠٨.
- «الطاقات»، ١٩٠٨.
- «موجز في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٨.
- «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة»، ١٩٠٩.
- «الرجال العظام»، ١٩٠٩.
- «مقتضيات اليوم»، ١٩١٠.
- «الآمر الطاقوي»، ١٩١٢.
- «فلسفة القيم»، ١٩١٣.
- «فلسفة الطبيعة الحديثة»، ط ١: علوم الترتيب، ١٩١٤.

- «أبجدية الألوان»، ١٩٠٧.
- «أطلس الألوان»، ١٩١٧.
- «علم الألوان»، ١٩١٩.
- «انسجام الألوان»، ١٩١٨.
- «انسجام الأشكال»، ١٩٢٢.
- «عالم الأشكال»، أطلس، ابتداء من سنة ١٩٢٢.
- «سيرة ذاتية»، ١٩٢٣، في: «فلسفة العصر الحاضر في عروض ذاتية» ح ٤.

مراجع

- A. Dochmann: Wilhelm Ostwalds Energetik, Dissertation, Bern 1908.
- Ostwalds Festschrift zum 60 Geburtstag, 1913.
- V. Delbas: Une théorie allemande de la Culture. Ostwald et sa philosophie. Paris, 1916.
- W. Burkanp: Die Entw. des Substanz begriffs Dei Ostwald, 1913.

أويكن (رودلف)

(Rudolf Eucken)

فيلسوف ألماني.

ولد في ٥ يناير سنة ١٨٤٦ في أورش Aurich

- «المدخل إلى فلسفة في الحياة الروحية»، ليبستك ١٩١٢.

- «فلسفة في الحياة»، ليبستك ١٩١٨.

مراجع

- W. R. Boyce Gibson: Rudolf Eucken's Philosophy of Life. London, 1966.

- Th. Kappstein: Rudolf Eucken. Berlin, 1909.

- G. Wunderle: Die Religions philosophie Eucken's, 1912.

- R. Siebert: Eucken's Weltund lebens anschauung, 4. Aufl. 1926.

ايرفنج

Ueberweg (Friedrich)

(1826 - 1871)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في ٢٢ يناير ١٨٢٦ في ليتسلنجن Leichlingen بالقرب من مدينة زولنجن Solingen في وسط غربي ألماني، وتوفي في ٩ يونيو ١٨٧١ في مدينة كينجزبرج.

دخل جامعة جتنجن في سنة ١٨٤٥ حيث تتلمذ على لوتسه. ثم انتقل إلى جامعة برلين فقصى فيها أربع سنوات من ١٨٤٦ حتى ١٨٥٠، حيث تتلمذ على يد لنبزج وبينيكة Beneke، والتحق بجامعة هله Halle في سنة ١٨٥٠، وحصل منها على الدكتوراه الأولى في الفلسفة برسالة عن: «عناصر نفس العالم عند أفلاطون» وعين مدرساً للفلسفة في جامعة بون Bonn سنة ١٨٥٢، ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة كينجزبرج، ثم أستاذاً ذا كرسي في هذه الجامعة في سنة ١٨٦٨.

واتجاهه الفلسفي - حسبما يقول هو - هو الواقعية - المثالية. لهذا يرى أن مضمون الإدراك الحسي يدل على عمليات حقيقية تجري في داخل الذات. والكمليات الجسمانية التي تكون مضمون الإدراك الحسي مرتبطة ارتباطاً دقيقاً بحركات معينة، هي رموز لها.

وفي المنطق اتخذ مذهباً وسطاً بين المنطق

«معياري الحياة هو معيار المعرفة». والفواصل ليس هو شكل المعرفة، بل مضمون الحركات الروحية. ولا بد للمعرفة من أن تبقى راسخة في وحدة الحياة الروحية. والفلسفة هي «علم الكل، وهي تستخدم مبدءاً للكل».

والعالم التجريبي المعطى لنا ليس هو شمول الوجود، بل يوجد عالم روحي فوق الذوات الفردية. وواجب الحياة ومعناها يقوم في التفكير في الترابط بين الأحياء وفي السلوك الأخلاقي الذي يكشف لنا عن منطقة أسمى. والفعل الأخلاقي لا يقتصر على السلوك الإجماعي، بل يمتد أيضاً إلى العلم والفن.

ومن هذا العرض لآراء أويكن يتجلى لنا ما فيها من غموض وضباب روحاني. وربما كان هذا هو السبب في حصوله على جائزة نوبل للأدب! لأن أعضاء الأكاديمية السويدية التي تمنح هذه الجائزة مولعون بالآراء الغامضة الخطابية الفضاضة التي لو حُلَّت لما وجد لها مُحَصِّل واضح، خصوصاً إذا دارت هذه الآراء حول التآخي والأخلاق والمشاركة في الحياة الروحية، إلخ.

مؤلفاته

- «تاريخ ناقد للمفاهيم الأساسية في العصر الحاضر»، ليبستك ١٨٧٨؛ طبعة ثالثة بعنوان: «القيادات الروحية في العصر الحاضر»، الطبعة الخامسة سنة ١٩١٦؛ ط ١ في برلين ١٩٢٠.

- «تاريخ المصطلحات الفلسفية»، ليبستك ١٨٧٩.

- «وحدة الحياة الروحية في وعي وفكر بني الإنسان»، ليبستك ١٨٨٨.

- «تصورات الحياة عند كبار المفكرين: تاريخ تطور مشكلة حياة الإنسان من أفلاطون حتى العصر الحاضر»، ليبستك ١٨٩٠.

- «المضمون الحقيقي للدين»، ليبستك ١٩٠١.

- «الخطوط الرئيسية لنظرة جديدة في الحياة»، ليبستك ١٩٠٧.

- «المشاكل الرئيسية في فلسفة الدين في العصر الحاضر»، برلين ١٩٠٧.

- «معنى الحياة وقيمتها»، ليبستك ١٩٠٨.

خريف ١٩١٩، والطبعة الثانية عشرة مزيدة في ربيع ١٩٢٦.

المجلد الثاني: عصر الآباء والعصر الوسيط: وتولاه ماتياس بومجارتنر Matthias Baumgartner، الأستاذ في جامعة بريسلاو. وظهرت الطبعة العاشرة منقحة ومزيدة جداً في شتاء ١٩١٤/١٩١٥.

المجلد الثالث: العصر الحديث حتى نهاية القرن الثامن عشر: وتولاه ماكس فرشايزن - كيلر Max Frischeisen-Köhler الأستاذ في جامعة هله، وولي موج Willy Moog الأستاذ المساعد في جامعة جريفسفلد Greifswald. وظهرت الطبعة الثانية عشرة مجددة تماماً في ربيع سنة ١٩٢٤.

المجلد الرابع: القرن التاسع عشر والعصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونستانتين إيسترايش Traugott Konstantin Oesterreich الأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهرت الطبعة الثانية عشرة المجددة في خريف ١٩٢٣.

المجلد الخامس: الفلسفة في خارج ألمانيا، من بداية القرن التاسع عشر حتى العصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونستانتين إيسترايش السابق الذكر، والأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهر مجلداً مستقلاً قائماً برأسه ضمن الطبعة الثانية عشرة في ربيع سنة ١٩٢٨. وقد اشترك في تحريره ١٤ أستاذاً من مختلف الجامعات الأوروبية.

وتوالت الطبوعات بعد ذلك لهذه المجلدات الخمسة، بما لا محلّ لتفصيله هاهنا.

والميزة الرئيسية لهذا العمل الجبار هي ذكر الطبوعات والمراجع والمصادر بتفصيل تام. ولهذا لا يمكن أيّ مؤرخ أو باحث في تاريخ الفلسفة أن يستغني عنه. والمادة التي يقدمها في عرض المذاهب هي مراجع خاصة أكثر منها عرضاً تحليلياً، ولهذا كان هذا الكتاب مرجعاً للبحث المتعمق وأداة لمزيد من الدراسة أكثر منه بسطاً للآراء في صورة تركيبيّة.

سائر مؤلفات إيفرفج

أما مؤلفات إيفرفج الأخرى، فهي:

الصوري عند كنت والمنطق الميتافيزيقي عند هيجل. ورأى أن المنطق الصوري لم يستطع الربط بين أشكال الفكر وأشكال الوجود؛ بينما المنطق الميتافيزيقي الهيجلي يؤكد الهوية بين الفكر والوجود. لهذا رأى إيفرفج أن يجعل الفكر صورة للوجود. وفي هذا تأثر بمنطق أرسطو؛ ومن ثم أدخل مكاناً واسعاً لمنطق أرسطو في كتابه «مذهب المنطق».

لكن الفضل الأكبر لإيفرفج والذي مكن له من الشهرة الواسعة حتى اليوم هو في تاريخ الفلسفة بكتابه الرئيسي الذي لا نظير له حتى اليوم في كل اللغات، وعنوانه: «موجز أساسي في تاريخ الفلسفة» Grundriss der Geschichte der Philosophie، الذي أصدره في ثلاثة مجلدات في الفترة من ١٨٦٢ إلى ١٨٦٦. فظهر الجزء الأول في ١٨٦٢، والثاني في ١٨٦٤، والثالث في ١٨٦٦. وهو الذي أصدر الطبعتين التاليتين مع زيادات وتنقيحات.

أما الطبعة الرابعة فقد أشرف عليها ونماها رودلف رايبكه Rudolf Reicke، دكتور في الفلسفة ومحافظ في مكتبة جامعة كينزبرج (ولد في فبراير سنة ١٨٢٥ وتوفي في ١٦ أكتوبر ١٩٠٥). وظهرت هذه الطبعة الرابعة في الفترة من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٥.

ثم تولى ماكس هاينتسه Max Heinze (ولد في ١٣ ديسمبر ١٨٣٥، وتوفي في ١٧ سبتمبر ١٩٠٩) المستشار في حكومة سكسونيا والأستاذ ذو الكرسي في جامعة ليبستك - الإشراف على الطبوعات من الخامسة حتى التاسعة، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٩٠٦. وفي الطبعة التي ظهرت سنة ١٩٠١ بدأ تخصيص جزء رابع مستقل لفلسفة العصر الحاضر.

وفي سنة ١٩٠٧ رأى الناشر - وهو E.S. Mittler und Sohn أن يعهد بالإشراف والتجديد على الطبوعات التالية إلى عدد من العلماء، نظراً إلى تضخم المادة. فتم توزيع العمل على النحو التالي، ابتداءً من سنة ١٩٠٧:

المجلد الأول: العصر القديم: وتولاه كارل بريشر Karl Praechter، الأستاذ في جامعة هله. وظهر المجلد الأول من هذه الطبعة العاشرة للكتاب في سنة ١٩٠٩. وظهرت الطبعة الحادية عشرة مزيدة جداً في

وقيمته كفيلسوف ضئيلة. ولكنه كان متعمقاً في اللاهوت المصري. ويرى دمسقيوس أن إيسيدوروس إنما برع في التنبؤ بالغيب والعجائب. ولا تعرف من إنتاجه إلا أناشيد.

ومعلوماتنا عنه إنما تدين بها لدمسقيوس، تلميذه الذي كتب سيرته وقد بقيت منها بقايا جمعها أسموس Asmus بعنوان:

Das Leben des Philosophen Isidorus, von Damaskios. Leipzig, 1911.

أينشتاين (ألبرت)

Einstein (Albert)

(1879 - 1955)

فيزيائي، لنظرياته آفاق فلسفية.

ولد في مدينة أولم Ulm، في جنوبي ألمانيا، في ١٤ مارس سنة ١٨٧٩، من أبوين يهوديين. وفي السنة التالية انتقلت أسرته إلى منشن، حيث أقام أبوه هرمن وعمه يعقوب مصنعاً للكهرباء والأشغال الهندسية. وتعلم ألبرت أولاً في المدارس الابتدائية والثانوية في منشن، لكنه لم يكن متفوقاً في الدراسة. ودفعته أمه إلى دراسة الموسيقى فاتقن العزف على الكمانجة. وترك الدراسة الثانوية قبل الحصول على شهادة إتمام الدراسة الثانوية. ثم ارتحل أبوه إلى إيطاليا، بالقرب من ميلانو، في سنة ١٨٩٤ بسبب تعثر أحواله المالية في ألمانيا. فلتحق ألبرت بأسرته في إيطاليا. لكنه لم يلبث أن سافر إلى سويسرة في سنة ١٨٩٦، حيث التحق بكلية الهندسة الفدرالية ETH الشهيرة، فأمضى بها أربع سنوات درس فيها الفيزياء والرياضيات، وحصل على دبلوم بهذه المدرسة في ربيع سنة ١٩٠٠. وفي السنة التالية، ١٩٠١، حصل على الجنسية السويسرية. واشتغل مدرساً للرياضيات طوال شهرين. ثم عمل في مكتب البراءات patent السويسري في مدينة برن Bern، عاصمة الاتحاد السويسري. وتزوج صديقته في كلية الهندسة بزبورخ Mileva Marie في سنة ١٩٠٣.

وفي سنة ١٩٠٥ نشر في المجلة الشهيرة: «حوليات الفيزياء» رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة زيورخ، وعنوانها: «تحديد جديد للأبعاد

تطوير الوعي بواسطة المعلم والمربي»، سنة ١٨٥٣.

«مذهب المنطق وتاريخ النظريات المنطقية»، ١٨٥٧؛ طه سنة ١٨٨٢.

«شالر: مؤرخاً وفيلسوفاً»، نشرة براش M. Brasch سنة ١٨٨٤.

«أبحاث فلسفية مجموعة مع مقدمة عن حياة المؤلف»، نشر براش في سنة ١٨٨٩.

«في المثالية، والواقعية، والواقعية المثالية»، بحث نشر في «مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي»، حد ٣٤ سنة ١٨٥٩.

مراجع

- Friedrich Alhert lange: Friedrich Ueberweg, 1871.

- Moritz Brasch: Friedrich Ueberweg, Sein Leben Seie Schriften und seine philosophische, Bedeutung, in: Ueberweg gesammelte philosophische Abhandlungen, 1889.

إيسيدوروس، السكندري

Isidoros

فيلسوف أفلاطوني محدث.

ولد حوالي سنة ٤٥٤م بحسب رأي أسموس Asmus، وتوفي قبل سنة ٥٢٦م. وبلغ مكانة رفيعة في المدرسة الأفلاطونية المحدثة في سنة ٤٧٨م. ونشأ في وسط وثني بالإسكندرية، وكان على صلة وثيقة باللاهوتي المصري أسكليبيادس وهيرسكيوس، وأخذ الفلسفة عن ثيوسيبيوس، تلميذ هيروكلس. وسافر إلى أثينا حيث اتصل ببرقلس وسالستوس ثم ما لبث أن عاد إلى الإسكندرية.

ولما اضطّر المرض مارينوس إلى التخلي عن رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، دُعي إيسيدوروس ليتولى رئاسة الأكاديمية، فسافر إلى أثينا ليتولى هذا المنصب. لكنه وجد نشاط الأكاديمية مشلولاً، فعاد إلى الإسكندرية.

- ١ - الزمان نسبي .
- ٢ - للمكان انحناء .
- ٣ - سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة .
- ٤ - لا يمكن الفصل بين الزمان والمكان إطلاقاً، بل هما يكونان معاً كلاً متصلاً يسمى «متصل الزمان والمكان». والزمان إذن بُعد رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة التي هي: الطول، والعرض، والعمق .
- ٥ - وتبعاً لذلك فإن مقياسنا للزمان نسبية، تتوقف على إطار الإشارة الذي يوجد به الراصد .
- ٦ - الزمان له أكثر من اتجاه. والأمر يتوقف على المعايير التي نضعها سابقاً لتحديد المعية والتوالي، فلا توجد معايير مطلقة، بل كل ما هنالك هو مواضعات على معايير .

تلك هي الخلاصة . ونحيل القارئ إلى كتابنا «الزمان الوجودي» (ص ١٣١ - ١٤٩، ط ٢، القاهرة سنة ١٩٥٥) - ليجد تفصيلاً وافياً لهذا كله، ونقدًا دقيقاً لنظرية النسبية .

ثم أصدر بحثاً آخر، يعد بمثابة حاشية على نظرية النسبية الخاصة، وعنوانه: «هل التصور الذاتي لجسم ما يتوقف على ما يحتويه من الطاقة؟». وفيه انتهى إلى التكافؤ بين الكتلة والطاقة، وصاغ ذلك في هذه المعادلة .

$$\text{الطاقة} = \text{الكتلة} \times \text{مربع سرعة الضوء}.$$

وأما من حيث سلوكه الوظيفي فإنه ترك مكتب البراءات، وعاد إلى التدريس أولاً في سويسرة، ثم في الجامعة الألمانية في براغ (عاصمة الجمهورية التشيكية فيما بعد) وحصل على وظيفة أستاذ ذي كرسي. لكنه بعد فترة وجيزة، وذلك في سنة ١٩١٢ عاد إلى مدرسة الهندسة الفدرالية العليا في زيورخ .

وفي أبريل سنة ١٩١٤ انتقل مع أسرته إلى برلين، حيث حصل على وظيفة في الأكاديمية الهوسية للعلوم . وفي الوقت نفسه، كان يلقي محاضرات في جامعة برلين . وواصل أبحاثه لتوسيع نظريته النسبية، وتمخض ذلك عن دراسة بعنوان: «أسس النظرية النسبية

الجزئية». كذلك نشر في نفس المجلة وفي نفس السنة أربع مقالات أخرى، الأولى منها بعنوان: «حركة الجزيئات الصغيرة المعلقة في سائل ساكن بحسب النظرية الحركية الجزيئية للتوصيل». وفي هذه المقالة حاول أن يقدم تفسيراً نظرياً للحركة البراونية - والمقالة الثانية بعنوان: «نظرية اكتشافية تتعلق بانتاج وتحويل الضوء». وفيها يقول: إن الضوء يتألف من كمات quanta (وهي التي عرفت فيما بعد باسم: الفوتونات photons أو الضوئيات) ذات أمواج . وبهذين البحثين أحدث نيوتن ثورة في نظرية الضوء، مكنت من تفسير ابتعاث الكهريات، الإلكترونات، من بعض الجوامد إذا ما سلط عليها الضوء وهو ما يعرف بالتأثير الضوئي الكهربائي .

وفي سنة ١٩٠٥ أيضاً أعلن عما سماه بنظرية النسبية المحددة، وهي التي بها سترتبط كل شهرته . وما نحن أولاء، نورد خلاصة لها:

خَلَّل أينشتاين بعض الأفكار الأولية التي كان يُظن أن العلم قد فرغ من تحديدها، وعلى رأسها فكرة «المعية» (= الحدوث في نفس الوقت معاً)، وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية الزمان الفيزيائي، خصوصاً عند نيوتن. وانتهى أينشتاين من هذا التحليل إلى أن المعية تختلف تبعاً لإطار الإشارة، أي لموضع الراصد، وأنه لا توجد معية مطلقة، كما ادعت النظرية المطلقة في الزمان. فتحدد المعية، وتبعاً لذلك: تحديد الزمان (لأن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحظة المعيات) في نُقْط مختلفة من المكان - هو أمر نسبي إذن، وليس واحداً بالنسبة إلى زمير مختلفة من الراصد.

وقد سميت هذه النظرية النسبية بالمحدودة، لأنها لا تتعلق إلا بالراصد الذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة .

وفي سنة ١٩١٥ وسَّع أينشتاين هذه النظرية، فجعلها تشمل غيرها من الحركات . وسميت هذه بالنسبية المُعَمَّمة .

والنتائج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة - عديدة، وأكثرها يبدو مطبوعاً بطابع التناقض الظاهر . وأهم هذه النتائج ما يلي:

القرار أي ذكر لنظريته النسبية، على أنها هي - ما تفاخر به أينشتاين ومؤيدوه وطبلوا لها وزمروا! ويمكن تفسير ذلك بما تعرضت له النظرية من نقد عنيف ومحكم من جانب كبار الفيزيائيين والفلكيين والفلاسفة، على النحو الذي عرضناه في كتابنا «الزمان الوجودي».

والحق أن نظرية الكم quantum theory قد أجهزت تماماً على معظم - إن لم يكن كل - النتائج التي كان أينشتاين قد توصل إليها في أبحاثه فقد كشفت نظرية الكم عن عامل احتمال في قياسات حركة الإلكترونات ومعنى هذا أن حركة الإلكترون الضوئي لا يمكن التنبؤ بها، فإن موضعه وسرعته في أية لحظة لا يمكن قياسهما بدقة؛ ومعنى هذا أنه لا يمكن التنبؤ بمستقبل أي نظام فيزيائي في المستوى تحت الذري. (راجع مزيداً من التفصيل في الفصل الأول من كتابنا: «أشبنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١).

وبفضل نظرية الكم هذه - التي وضع قواعدها فرنر هيزنبرج - أخذت شهرة أينشتاين العلمية في الانهيار تدريجياً ابتداءً من سنة ١٩٢٥ حتى كاد يفقد مكانته العلمية كلها حوالي سنة ١٩٣٠. فراح يعزى نفسه بالانغماس في السياسة أكثر فأكثر؛ خصوصاً ما يتعلق بالسلام ونزع السلاح وهنا أيضاً أخفق إخفاقاً شنيعاً، خصوصاً بعد إخفاق عقد مؤتمر لنزع السلاح كان مقرراً عقده في فبراير سنة ١٩٣٢ في جنيف. وفي سورة من الغضب صرّح لأحد الصحفيين قائلاً: «إنهم (يعني رجال السياسة ورؤساء الدول) قد غشّونا. لقد عبثوا بنا. إن مئات الملايين من سكان أوروبا وأمريكا، وملايين من الرجال والنساء الذين سيولدون، قد خدعوا ولا يزالون يُخدَعون، ويتجر بهم، ويُغَبَّت بحياتهم وقوتهم ورفاهيتهم».

وفي سنة ١٩٣٣، بعد أن تولت النازية الحكم في ألمانيا في ٣ يناير سنة ١٩٣٣، غادر أينشتاين ألمانيا. وبعد فترة سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح عضواً مؤسساً في مدرسة الرياضيات في المعهد الجديد الذي أنشئ في جامعة برنستون (في نيوجرسي)، وأسماه: «معهد الدراسات المتقدمة». وقد وصل إلى برنستون في أكتوبر سنة ١٩٣٣.

وبقي في منصبه هذا وفي الولايات المتحدة

المعجمة»، وقد نشرت في مجلة «حوليات الفيزياء» في سنة ١٩١٦ وفي هذه الدراسة توصل إلى أن الجاذبية ليست قوة، كما ظن نيوتن، بل هي مجال منحني في «متصل المكان - الزمان»، ناشئ عن حضور الكتلة وقال إن هذه الفكرة يمكن إثباتها، أو تغييرها، بواسطة قياس مقدار انحراف ضوء النجم حين يسير قريباً من الشمس، علماً بأن ضوء النجم لا يرى إلا أثناء الكسوف الكلي.

واستطاع أينشتاين بالمعادلات الحديثة التي صاغها أن يفسر عدم الانتظام في أقرب نقطة من الشمس في مدار الكوكب عطارد. كذلك بينت هذه المعادلات لماذا تبعث النجوم - في مجال جاذبية قوية - ضوءاً أقرب إلى الطرف الأحمر من الشعاع الطيفي spectrum في مجال أضعف.

ولما قامت الحرب العالمية الأولى تحمس أينشتاين للدعوة إلى السلام، وفي هذه الفترة تأثر كثيراً برومان رولان، الذي التقى به في سويسرة. وإلى جانب هذه الدعوة إلى السلام، راح يدعو للصهيونية بحماسة شديدة. وبناء على طلب من زعيم الحركة الصهيونية آنذاك، حاييم وايزمن، قام بجولة في الولايات المتحدة الأمريكية لجمع تبرعات لمؤسسة الاستيطان اليهودي في فلسطين Palastine Foundatoin Fund. وواصل نشاطه الصهيوني هذا بأن قام بأسفار إلى فلسطين، يشجع المستوطنين اليهود الجدد هناك. كما أنه راح يلدّرع العواصم الأوروبية في سبيل الدعوة للصهيونية!! وقد جمعت خطبه في الدعوة للصهيونية في كتاب بعنوان: «حول الصهيونية: خطب ورسائل»، مترجمة إلى الإنجليزية، سنة ١٩٣١.

وفي رأيي أن الشهرة الواسعة التي حظي بها أينشتاين لا ترجع إلى قيمة أبحاثه العلمية بقدر ما ترجع - وبمقدار أكبر جداً - إلى نشاطه الصهيوني هذا. فقد جندت له وسائل الإعلام - بما يسودها من نفوذ يهودي - كل ما يمكن من أجل المبالغة في تمجيد أعماله العلمية وتقديرها فوق قيمتها الحقيقية بآلاف المرات!

ومن ثمار ذلك أيضاً منحه جائزة نوبل في الفيزياء سنة ١٩٢١. وجاء في قرار الأكاديمية السويدية التي منحته الجائزة أن ذلك «من أجل قانونك الضوئي الكهربائي وعملك في ميدان الفيزياء النظرية». لكن لم يرد في هذا

الأمريكية حتى توفي في ١٨ إبريل سنة ١٩٥٥.

مؤلفاته

مؤلفاته عبارة عن أبحاث صغيرة معظمها نشر في المجلات. وهاك بيان أهمها:

«في وجهة نظر اكتشافية تتعلق بإنتاج وتحويل الضوء»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في حركة الجزيئات الصغيرة المتعلقة في سائل، وفقاً لنظرية التوصيل الحركية الجزيئية»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في الأجسام المحركة بالديناميكا الكهربائية»، في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«هل القصور الذاتي لجسم ما يتوقف على محتواه من الطاقة» - «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥ وهي الدراسة الأولى التي عرض فيها نظرية النسبية المحدودة.

«في نظرية الحركة البراونية» - في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«في نظرية إنتاج الضوء وامتصاص الضوء»، في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«نظرية بلانك Planck في الإشعاع، ونظرية الحرارة الخاصة» - في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٧.

«مخطط لنظرية النسبية المعممة ولنظرية في الجاذبية»، في «مجلة الرياضيات والفيزياء»، سنة ١٩١٣.

«أسس نظرية النسبية المعممة» - في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩١٤.

«بعث الإشعاع وامتصاصه بحسب نظرية الكم» - في «أعمال الجمعية الفيزيائية الألمانية»، سنة ١٩١٦.

«الإشعاع بحسب نظرية الكم» - في «المجلة الفيزيائية» سنة ١٩١٧.

أما في السياسة والصهيونية فله ما يلي:

«حول الصهيونية: خطب ورسائل» about Zionism, speeches and Letters، ترجمها إلى الإنجليزية Sir Leon Semir، سنة ١٩١٣.

وبالاشتراك مع فرويد: «لماذا الحرب؟».

وبالاشتراك مع Leopold Infeld: «تطور الفيزياء» The Eevolution of Physics، سنة ١٩٣٨.

«العالم كما أراه» ترجمة إنجليزية قام بها Alan Harris، سنة ١٩٤٩.

«من السنوات الأخيرة في حياتي» Out of my Latér years، سنة ١٩٥٠.

مراجع

- Paul A. Schilpp (ed.): Albert Einstein: Philosopher-sceintist.

وفيه ترجمة ذاتية وثبت بمراجع: NewYork 1951

- Philipp Frank: Einstein His Life and Times. eng. Transl. 1947.

- Liabn Barnett: The Universe and Dr. Einstein, 2nd ed 1957.

- Ronald Clark: Einstein: The life and The Times 1971.

- Jermy Bernstein: Einstein. NewYork, Virking 1973.

- Max Born: Einstein Theory of Reletivity 1920.

- Gerald Tauber: (ed.): Albert Einstein Theory of General Relativity. NewYork, Grown, 1979.

ب

بينيكه

Beneke (Friedrick Eduward)
(1798 - 1854)

فيلسوف وعالم نفساني ألماني.

ولد في برلين في ١٧ فبراير ١٧٩٨، وتوفي في برلين في أول مارس سنة ١٨٥٤ وقد تأثر بكانت، وأشلايرماخر، وشوبنهاور، وفريس Fries، كما تأثر بالفلسفة الإنجليزية.

وقد تعلم أولاً في المدرسة الثانوية المسماة باسم الأمبراطور فريدريش الثاني Fridericianum. واشترك في الحملة ضد نابليون في سنة ١٨١٥. وبعد عودته من ميدان القتال بعد هزيمة نابليون على أيدي القائد الألماني بلوشر Blücher دخل جامعة هله، ثم جامعة برلين حيث دَرَس الفلسفة واللأهوت. وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من جامعة برلين في سنة ١٨٢٠. وعارض هيجل في منحه هذه الدكتوراه؛ ويظن بينيكه أن هيجل كان من الذين عملوا على سحب أهليته للتدريس بعد ذلك بعامين، في سنة ١٨٢٢، بدعوى أنه في فلسفة الأخلاق كان ذا اتجاه تجريبي ونسبي. (راجع في هذه المسألة M. Leuz: Geschichte der Universität Berlin ص ٢٠٩١. ومنع الوزير فون ألنشتاين من تعيين بينيكه في منصب التدريس في مقاطعة ساكسن. فاتجه بينيكه إلى جامعة جتنجن، وبقي فيها مدرّساً من سنة ١٨٢٤ إلى ١٨٢٧. ثم عاد إلى برلين مدرّساً في جامعتها في سنة ١٨٢٧؛ وبعد وفاة هيجل في سنة ١٨٣١ رقي إلى درجة أستاذ مساعد، وبقي في هذا

المنصب حتى وفاته في سنة ١٨٥٤. وقد حرصنا على ذكر هذه الوقائع لنبين كيف أن فيلسوفاً عظيماً مثل هيجل كان مع ذلك لا يخلو من الحقد على شاب ناشئ، يصغر عنه بثمان وعشرين سنة!!

كان بينيكه تجريبي النزعة، وكان يدعو إلى استقصاء المذهب التجريبي حتى آخر نتائجه. وقد ظن - وهو ظن خطأ - أنه بهذا إنما كان تلميذاً مخلصاً لامانويل كنت! لقد أكد أن التجربة هي الأساس في كل علم، وخصوصاً التجربة النفسانية الباطنة. ولهذا عدّ علم النفس هو العلم الأساسي، وأن على طالب الفلسفة الاستناد خصوصاً إلى نتائج علم النفس. وبالع في هذا الزعم إلى درجة أن اعتبر المنطق، وما بعد الطبيعة، وفلسفة الدين، والأخلاق، وفلسفة القانون، وعلم التربية - مجرد علم نفس تطبيقي!! وقال إن ما يسمى بالمعايير في المنطق والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال إلخ ما هو إلا أشكال مختلفة لتكوين ما هو نفساني.

والى جانب ذلك قال بإمكان نوع من المعرفة القبليّة apriori، المحدودة، وذلك مثلاً في تحليل وتركيب المفهومات العقلية؛ وفي الرياضيات، وفي عرض تطور العلاقات النفسية، ولكنه أكد أن عناصرها الرئيسية مستمدة من التجربة. وأرجع كل العمليات النفسية، إلى أربع عمليات أساسية: العملية الأولى تتم في الإدراكات الحسية. والعملية الثانية هي المحافظة على الأحداث النفسية التي اختفت من الوعي، الاحتفاظ بها في اللاوعي بوصفها «آثاراً نفسية». والآثار لا مكان لها، مثل النفس، وليست مرتبطة بأي عضو في الجسم؛ ويتزايد هذه الآثار يزداد نماء النفس، وهو نماء يستمر

- دائماً. والعملية الثالثة هي عملية «التركيب» وفيها تسعى
الفعاليات والآثار النفسية نحو التوحيد. وفي العملية
الرابعة تسعى كل الأفعال النفسية إلى التوازن مع بعضها
بعضاً، حتى يوصل إلى اتزان كامل. وفي كل هذه
العمليات الأربع تظل النفس على تفاعل متبادل مع
الجسم.
- ويحدد بينكه موضوعات: علم النفس، والمنطق،
وما بعد الطبيعة على النحو التالي:
- أما علم النفس فموضوعه «كل ما ندركه بواسطة
الإدراك والإحساس الباطن». وعلم النفس «علم طبيعي،
شأنه شأن سائر العلوم الطبيعية، يقوم على الملاحظة
الدقيقة، ويستنبط من هذه كل قوانينه العامة، بواسطة
استقراءات دقيقة».
- وعلم المنطق هو فن التفكير، ويبحث في التفكير
ابتغاء اكتشاف الروابط بين الفكر وبين الوجود.
والمفاهيم هي أبسط أشكال الفكر. والقوانين المنطقية
الرئيسية هي الصيغ الأعم للحكم التحليلي.
- وأما علم الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) فالقسم الأكبر
منه يتعلق بنظرية المعرفة. ويستند إلى التجربة الباطنة،
وهذه بدورها تقوم على تقويم الانطباعات الحسية
المدركة. والمسألة الرئيسية في الميتافيزيقا هي البحث في
العلاقة بين الامتثال والوجود. ونحن في الاستبطان
الذاتي ندرك موجوداً، ولا يوجد هاهنا خلط مع شكل
خارجي. والوجود الظاهري للعالم الخارجي لا يتطابق
مع الوجود في ذاته للأشياء. «وفي امتثالات ما هو
موجود في المكان يمتزج الذاتي والموضوعي مع بعضهما
بعضاً بحيث لا نستطيع أن نفصل بينهما بيقين»
«الميتافيزيقا» ص ٣٥٤. والواقعي القائم على الامتداد
المكاني لا نستطيع أن نقول عنه أقوالاً يقينية. والتغير في
الصيرورة هو شكل جوهرى للوجود في ذاته؛ أما
المحايشة والعلية فهما أمران معطيان لما في الباطن،
ونحن نقلهما إلى الموجود الخارجي عنا.
- برلين ١٨٢٠.
- «تأسيس جديد للميتافيزيقا»، برلين ١٨٢٢.
 - «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ برلين ١٨٢٢.
 - «دفاع عن تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق»، ليبستك ١٨٢٣.
 - «مخططات نفسانية» في جزأين: مخططات في
نظرية المشاعر، العلاقة بين الجسم والنفس.
جيتنجن ١٨٢٥/١٨٢٦.
 - «كثت وواجب الفلسفة في عصرنا»، برلين ١٨٣٢.
 - «متن تعليمي في المنطق بوصفه فن التفكير»، برلين ١٨٣٢.
 - «متن تعليمي في علم النفس بوصفه علماً من
العلوم الطبيعية»، برلين ١٨٣٣.
 - «الفلسفة في علاقاتها مع التجربة، ومع التأمل،
ومع الحياة»، برلين ١٨٣٣.
 - «مذهب التربية والتعليم» في جزأين، برلين ١٨٣٥/١٨٣٦.
 - «الخطوط الأساسية لمذهب في الفلسفة العملية»،
٣ أجزاء، برلين ١٨٣٧ - ١٨٤٠.
 - «مذهب الميتافيزيقا وفلسفة الدين»، برلين ١٨٤٢.
 - «مذهب المنطق بوصفه فن التفكير»، في جزأين،
برلين ١٨٤٢.
 - «علم النفس الجديد»، برلين ١٨٤٥.
 - «علم النفس العملي أو علم النفس في تطبيقه على
الحياة»، في جزئين، برلين ١٨٥٠.
 - «متن تعليمي في علم النفس العملي»، برلين ١٨٥٣.
 - «مخطوطات علم النفس العملي»، في ٣ أجزاء،
برلين ١٨٥١ - ١٨٥٣.

مراجع

- O. Gramzow: F.E. Benekés Leben und Philosophie. Bern, 1899.
- A.F. Löwenberg: F.E. Benekés Stellung Zur

مؤلفاته

- «نظرية المعرفة بحسب الوعي»، بينا ١٨٢٠.
- «نظرية المعرفة بوصفها الأساسي في كل علم»،

أعمق في الفلسفة اليونانية وفي فلسفات ديكارت وليبنس وفولف - قد أقتنعت بضرورة إيضاح المفهومات العقلية والبراهين الرياضية، ابتداءً من مبادئ أولى.

وكانت الرياضيات في أوروبا حوالي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مشغولة بمسألتين رئيسيتين: الأولى هي المصادرة الخامسة من مصادرات إقليدس والتي تقول إنه من نقطة يمكن رسم مستقيم مواز لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يرسم غير مستقيم مواز واحد. والثانية هي مسألة إيجاد أساس راسخ للتحليل الرياضي بحيث يُستبعد ما يسمى بفضيحة اللامتناهيات. فحاول بولتسانو حل هاتين المسألتين:

ففي سنة ١٨٠٤ نشر دراسة بعنوان: «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية». وفيها حاول أن يقيم نظرية المثلثات والمتوازيات على أساس نظرية في الخطوط، دون اللجوء إلى نظريات السطح. لكن محاولته هذه أخفقت، وأضرب عن مواصلة البحث فيها فيما بعد.

وفي السنوات التالية اطلع بولتسانو على بعض الأبحاث التي ظهرت آنذاك فيما يتصل بنظرية المتوازيات. ومنها ما كتبه لوجندر A.M. Legendre واشفايكارت F.K. Schweikart. لكن ثم دليل على أنه اطلع على ما قام به في هذا الميدان، ميدان الهندسة الاقليدية رياضيان عظيمان هما نقولا لوتشفسكاوي Lotochevsk، ويانوش بوليائي Yanus Bolyai على الرغم من أن كتاب بوليائي في هذا الموضوع قد طبع في هنجاريا في سنة ١٨٣٢. ذلك لأن اتجاه بولتسانو في هذا الموضوع يختلف تماماً عما انتهى إليه هذان العالمان.

أما مسألة اللامتناهيات infinitesimals التي كان نيوتن وليبنس قد أدخلها في الرياضيات، فإنها كانت قد لقيت معارضة شديدة من جانب الفلاسفة والرياضيين على السواء. وطوال القرن الثامن عشر هوجمت بشدة. فقد هاجمها باركلي في كتابه The analyst (سنة ١٧٣٤) ويعيننا هنا التحدث عن نظرياته في المنطق ومناهج البحث. فنقول: إن بحثه في نظرية المعركة قام من البحث في ثلاثة مفهومات أساسية هي:

Kantischer Moral philosophie. Berlin, 1902.

- B. Renner: Benekés's Erkenntnis Theorie, Leipzig 1902 (Halle, Dissenkation).

- A. Wandschneider: Die Metaphysik Benekés, Berlin 1903.

- Al. Kempea: Benekés Religiousphilosophie, Anch. F. Geschichte der philosophie, 27 (1914).

- Rausch, Paul: Genetisché Darstellung der ethischen Theorie F.E. Benekés. Berlin, 1927.

بولتسانو

Bolzano (Bernhard)

(1781 - 1848)

فيلسوف ورياضي يكتب بالألمانية.

ولد في ٥ أكتوبر ١٧٨١ في براغ (الجمهورية التشيكية الآن)، وتوفي في ١٨ ديسمبر ١٨٤٨ في براغ.

وكان أبوه إيطالياً يحترف تجارة الفن في براغ. وابتداءً من سنة ١٧٩٦ أخذ في دراسة الفلسفة تمهيداً لدراسة اللاهوت الكاثوليكي، كي يصبح قسيساً كاثوليكياً. لكنه بعد أن أتم دراسة الفلسفة في ثلاث سنوات كما هو مطلوب ممن يتخصص لكي يكون قسيساً، واصل دراسة الفلسفة والرياضيات عامين آخرين. وفي عام ١٨٠٥ رسم قسيساً. لكنه بعد أيام قليلة من رسمه قسيساً عين في جامعة براغ مدرساً لفلسفة الدين، فقبل هذه الوظيفة وتخلّى عن ممارسة مهنة القسيس. ومن ثم اتهم بالهرطقة والديماغوجية، ففصل من وظيفته في الجامعة في سنة ١٨١٩، لكنه منح تقاعداً بسيطاً. كذلك مُنع من نشر مؤلفاته. لكن أصدقائه في خارج البلاد عملوا على نشر مؤلفاته، وقد صدر بعضها غُفلاً من اسمه. وبعد هذا الحرمان عاش بولتسانو في عزلة تامة في إحدى المزارع، وكرّس نفسه كلياً لأعماله العلمية. وبعد وفاة صاحبة المزرعة سنة ١٨٤٢ رجع إلى براغ حيث واصل دراساته في الفلسفة والرياضيات حتى وفاته.

وعلى الرغم من أن مهمته الرئيسية كانت تدور حول المسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية، فإنه كان مولعاً خصوصاً بالفلسفة، ومناهج البحث العلمي، وعلى وجه أخص بالمنطق والرياضيات حيث له نضوجاً

ما لا نهاية له من الحقائق (حـا ص ١٤٦ وما يليها).

ويميز بولتسانو بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية على أساس أن القضية التحليلية هي التي فيها امتثال واحد على الأقل يمكن أن يستبدل به امتثال آخر، من دون أن يتأثر حقيقة أو بطلان القضية، بشرط أن تملك القضية الناجمة عن ذلك موضوعية (حـب ص ٨٣). ويقدم بولتسانو مثلاً على ذلك القضية: «الإنسان الشرير الخلق لا يستحق الاحترام». من هذه القضية يمكن أن يستبدل بـ «الإنسان» أي كائن آخر، مثل: الملائكة الخ - دون أن تتغير حقيقة القضية - . أما القضية التركيبية فمثالها: «الله عليم بكل شيء» - . ويتضح من هذا أن مفهوم بولتسانو للفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية يختلف كل الاختلاف عما نجده عند كُنت وسائر الفلاسفة والمناطق (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، جـ١، القاهرة ١٩٦٢، ط ٥ الكويت، ١٩٨٢).

وحقائق الرياضيات البحتة هي حقيقة تصويرية بحتة (محضة). ذلك أن الرياضيات لا تحتاج إلى العيان، من أجل إمكاناتها. والرياضيات لا تقتصر على البحث في المقدار، بل يمكنها البحث في أي موضوع!

وفي الجزء الثالث من كتاب: «مذهب العلم» يعالج بولتسانو خصوصاً المسائل المندرجة في علم نفس التفكير. وهو يقسم الظواهر النفسية إلى خمسة مجموعات:

١ - الامتثالات الذاتية، وهي الظواهر التي تجري في باطن النفس، ونحن نسمي أنواعها بأسماء: البصر، السمع، الشعور، التخيل، التفكير وما شابه ذلك، بالقدر الذي به لا تكون أحكاماً أو دعاوى.

٢ - الحكم.

٣ - الملائمة أو عدم الملائمة، التي تظهر مع معظم الامتثالات.

٥ - الاشتياق.

٦ - الإرادة.

ويميز بولتسانو تمييزاً حاداً بين الامتثال وبين الحكم، فيقول: «إن الحكم فعلٌ من أفعال عقلنا، يتلو

١ - «القضية في ذاتها».

٢ - «الامتثال في ذاته».

٣ - «الحقيقة في ذاتها».

أما «القضية في ذاتها» Satz an sich فهي ما يفكر فيه المرء حين يستطيع أن يتساءل هل نطق بها إنسان أو لم ينطق، فكر فيها أو لم يفكر؛ فهي ليست إذن الحكم أو الامتثال. إن القضية في ذاتها، التي تصنع مضمون الفكر أو الحكم، ليست شيئاً موجوداً بحيث يكون من غير المعقول أن يكون للقضية وجود دائم، وأنها ظهرت في لحظة معينة، ثم زالت في لحظة أخرى («نظرية العلم» ط ١ ص ٧٨). إن القضايا في ذاتها هي المادة التي يدركها الشخص المفكر في تفكيره وأحكامه (حـا ص ٧٧).

أما «الامتثال في ذاته» Vorstellung an sich أو الامتثال الموضوعي فهو «كل ما يمكن أن يكون جزءاً في قضية، وحده، ولكنه لا يكون قضية. فمثلاً بالربط بين الكلمات التالية: كايوس عنده حكمة، يعبر عن قضية كاملة، ولكن بواسطة الكلمة: كايوس يعبر عن شيء يمكن أن يوضع في قضية» (حـا ص ٢١٦). والامتثالات في ذاتها ليست صادقة ولا كاذبة، إنها في الغالب مؤلفة من أجزاء. ويحدد بولتسانو الفارق بين الامتثالات العينية والامتثالات المجردة على النحو التالي: فامتثال حيوان، مثلاً، هو امتثال لشيء يملك صفات الحيوانية - وهذا هو الامتثال العيني؛ أما امتثال صفات الحيوانية، فهو تجريد لذلك العيني (حـا ص ٢٦٠).

أما «الحقائق في ذاتها» فهي «حقائق بغض النظر عن كونها تُعرَف أو لا تُعرَف» (حـا ص ٨١). ويسميتها أيضاً باسم «حقائق موضوعية». والحقيقة في ذاتها، أو الحقيقة الموضوعية «هي أية قضية تقول عن شيء إنه كذا بما هو كذلك؛ دون أن أحدّد هل هذه القضية قد قالها أو فكر فيها أحد بالفعل أو لم يقلها أو لم يفكر فيها» (حـا ص ١١).

والحقيقة في ذاتها لا يضعها التفكير، وليس لها وجود في الزمان، والله يعلمها كما هي في الحقيقة. والحقيقة المنطقية هي «الحقيقة المفكر فيها والمعرفة» (ط ١ ص ١٤٣). ولا توجد حقيقة واحدة فقط، بل يوجد

مؤلفاته

- «عدم الموت (أتناسيا) أو أسباب خلود النفس»، سولتسباخ ١٨٢٧.
- «مذهب العلم»، ٤ أجزاء، سولتسباخ ١٨٣٧.
- «في تأسيس الجميل»، براغ ١٨٤٣.
- «ما الفلسفة؟»، فيينا ١٨٤٩.
- «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية»، براغ ١٨٠٤.
- «إسهامات في عرض مؤسس للرياضيات»، براغ ١٨١٠.
- «مفارقات اللامتناهي»، نشرة Prhonsky سنة ١٨٥١؛ وأعاد نشره Höfler مع تعليقات وضعها H. Hahn، لينتسه ١٩٢٠.
- «متن تعليمي في علم الدين»، ٤ مجلدات، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «آراء لاهوتي حز التفكير في العلاقة بين الكنيسة والدولة»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «الاعترافات الدينية لاثنتين من أنصار العقل: أحدهما بروتستنتي والآخر كاثوليكي»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «موجز في الديانة المسيحية الكاثوليكية بوصفها الدين الإلهي الحقيقي»، باوتسن ١٨٤٩.
- «مفارقات في السياسة»، من مخلفاته، نشرة Srahler. لها ١٩٣٣.

مراجع

- E. Emyvvari: Bolzano's Bibliographie, Budapest, 1912.
- H. Bergmann: Das philosophische werk Bolzano. Halle, 1909.
- Fr. St. Schinder: Bernhard Bolzano: Sein Leben und Wirkung. Prag, 1912.
- J. Gotthardt: Das Wahrheits problem und das philosophische Lebenswerk B. Gesamtausgabe Trier, 1918.
- Henrich Fcsl: B. Bolzano. Leipzig, 1929.

تأملًا سابقًا لامتناهات، وهو بالتالي يستند إليها». وفي الفعل النفسي للحكم يُفترض ويُعرّف القضية في ذاتها بوصفها هي معناه. ولهذا يوجد بكل حكم قضية في ذاتها تظهر بواسطة الحكم - في نفس أو عقل الشخص الذي يحكم» (ح٣، ص ١٧). ولهذا فإن الحكم - شئنا أو أبينا - لا يتوقف على إرادتنا وحدها وبطريقة مباشرة. بل الحكم يحدث بالأحرى تبعاً لقانون الضرورة بحسب صفة مجموع الامتناهات الحاضرة في النفس. (ح٣ ص ١١٠).

ولهذه الآراء المنطقية كان لبولتسانو تأثير كبير على هُسرل Husserl وعلى كل الذين حاولوا تطهير المنطق من كل اعتبارات نفسانية، ابتغاء تأسيسه على تحليل القضايا. لقد رأى بولتسانو أن مهمة المنطق هي دراسة القضايا بما هي قضايا، وهي ما يسميه: القضايا في ذاتها، بغض النظر عن الذات المفكرة. وينبغي - في رأيه - عدم الخلط بين القضايا وبين الموجودات التي تشير إليها القضايا أو التي تؤكد أو تنفي وجودها.

وفي الميتافيزيقا رأى بولتسانو أن من الممكن وضع ميتافيزيقا مؤلفة من تصورات محضة ويسوق أمثلة على القضايا الميتافيزيقية ما يلي: الله موجود - الله لا يتغير - الله عليم بكل شيء، قادر على كل شيء، مُنزه عن كل نقص، مقدس - كل جواهر ومواد العالم هي في تفاعل دائم فيما بينها باستمرار - لا جوهر بسيطاً يقف في الزمان - الامتناهات لا يمكن أن توجد إلا في جواهر بسيطة (ح٣ ص ٤٨).

ويؤكد بولتسانو أنه لا توجد للمعرفة حدود تقف عندها.

ويعتقد أن الجواهر لا بداية لها ولا نهاية، وأنه لا يوجد تفاعل متبادل بين النفس والجسم؛ وأن «الأنا» خالد لا يقف، لأنه من طبيعة الجواهر.

وقد ظلت مؤلفات وآراء بولتسانو في طي النسيان، إلى أن جاء برنتانو وهسرل وماينونج في نهاية القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن فأحيوها وبنوا مذاهبهم عليها في كثير من الأحيان.

وتأثر بأستاذه وصديقه مرسلينو فتشينو في إيثارة أفلاطون على أرسطو وتوكيد التعارض بينهما. لكنه لم يقتصر على أفلاطون، بل راح يجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة. وقرأ مؤلفات وشروح ابن رشد وسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، مبيّناً مهمة كليهما، فقال: «الفلسفة تبحث عن الحقيقة، واللاهوت يجد الحقيقة، والدين يمتلكها». ويدور مذهبه حول ثلاثة موضوعات: الله، الكون، الإنسان. فالله - عنده - هو الموجود الذي حدده الكتاب المقدس. والكون يشمل العالم المعقول (عالم الله والملائكة)، و«العالم السماوي» (الأفلاك السماوية العشرة، وآخرها هو مصدر الحركة)، و«عالم العناصر أو ما تحت فلك القمر» (عالم الكائنات الأرضية).

والإنسان عالم صغير minor Cosmos، إنه عالم قائم برأسه، فيه عناصر العوالم الأخرى بما يملك من روح ونفس وجسم. وللإنسان مكانة عظيمة هي أنه يستطيع وحده أن يوجه مصيره هو. فيفضل حرية إرادة الإنسان فإنه يستطيع في وقت واحد معاً أن يبلغ طبيعة الحيوان. وأن يسمو إلى الله مصدر النعيم، بل وأن يعلو فوق مرتبة الملائكة.

ويعارض بيكو علم النجوم، لأنه يربط الأحداث بقوة خارجة عن الإنسان. لكنه مع ذلك يؤيد السحر لأنه يزيد من قدرة الإنسان.

وفي كتابه Septapulus يفشّر عملية الخلق بطريقة رمزية سحرية صوفية، متأثراً بـ «سفر عزروت» أحد كتب القبالة وفيه يتحدث عن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان، فيقول إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان ليس في نفسه، بل في الله: فهو المبدأ والخير والغاية. والإنسان لا يستطيع الحصول على الخير الأسمى بنفسه بل لا بد أن يجتنبه الله إليه.

وقد اشتهر بيكو بالتحدي الذي وجهه إلى علماء عصره، في سنة ١٤٨٦. ذلك أنه سافر إلى روما، وهناك نشر مجلداً (في حجم الربع) بعنوان: «نتائج فلسفية، وقبالية ولاهوتية» ويحتوي على تسعمائة قضية تعهد بالدفاع عنها ضد كل من يحاول نقضها، وذلك في مناظرة عامة، وتعهد بدفع أجرة السفر لكل من يأتي إلى روما للمناقضة معه بشأنها في مناقشة عامة. وقد أصدّر

- Eduard Winter: Bolzano und sein Kreis, 1933.

- Jan Berg: Bolzano's Logic, 1962.

- Edyar Morscher: Das Logische An-Sich bei B. Bolzano, 1973.

ومنذ سنة ١٩٦٩ صدرت طبعة كاملة لمؤلفاته أشرف عليها Winter و Berg وغيرهما، وتقع في ٥٠ مجلداً منها مجلدان تمهيديان في سيرته وثبت مؤلفاته، والباقي في ٤ سلاسل: (١) مؤلفاته؛ (٢) ما تركه بعد وفاته؛ (٣) مراسلاته؛ (٤) وثائق.

بيكو دلا مرنڊولا

Pico della Mirandola (Giovanni)

(1463 - 1494)

فيلسوف إيطالي.

ولد في ٢٤ فبراير ١٤٦٣ من أسرة نبيلة كانت تملك قصر لاميرندولا في دوفية مودينا بشمال إيطاليا. وقد ولد أعجوبة في الجمال والذكاء طلعة شغوفاً بالمعرفة في سائر فروعها. وهو يمثل طرازاً فريداً من رجال عصر النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر، ويعد الوريث الروحي المباشر لدانته إيليجيري وبتزره.

وقد سعى للتوفيق بين الحضارة القديمة (اليونانية والرومانية) وبين المسيحية، بين مقتضيات العقل ومطالب الإيمان.

وقد تنازل جوفاني بيكو لأخوته عن امتيازاته الاقطاعية. وراح يدرس القانون في جامعة بولونيا؛ ثم انصرف عن دراسة القانون للتفرغ كلياً لدراسة الفلسفة واللاهوت. وفي سبيل ذلك التحق بعدة جامعات في إيطاليا وفرنسا. وتعلم اللغة اللاتينية والعبرية والسريانية والعربية واليونانية.

وحصل من يهودي في صقلية على ستة عشر مخطوطاً باللغة العبرية وقد زعم له هذا اليهودي الذي اشترى منه هذه المخطوطات أنها تحتوي على نص سري كُتب بامر من عزرا، النبي اليهودي، وأنها تحتوي على كل أسرار الدين والطبيعة.

وظل بيكو يعتقد وقتاً طويلاً في صحة «القبالة اليهودية»، وتأثر بها في كتاباته في الفلسفة.

- «مجادلات ضد المنجمين»، بولونيا ١٤٩٥.
 - «في الوجود والواحد».
 - «شرح على أنشودة الحب نظم جيرولمو نبيثيني»،
البندقية سنة ١٥٥٠.
 - «رسائل ذهبية»، باريس ١٤٩٩.
- وقد طبع مجموع مؤلفاته Opera Omnia في
بولونيا ١٤٩٥ - ١٤٩٦، باريس ١٥١٧، ١٥٥٧، ١٦٠١
وهذه الأخيرة أفضلها.

مراجع

- Vita, par son neveu Jean François, en tête des
opera Omnia.
 - L. Dorez, L. Thusasmo: Pic della Mirandola en
France, Paris 1897.
 - O. Semprini: la Filosofia di Pico della Mirando-
la, Milano, 1946.
 - E. Garin: Giovanni, Pico della Mirandola vita e
Dottrina. Firenze, Le Monnier 1937.
 - E. Anaguine: G. Pico della Mirandola, sincre-
tismo rehgiioso- filosofic 1463 - 1494. Bari, Latez
1937.
 - P. M. Cordier: Pico della La Mirandola ou La
plus pure Figure de La Humanismé Chrétien
Paris, 1962.
- البابا أنوسنت الثامن قراراً بإدانة ثلاث عشرة من هذه
القضايا. واتهمه بالإلحاد فيها، لكن لما أتى بعده البابا
اسكندر السادس عفا عنه وبرأه من تهمة الهرطقة. وقد
دافع بيكو عن نفسه بكتاب جديد عنوانه (الدفاع)
Apologia.
- ولما لم يفلح في روما سافر إلى باريس، لكنه
سجن هناك، ولما أفرج عنه عاد إلى فيرننتسه وحظي
بعطف أميرها لورنتسو دي مدشى، وعين عضواً في
أكاديمية فيرننتسه. وهنا قام بوضع شرح على «أنشودة
الحب» التي نظمها Benivrieni وفيه عرض نظرية الحب
عند أفلاطون! وكان شاعراً نظم الكثير من القصائد، ثم
أحرقها لأسباب دينية، فيما زعم، ولم يبق منها إلا بعض
«سوناتات» نشرتها Ceretti بمناسبة مرور أربعمئة سنة
على وفاته، وذلك في سنة ١٨٩٤.
- وتوفي في فيرننتسه في ١٧ نوفمبر ١٤٩٤ وهو في
الحادية والثلاثين من عمره، وكان على وشك الانخراط
في الرهبانية الدومنيكانية.

مؤلفاته

- «تسعمائة نتيجة في المنطق والأخلاق، والفيزياء،
والرياضيات للمناظرة فيها علانية»، مجلد في حجم
الربع، روما، ١٤٨٦.
- «الدفاع» Apologia، روما ١٤٨٧.
- «قصة الخلق في سبعة أيام»، فيرننتسه، ١٤٩٣.



تارسكي

Tarski (Alfred)
(1901 - 1983.)

باحث في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات،
بولندي .

ولد في فرسوفيا سنة ١٩٠١. وصار أستاذاً في
جامعة فرسوفيا (١٩٢٦ - ١٩٣٩). ثم هاجر إلى
الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٣٩، وقام
بالتدريس في جامعة كاليفورنيا (في باركلي) منذ سنة
١٩٤٢.

كتب تارسكي دراسات عديدة عن نظرية المعدل،
ونظريات المجاميع Les ensembles، وفي تأسيس
الرياضيات، وعن المنطق الرمزي وما بعد المنطق، وعن
علم المعاني semantique. وأسهم بقدر وافر في تحويل
الأنظمة الشكلية الصورية إلى بديهيات. وكان يكتب
بالبولندية والفرنسية والانجليزية.

ونذكر من هذه الدراسات ما يلي، وقد نشرت في
مجلات متخصصة:

- «إسهام في بديهيات المجاميع المرتبة»، ١٩٢١.
- «في المجاميع المتناهية»، سنة ١٩٢٤.
- «بحث في نظرية المجاميع»، ١٩٢٦.
- «أبحاث في حساب القضايا»، ١٩٣٠.
- «المفاهيم الأساسية في مناهج العلوم
الاستنباطية»، ١٩٣٠.

- «العمليات المنطقية والمجاميع الاسقاطية»
ensembles projects، ١٩٣١.
- «مفهوم الحقيقة في اللغات المشكّلة»، ١٩٤٣ -
١٩٤٤.
- «مفهوم السيمنطقي للحقيقة وأسس علم المعاني
(السمنطيقا)».
- أما كتبه فأشهر ما كتب:
- «المدخل إلى المنطق ومناهج العلوم الاستدلالية»،
سنة ١٩٤١؛ وطبع طبعة ثانية مصححة في سنة
١٩٤٦، وطبعة ثالثة منقحة في سنة ١٩٦٥.

مراجع

- Wolfgang Stegmüller: Das Wahrheits problem
und die Idea der Semantik: eine Einführung in
die theorien von A. Tarski und R. Carnap, 1957.
- B. Jonsson, H. Graifman, etc: Proceodings of the
Tarski Symposium, 1975.

تاوُلر

Tauler (Johannes)

(c.1300 - 1361)

متصوف نظري ألماني.

- ولد حوالي سنة ١٣٠٠ في اشتراسبورج؛ وتوفي
في ١٦ يونيو سنة ١٣٦١ في اشتراسبورج.
- التحق بطريقة الدومينكان في اشتراسبورج سنة
١٣١٥ فأمضى عامين في التحضير noviciat وثمان

للإنسان. وسبيل النجاة للإنسان هو الانسجام مع الأساس المخلوق ابتغاء أن يتحد في النهاية مع الأساس اللامخلوق السرمدى، الذي هو الله نفسه، وهذا الاتحاد يعني الانفتاح الذاتى لله وتآليه الإنسان، وميلاد الابن فيه حتى يصير الإنسان ابن الله. لكن تحقيق هذا الغرض يصطدم بالخطيئة، أعني بالإرادة الخاصة بالإنسان. ولطف الله هو وحده الذي يمكن من الكفارة عن طريق دم ابن الله. وهذا الكشف الطبيعي قد أنتج أيضاً لبعض الوثنية. فالزهد في الدنيا والتسليم لله والإيمان هي الشروط للنجاة. والإيمان الذي قام بالتكفير عن الخطيئة يشكل شعلة الحب.

قسم تاولر الإنسان إلى ثلاثة أقسام: قسم خارجي أو حسي، وقسم داخلي أو عقلي، وقسم علوي. وفي الطريق إلى الكمال يجب على الإنسان أولاً أن يسير في حياته الحسية وفقاً لنموذج المسيح تحت قانون المحبة. وعليه أن يفعل نفس الشيء فيما يتعلق بجزئه العقلي. وفي المرحلة التالية عليه أن يتحول عن الظاهر فيزهد في كل الصور والأشكال، وفي فكره وإرادته، وفي الفرح بالتعازي الروحية. إن علينا أن نغوص في غمنا كيما نصير محل الصورة المخلوقة. ففقط حيث يتم هذا المحو والفناء، وحيث يصير الإنسان سلبياً تماماً - يمكن الله أن يفعل «فإن شاء الإنسان أن يتحد بالله في الحقيقة، فلا بد أن تموت كل القوى في داخل الإنسان وأن تصمت. بل يجب أيضاً أن تصير الإرادة نفسها مجردة من كل إرادة وأن يتخلى العقل عن معرفة الحقيقة ويتخلى الذاكرة وسائر القوى عن مقاصدها. وطريق المحو والفناء هذا ينبغي أن يكون السير فيه تدريجياً، وكذلك الحال في الحب وفي الاستسلام لمشية الله. وقانون المحبة هو الأساس في ماهية الإنسان. والحب هو الأول والآخر في كل فضيلة. وكل هذا يتم بالرياضات: «فلا تنتظر أن يهبك الله الفضائل بدون مجاهدة». وفي الأفعال فقط يتبين هل تولد الله في النفس الإنسانية. ونادرون هم الذين بلغوا هذه المرتبة.

إن الأجزاء الثلاثة في الإنسان هي دائماً في صراع ونزاع. لكن هذا النزاع يهدأ حين يدخل الإنسان في داخل ذاته ويكتشف، في أعماق وجوده الإرادي، أصل الروح، أعني «الشرارة» Funken التي تحدث عنها

سنوات في الدراسة. وفي سنة ١٣٢٥ ارتحل إلى كيلن (كولونيا)، وهناك تتلمذ - هو وسوزو Suso - على السيد إكهتر. وفي سنة ١٣٣٩ صار واعظاً ومدرساً في بازل (سويسرة). ثم عاد إلى اشترااسبورج في سنة ١٣٤٧. وبعد سنة ١٣٥٠ صار واعظاً في مدينة كيلن (كولونيا) في دير القديسة جرتروود.

تأثر تاولر بتصوف إكهتر؛ وانضاف إلى ذلك تأثره القوي بالفلسفة الأفلاطونية المحدثنة، وخصوصاً بيرقلس وفورفوريوس.

إنتاجه

وإنتاج تاولر ينحصر في «مواعظه» Predigten. وقد طبعت بلغتها الألمانية لأول مرة في ليتبسك سنة ١٤٩٨؛ وأعيد طبعها في بازل في عامي ١٥٢١، ١٥٢٢؛ ثم في كيلن ١٥٤٣. وترجمت إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة اللاتينية في كيلن سنة ١٥٤٨؛ ثم في كيلن أيضاً في سنة ١٧٠٣ مع مقدمة بقلم Spences؛ وأعيد طبعها في فرانكفورت سنة ١٨٢٦. والطبعة النقدية هي تلك التي قام بها Ferdinand Vetter في سنة ١٩١٠. ولما كانت في الأصل باللغة الألمانية القديمة (العالية) فقد ترجمها فالتر ليماون Lehman إلى اللغة الألمانية الحديثة في مجلدين سنة ١٩١٣، وصدرت لها طبعة ثانية في سنة ١٩٢٣. وترجمت إلى الفرنسية في جزأين سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٩ في Lüttich.

وقد نسب إليه كتاب عنوانه: الفقر الروحي، وكان يسمى أيضاً: كتاب «الافتداء بحية المسيح الفقيرة» لكن ثبت أن هذا الكتاب ليس له.

تصوفه

يقول تاولر في «مواعظه»: أن اتحاد الإنسان بالله يتم في أعماق الروح. وينبغي أن يميز في الإنسان بين الأساس المخلوق والأساس غير المخلوق في جوهره، أو على حد تعبيره: بين الصورة المخلوقة والصورة غير المخلوقة. وقوى الإنسان: وبينها النفس، والعقل، والإرادة، والذاكرة. تتوحد في مزاجه على شكل (شرارة Funken). وفي الصورة المخلوقة التي للإنسان يسكن الله بوصفه الصورة غير المخلوقة والسرمدية التي

التجريد

Abstraction [F.E]; Abstraktion (D) Abstrazione (I.);- Abstractio (L.).

التجريد عملية ذهنية يقوم فيها الذهن بالنظر في عنصر (كيفية أو إضافة) من عناصر الامتثال أو التصور، صارفاً النظر عن سائر العناصر. إن التجريد يفصل في الذهن ما لا يمكن فصله في الامتثال. ويختلف التجريد عن التحليل من حيث أن التحليل ينظر في كل عناصر الامتثال الذي يقوم بتحليله.

واللفظ اليوناني *aphianesis* قد استعمله أرسطو بالمعنى الاصطلاحي هذا لأول مرة. وكان يعني به العملية التي بها نكوّن الماهيات الرياضية من المحسوسات. وتقوم هذه العملية في أن يضع، الفكر، بين أقواس، المادة من حيث هي مبدأ الحركة، وليس المقصود بالمادة هنا أية مادة كانت. وإنما المادة كمبدأ للحركة. ذلك أنه بينما كان أفلاطون يرى أن موضوع الرياضيات هو ماهيات معقولة قائمة بذاتها، كان أرسطو يرى أن الرياضيات تتعلق بماهيات محسوسة تشغل مكاناً وتحتوي على كثرة. والفارق بين الرياضيات وبين الفيزياء يقوم في أن الرياضيات لا تنظر في الماهيات الفيزيائية بما هي فيزيائية، أي متحركة، بل تفصلها عن الحركة. فالموجود الرياضي إنما يتكوّن بواسطة التجريد، أي عزل العنصر الجسدي والحركي فيه.

وكان أفلاطون، إزاء تشكيك السوفسطائية في المعرفة الحسية، قد أكد وجود مبادئ وتصورات عقلية محضة، سرمدية، لا تتغير، وهذه المقولات قد عرفت في النفس قبل هبوطها وحلولها في البدن. وهذه المقولات هي التي تكوّن العلم الحقيقي المطلق غير المتغير.

لكن أرسطو لم يرض بهذا الحل. لقد أقرّ بالمعرفة العقلية والتصورات العامة: الرياضية والميتافيزيقية، أقرّ باختلاف الجوهرية بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. لكنه لم يشأ أن يفصل بينهما فصلاً تاماً كما فعل أستاذه أفلاطون. فقال: إن المعرفة العقلية تستند إلى المعرفة الحسية. وقال عبارته المشهورة: مَنْ فقد حسّاً فَقَدْ علماً. وقال إن العقل، قبل أن يعرف، كان مثل لوحة بيضاء للكتابة، لكن لم يكتب عليها شيء، لكن

إكهرت وفي هذه الشرارة يلتقي الإنسان بالله. وهناك تستطيع النفس أن تسلم نفسها لله إسلاماً تاماً. لكن ليس معنى هذا أنها تصير إلهية. ولا أن تكون تماماً تحت رحمة المشيئة الإلهية.

ويختلف تصوف تاولر عن تصوف إكهرت في نقطة جوهرية هي أن المعرفة العقلية تلعب دوراً أقل أهمية عند تاولر منها عند إكهرت. لقد رأى تاولر أن الأمر الحاسم هو التجدد الأخلاقي الديني عن طريق التجربة الحية الصوفية.

ولا يهتم تاولر بالأعمال الخارجية للعدالة، وإنما يؤكد خصوصاً العمل الباطن، الذي ينبثق من الأساس غير المخلوق في النفس. وهو يقول: «لا شيء أكبر حقيقية من كلمة الله وأقواله. وفي هذا اليقين وفي العلم بهذه الحقيقة يصل الإنسان إلى سلام كبير وطمأنينة في ضميره؛ ولا يحدث هذا عن طريق أية أفعال يربح فيها الإنسان، وإنما فقط عليه أن يربح فيما وعد به الله». ويسبب هذه الأفكار اعتبر تاولر رائداً من رواد حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتين لوتر. ولوتر قد أشاد بتاولر إشادة عظيمة. وقد حذر تاولر من أضرار الحياة التأملية والاستسلام المفرط للتأمل النظري.

مراجع

- Oberlini: De Tauleri dietione vernacula et Mystica. Strassburg, 1786.
- Karl Schmidt: Johannes Tauler von strassburg 1941.
- Preger: Art. Tauler, in Allgemeines Deutsche Bibliographiè, Bd. 37, (1894) S. 451 - 465.
- F. Cohrs: Art. Tauler, in Realenz. f. Protest. Theol. und Kirsche, Bd. 19 (1907, S. 451 - 459.
- G. Siedel: Die Mystik Taulers, 1911.
- H. Denifle: Taulers Bekchrung, 1879.
- Kurt Kirmss: Die Terminologie des Mystiker Johannes Tauler. Dissert: atin. Leipzig, 1930.
- Käte Grunwald: Studien Zu Taulers Frömmigkeit, 1930.

الصورة) وهو يؤدي إلى العلم الرياضي، وتجريد الكل وهو يؤدي إلى العلم الأكثر عينية، مثل العلم بطبيعة الأمور الفيزيائية. وعقلنا يقوم بثلاثة أنواع من التمييز: الأول يتعلق بالحكم الذي يرتب ويقسم، وهذا هو الفصل بالمعنى الدقيق؛ وهذا هو العملية الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة؛ والثاني هو تجريد الشكل (أو الصورة) ابتداءً من المادة المحسوسة، وبه نصل إلى ماهيات الأشياء، وهذا هو ما يقوم به العلم الرياضي؛ والثالث هو تجريد الكلي ابتداءً من الجزئي وهذا هو موضوع العلم الطبيعي.

أما دونس اسكوت فيميز بين علم عياني خال من عملية التجريد لأنه يتعلق بحقائق روحية حاضرة في النفس (مثل معرفة النفس بنفسها) - وبين علم تجريدي ناقص يتعلق بماهيات الأشياء. والتجريد يقوم على الإدراك الجشعي.

«العقل الفعّال يستطيع أن يجرد كل موضوع متضمن في الموضوع الأول (أي: تصور الوجود) الذي يحركه، وأن يعتبر هذا المجرد دون اعتبار ما جرد منه. وفي اعتباره لهذا المجرد، ينظر إليه على أنه مشترك بين المحسوس وما فوق المحسوس، لأنه في هذا المجرد يعتبر ما فوق المحسوس من جهة نظر كلية، وكذلك المحسوس» (Ord. Id. 3 P. I q. 1-2 & 63, III P. 445). وتصور الوجود يتجرد من كل ماهية، لأن هذه ينظر إليها بتصورات هي بمثابة فصول نوعية لها، وبالتالي تفترضها.

ثم جاء أوكام Occam بعد ذلك فاكتفى بالعلم العيني ورفض العلم التجريدي لأنه رآه بلا فائدة، وعده معرفة عيانية ناقصة.

أما في العصر الحديث فقد أخذ فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر بما قال به أوكام. نجد هذا عند فرنسيس بيكون في كتابه «الأورجانون الجديد» (الكتاب الثاني، ١ مجلد ١ - ٤)، وباركلي في كتابه: «بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية» (المقدمة)، وديفيد هيوم في كتابه: «بحث في الطبيعة الإنسانية» (الكتاب الأول، القسم الأول، بند ٧).

يمكن أن يكتب عليها أي شيء أراجع «التحليلات الثانية» كتاب «البرهان» م ١٠ فصل ٨ إلى م ٢٠ ف ١٩؛ «في النفس» م ٣ فصل ٤، ٢٨.

وجاء شارحه الأكبر، الاسكندر الأفروديسي، فقال بتجريد الكلّي من أفراد الجزئية: مثل تجريد التصور الكلي: «إنسان» من أفراد الإنسانية، باستخلاص الصفات المشتركة بين كل بني الإنسان، ووضعها في تصور واحد يدل على الحياة والعقل. (راجع كتابنا: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية»، بيروت ١٩٧٢). وقد تأثر برأي الاسكندر الأفروديسي كل الفلاسفة المسلمين خصوصاً ابن سينا.

أما في العصور الوسطى الأوروبية، فإننا نجد أولاً في عصر الآباء القديس أوغسطين لا يأخذ برأي أرسطو، بل لا نجد عنده أية نظرية تتعلق بالكليات، وعلاقتها بالجزئيات. لكن بؤتيوس Boethius تحدث عن التجريد وربطه بالموضوعات الرياضية. (راجع شرح بؤتيوس على «إيساغوجي» فورفوريوس، في: «محصل الكتاب الكنسيين اللاتين» Corp Scriptorum ecel. lat. نشرة S. Brandt، ط ١: ١٠، ١١ ص ١٦٣ - ١٦٧).

وفلاسفة العصور الوسطى الأوروبية الذين شاعوا أوغسطين لم يتناولوا موضوع التجريد. فمثلاً القديس أنسلم الذي من كنتبريري لا يرد في كتبه اللفظ abstractio. وفي مقابل ذلك نجد من تأثروا ببؤتيوس يتكلمون عن التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات؛ ونذكر منهم: إيبيلارد، ويوحنا الذي من سالسبري، وهوجو سان فكتور.

ولم يخرج توما الأكويني عما قاله أرسطو، خصوصاً كما عرفه ابن رشد وابن سينا: لقد أخذ عن تفسير ابن رشد لكتاب «النفس» لأرسطو (راجع نشرة كروفورد Crawford للترجمة اللاتينية: ٧: ٢٧ - ٣٢ وما يتلوها). وكل ما أضافه هو أنه سوّي بين العقل الفعّال والعقل الممكن، كما أنه أضاف فكرة مسيحية أخذها عن أوغسطين وهي القول بأن: «نور العقل الفعّال - الذي يتكلم عنه أرسطو - يصل إلينا من الله مباشرة» (توماس: Spirit creat. 10). وخلاصة ما قاله توما عن التجريد هو أن التجريد يتعلق بالماهية من حيث هي مبدأ يوحد بين الخواص. وهو على نوعين: تجريد الشكل (أو

مراجع

- G. Fausti: Teoria dell' astrazione. Padova, 1947.
- G. Van Riet: «La Théorie Thomiste del' abstraction, in Revue philos. de L. Louvain, 1952, th. 353 - 93.
- P. Gohlke: Die lehre um der Abstraktion bei Plato und Aristoteles. Dissert. Berlin, 1914.
- M. van den Berg: «l'abstraction ev degrés chez Aristote», in: Actes du congrès int. philos. Bruxelles- Amsterdam, 1951.
- L. Oeing-Hanhoff: article in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band I, Col. 42 - 59. Basel, 19 - 31.

ترندلنبورج

Fr. Ad. Terndellenburg

(1802 - 1872)

باحث عميق في أفلاطون وأرسطو، ومحقق لبعض مؤلفات أرسطو.

ولد في ٣٠ نوفمبر ١٨٠٢ في أويتين Eutin (ألمانيا)، وتوفي في ٢٤ يناير ١٨٧٢ في برلين.

بدأ دراسته الفلسفية في جامعة كيل Kiel حيث تتلمذ على ل. راينهولد، أول أتباع فلسفة كنت ثم درس في جامعة ليبنتسك وجامعة برلين، حيث حضر محاضرات اشليبرماخر وهيجل وكتب رسالته للدكتوراه الأولى في سنة ١٨٢٦ وعنوانها: «نظرية الصور الأفلاطونية ونظرية الأعداد عند أرسطو». وصار مدرساً أهلياً في سنة ١٨٣٣، ثم أستاذاً مساعداً في جامعة برلين في ١٨٣٧، فاستاذاً ذا كرسي للفلسفة العملية (الأخلاق) والتربية في سنة ١٨٣٧. وفي سنة ١٨٤٦ صار عضواً في أكاديمية العلوم في برلين.

ركز ترندلنبورج أبحاثه على أفلاطون وأرسطو. وهو لم ينظر إليهما على أنهما متعارضان، بل هما في نظره متفقان في الجوهر، وهو الفلسفة المثالية. وكان هو مثالي النزعة، على مذهب أفلاطون، إذ كان يرى أن ما هو واقعي يقوم على أساس عقلي مثالي. وكان يرى أن الفلسفة تطور مستمر لا يمكن أن يتوقف عند حد، بل

هي في تقدم إلى غير نهاية لهذا أنكر وجود مذهب فلسفي نهائي، أو منهج مطلق، أو فلسفة مطلقة. ولهذا كان معادياً لفلسفة هيجل، وفلسفة هيربرت.

وتبدأ فلسفته الخاصة من الأسئلة التالية:

- كيف يرتبط الفكر والوجود في المعرفة؟

- كيف يصل الفكر إلى الوجود؟

- كيف يدخل الفكر في الوجود؟

إن الواقعة الأساسية بالنسبة إلى الفكر والوجود هي الحركة. ويقابل الحركة الواقعية في العالم «الحركة التركيبية» التي هي العنصر القبلي apriori في الفكر والإدراك، وهي الشرط في كل تجربة. ولا يوجد فكر بدون وجود يتشكل وفقاً له. ولهذا فإن «المقولات» هي تصورات أساسية ذاتية وموضوعية معاً. ويميز بين نوعين من المقولات: مقولات الحركة، ومقولات الغاية. ولهذا فإنه يتصور العالم من وجهة نظر الغاية. ويقول: «إن النظرة العضوية تنظر إلى العالم من وجهة نظر الغاية، من وجهة نظر القوى السارية فيه على أنه جسم حي» («مباحث منطقية» ح ٢، طبعة ثالثة، ص ٥٠٠).

وتبعاً لهذه النظرة الغائية يرى ترندلنبورج أن الأجزاء إنما تفهم من الشكل، وتفسر الأحداث بواسطة الغايات المثالية.

ويفهم الغاية يريد أن يحدد الأخلاق: فيرى أن مهمة الأخلاق هي البحث في كيفية تحقيق الغايات. والغاية الأخلاقية عنده تقوم في فكرة «الإنسانية»، لا كما فهمها كنت بصورة مجردة، بل بوصفها التضافر بين الدولة والتاريخ. والفرد إنما يحقق نفسه في المجتمع، ولهذا فإن فكرة المجتمع (أو الجماعة) هي الفكرة الرئيسية في الأخلاق. وتلعب فكرة «القانون» الدور الرئيسي في هذا الاتجاه. والقانون هو «المفهوم الباطن للتحديدات العامة للفعل، تلك التحديدات التي بها يستطيع الكل الأخلاقي وأعضاؤه أن تبقى وتستمر في الحياة». وفي الدول يتحقق الإنسان الكلي «في الشكل الفردي للشعب».

والفلسفة في نظر ترندلنبورج هي «التفكير الذي يتوجه إلى نظام الكل، وإلى نقد المنهج، وإلى الانسجام في النظرة الأخيرة». وكان يرى أن دراسة الفلسفة تقوم

العمل لأنه يراها باطلة أو خطأ، فإنه مع ذلك يتساهل معها احتراماً منه لضمير وحرية الآخرين، أو بسبب تفهمه لما جُبل عليه الإنسان من ارتكاب الخطأ، أو لأسباب عملية تتعلق بإمكان التعايش مع الآخرين أو لأن في ذلك ضرراً أقل. بهذا المعنى يتميز التسامح من السماح: فالله - مثلاً - لا يسمح بالخطيئة، لكنه يتسامح في وقوعها من جانب الإنسان.

لكن التسامح بالمعنى الحديث أوسع من ذلك بكثير. إذ هو فيما يتعلق بحرية الرأي: لأنه يرى أن الآراء سواء، وليس ثم رأي أفضل من رأي بالضرورة، وحتى لو كان يعتقد أن الرأي الآخر خطأ فإنه لا يستبيح فرض رأيه هو الخاص على الغير.

إن التسامح استعداد نفسي، وسلوك ناتج عن هذا الاستعداد، لتفهم رأي وموقف الآخرين المغايرين لنا في الاعتقاد والتصرف، مهما كان هذا الرأي أو السلوك متنافياً مع ما نعتقده. وفي هذه الحالة فإن الشخص المتسامح لا يقوم برد فعل لما يراه من سلوك يصد من عقيدته، ولا يعتبر عن استهجان لعقائد الآخرين، بل يتخذ موقف المتفهم الغافر، ويحتمل نتائج ذلك.

والتسامح إما أن يكون دينياً، أو مدنياً. فالتسامح الديني يتعلق بالعقائد الإيمانية، والتسامح المدني يتعلق بالمذاهب السياسية والقوى الفعالة في داخل الدولة. كذلك يطلق التسامح المدني على موقف الدولة من الأديان. وفيما يتعلق بالتسامح الديني يميز أيضاً بين نوعين: التسامح في العقيدة، والتسامح العملي، والأول يتعلق بالعقيدة الموحى بها، والتسامح في العقيدة يعني عدم الاكتراث تجاه الحقائق الدوجماتيقية، أو تجاه العقائد الدينية المختلفة.

والكنيسة الكاثوليكية تعرف التسامح الديني بأنه «السماح السلبي بشر حقيقي أو مفترض». ذلك أنه من حيث المبدأ لا يجوز للكنيسة أن تسمح بالتساهل مع ما يتناقض مع الخير المقرّ بأنه خير. وإنما تتساهل مع الشر الذي لا تستطيع دفعه ومنعه. وهذا التساهل معناه: ترك الشر يحدث، ولهذا كان موقفاً سلبياً فحسب، لأن الكنيسة لا تستطيع أن تفعل غير ذلك. ولهذا فإن التسامح الديني لا يمكن في نظر الكنيسة أن يوصف بأنه فضيلة. صحيح أنه يتضمن معاني حسنة مثل المحبة، أو الرحمة،

على أساس الاستمرار التاريخي للفكر الإنساني. وقد رأى أن القاعدة التاريخية الأساسية للفكر الإنساني هي فلسفة أرسطو. وقد حدّد فلسفته هو بأنها «النظرة العضوية في العالم». والتصور الميتافيزيقي الرئيسي عنده هو تصور الغائية. وينحو نحو تأليهية واضحة ترى أن العلم إنما يكتمل في فكرة الله، الله الذي تمثل أفكاره أصل الوجود» («مباحث منطقية»، ط ٢، ح ٢ ص ٥١٠).

مؤلفاته

- تحقيق كتاب «في النفس» لأرسطو، نشرة نقدية سنة ١٨٣٣.
- «عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٣٣؛ ط ٩ سنة ١٨٩٢.
- «شروح في عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٤٢.
- «تاريخ نظرية المقولات»، ط ١ سنة ١٨٦٤؛ ح ٢ وح ٣، سنة ١٨٥٥ - ٦٧.
- «مباحث منطقية»، في جزأين، سنة ١٨٤٠.
- «المسألة المنطقية في مذهب هيغل».
- «دراسات تاريخية في الفلسفة»، ٣ أجزاء: سنوات ١٨٤٦، ١٨٥٥، ١٨٦٧.
- «ميتافيزيقا هيربرت، وتصور جديد لها»، سنة ١٨٥٤ و ١٨٥٦.
- «مؤلفات صغيرة»، في جزأين، سنة ١٨٧١.
- «الفكرة الأخلاقية عن القانون».
- «القانون الطبيعي على أساس الأخلاق»، ١٨٦٠.
- «عيوب في القانون الدولي»، سنة ١٨٧٠.
- «كوفو فشر وكتابه عن كنت».

التسامح

Tolérance (F.); Tolerance, Taleration (E.); Tolleranz (D.); Tolleranza (I.)

التسامح، بالمعنى الأصلي والمحدود موقف عملي، وإن أدا من حيث المبدأ طريقة في التفكير أو

وأما من بين الإنجليز فنذكر روجر وليمز Roger Williams في رساليته: «العقيدة الدموية للاضطهاد بسبب الضمير» (لندن ١٦٤٤) و«العقيدة الأكثر دموية بمحاولة غسلها بدم الحمل» (لندن، سنة ١٦٥٢)، ثم نذكر الشاعر ملتون Milton في كتابه Arcopagitica (سنة ١٦٤٤) ثم خصوصاً لوك في كتابه «رسالة في التسامح» (صدر في هولندا، ولندن سنة ١٦٨٩؛ وقد ترجمناها إلى العربية مع مقدمة مستفيضة جداً، فنكتفي بإحالة القارئ إليها (طبع بيروت، ضمن منشورات اليونسكو، سنة ١٩٨٨).

وفي نفس الوقت كان هناك رجال دين كبار يحاربون التسامح الديني وأي تساهل مع ليس فقط الأديان الأخرى، بل وأيضاً، بل وخصوصاً، مع المذاهب الدينية المسيحية الأخرى. وعلى رأس هؤلاء كان بوسويه Bossuet. فإنه دعا إلى عدم التسامح مع البروتستنت وذلك في كتابه «تاريخ تغيرات الكنائس البروتستنتية» إذ دعا إلى عدم التسامح مطلقاً مع المذهب البروتستنتي و«الاصلاح» الديني بعامه؛ وفي كتابه «تحذيرات إلى البروتستنت» (التحذير السادس) لا يكتفي بادائه المذهب البروتستنتي من حيث هو عقيدة وشعائر بل لأنه مصدر للتسامح. وكذلك فعل في كثير من المنشورات الرعوية التي أصدرها. وبزبر هذا الموقف الشديد التعصب بقوله: الحقيقة وحدها هي التي تستحق الاحترام؛ والمذهب الكاثوليكي هو الحقيقة؛ فهو وحده إذن الذي يستحق الاحترام (!!)؛ كما قال أيضاً: كل إنسان خلق من أجل النجاة؛ والمذهب الكاثوليكي هو وحده الذي يحقق النجاة؛ إذن لا بد من فرض المذهب الكاثوليكي لكي يحصل الناس على النجاة (!!) وإلا لكان التسامح مع غير المذهب الكاثوليكي تقصيراً في الواجب وفي المحبة (!!).

لكن في الوقت الذي كان فيه بوسويه يصرخ بصرخاته الهستيرية ضد البروتستنتية، كان بيير بيل Pierre Bayle، مواطنه الفرنسي، يدعو إلى التسامح مع المذاهب الأخرى قائلاً: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دائماً للاضطراب والمذابح - من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدات بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي

أو الصبر، أو الفطنة والتبصر بالعواقب. لكن التسامح الذي يتعلق بالشر لا يمكن أن يوصف بأنه فضيلة.

والتسامح الديني يتعلق بالعقائد والشعائر التي تتعارض مع عقائد وشعائر السلطة الدينية القائمة، كما يتعلق بالأشخاص الذين يعتقدون هذه العقائد أو يمارسون هذه الشعائر. والتسامح الديني إما أن تتولاها السلطة الدينية القائمة، أو الدولة التي تتخذ في دستورها ديناً رسمياً معيناً.

أما التسامح المدني أو السياسي فهو من صميم الديمقراطية الحرة وهو النتيجة الحتمية المباشرة لحرية الفكر للتنظيم الذي يؤمنه النظام الديمقراطي، ابتغاء إمكان توفير المشاركة المتساوية من جانب كل المواطنين في الشؤون العامة، وابتغاء احترام حقوق الآخرين. وتعدد الأرباب السياسية، وحق المعارضة في النقد يمثلان تطبيقاً قوياً لمبدأ التسامح. كذلك يجري التسامح بالنسبة إلى الأقليات القومية، التي تؤمن لها الدولة هامشاً معيناً من الاستقلال الذاتي في داخل نطاق الترتيبات الدستورية والتشريعية.

ويقترح آدمون جوبلو في كتابه Vocabulaire philosophique التعريف التالي للتسامح: «ليس التسامح هو التخلي عن المعتقدات الخاصة أو الامتناع من إظهارها، والدفاع عنها أو نشرها، بل هو الامتناع من كل الوسائل العنيفة، أو المهينة أو المؤلمة، وبالعجالة، التسامح هو اقتراح الآراء دون السعي إلى فرضها على الآخرين».

وأوروبا المسيحية لم تعرف التسامح بنوعيه: الديني والسياسي إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر. بل هي لم تدرك أن التسامح فضيلة إلا ابتداءً من القرن السادس عشر. وكان الفضل في ذلك لبعض المفكرين، وعلى رأسهم: جان بودان Bodin (في كتابه La Republique و Colloquium, Heptaplomeres، ومونتاني Montaigne (في الفصل الذي عنوانه: «في حرية الضمير» في كتابه Essais) وميشيل لوبيتال Michel liHoputal - في فرنسا؛ وهوجو جروتوس Grotius - مع كثير من التحفظات على ذلك - في كتابه De imperii summarum potestatum circa sacra، واسبينوزا في «الرسالة اللاهوتية - السياسية» - في هولندا؛

الكاثوليك في إنجلترا يدنون بالولاء للبابا ولملك فرنسا، فإن لوك يرفض التسامح مع الكاثوليك، لكن ليس ذلك لأسباب دينية، بل لأسباب سياسية محض.

٨ - كذلك ينبغي على الحاكم ألا يتسامح مع الملحدين، لأنه لا أمان لمن لا يؤمن بالله.

٩ - يجب ألا تتهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنها بُورَ لتفرخ الفتن وألوان العصبان. إن هذه التهمة لن يكون لها أي مبرر إذا ما ساد التسامح. فإن السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانونه من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولهذا فإنه متى ما زال الاضطهاد واستقرّ التسامح معهم، زالت أسباب النزاع إلى الفتن والعصبان. فوجود نزاع الفتنة بينهم إنما مرجعه إلى ما يلاقونه من اضطهاد وعذاب.

١٠ - ومن أسباب التآمر والفتن استبداد الحاكم ومحاباته لأتباعه ولبنين دينه. ولو أن الحاكم اتبع النزاهة والإنصاف مع الرعية، لما تأمرأوا عليه. فإن زعم الحاكم أنه إنما يفعل ما يفعل لأن هذا هو ما يقتضيه «الصالح العام» - بينما قال المخالفون إن هذا ليس من الصالح العام في شيء - فمن ذا الذي يستطيع أن يفصل في الأمر بينهما؟ يجيب لوك بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في هذا الخلاف، لأنه لا يوجد على الأرض حكم بين الشعب وبين الحاكم. لهذا يرى لوك أن من حق الأفراد أن يستخدموا القوة في الدفاع عن أنفسهم من السلطة الظالمة.

تلك خلاصة آراء لوك في «رسالة في التسامح». لكن أخذ عليه أمران:

١ - أنه يستثنى من التسامح طائفتين: الكاثوليك، والملحدين.

٢ - وأن تصوره للتسامح مرتبط بالظروف التي كانت سائدة في إنجلترا في القرن السابع عشر.

لهذا جاء فولتير في رسالته: «بحث في التسامح» *Traité sur la Tolérance* (سنة ١٧٦٣) فتوسّع في التسامح وجعله كلياً شاملاً للبشر. ولتبرير هذا التسامح الكليّ الشامل لكل الناس على وجه البسيطة يسوق الحجج التالية. إنه يخاطب أولاً المسلمين فيقول:

«هذه الكرة (الأرضية) الصغيرة، التي ليست إلا

كان فيها كل فرد سيّداً وله الحق في كل شيء، ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه. إن من الواضح أن الدين الحق، أيّما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخوّل له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون» («مؤلفات مختلفة» ٢، لاهاي سنة ١٧٢٧ ص ٥٧). وفي أكتوبر سنة ١٦٨٦ أصدر بيل كتابه الرئيسي عن التسامح، وعنوانه: «تفسير فلسفي لقول يسوع المسيح: أكرهوهم على الدخول». وفيه يبرهن بحجج عقلية عديدة على أنه لا أمر أفضح من إرغام الناس، بالقوة القاهرة، على تغيير دينهم، ويعدد كل المغالطات التي يسوقها مستعملو القوة القاهرة في ذلك.

أما رسالة لوك في التسامح فإنها تشتمل على الأفكار الرئيسية التالية:

١ - لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أي تغيير.

٢ - رعاية نجاة روح كل إنسان هي أمرٌ موكول إليه هو وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية أو دينية.

٣ - لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.

٤ - حرية الضمير (= حرية الاعتقاد) حق طبيعي لكل إنسان.

٥ - التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم هم في السيطرة الدينية. وهم بهذا يؤازرون نزاع الطغيان عند الحاكم. والمشاهد على مدى التاريخ أن تحالف الحاكم مع رجال الدين كان دائماً لصالح طغيان الحاكم: فهو الأقدر على التأثير فيهم، وليسوا هم قادرين على تقويمه ورده إلى السبيل القويم إن جنح إلى الظلم والاستبداد.

٦ - لا ينبغي للحاكم أن يتسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني أو مع تلك القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني.

٧ - يستثنى لوك من التسامح تلك الفِرَق أو المذاهب الدينية التي تدّين بالولاء لأمير أجنبي؛ ولما كان

المفروضة، فشاركوا إلى الأبد في سلطاني وفي نيمي». وهذه الأسماء هي أسماء مجاهيل بسطاء من عامة الناس.

لكن فولتير يباس من إقناع هؤلاء المتعصبين الدينيين من كل الملل، ولا يجد ملجأ إلا الله يتوجه إليه. فيتوجه إلى الله بهذا الدعاء:

«كلا، لن أتوجه إلى الناس، بل إليك أنت، يا إله كل الكائنات وكل العوالم في كل الأزمنة:

«إن كان مسموحاً لمخلوقات ضعيفة تائهة في المكان الهائل، وغير مُقَصَّرة من سائر الكون - أن تتجاسر وتطلب منك شيئاً، منك أنت يا من أعطيت كل شيء، ويا مَنْ أوامره ثابتة وأزلية أبدية - تفضل وتغدّد برحمتك الخطايا الملازمة لطبيعتنا، ولا تجعل هذه الخطايا سبباً في بلايانا. إنك لم تهبنا قلباً كي يكره بعضنا بعضاً، وأيدي ليذبح بعضنا بعضاً. وأعمل على أن يعين بعضنا بعضاً على تحمل أعباء حياة أليمة عابرة، وعلى أن الاختلاف الصغير بين الملابس التي تستر أجسادنا الضعيفة، وبين كل لغاتنا القاصرة، وبين عاداتنا المضحكة، وبين شرائعنا الناقصة، وبين كل آرائنا الحمقاء، وبين كل ظروفنا المتفاوتة في نظرنا ولكنها متساوية أمامك أنت - نعم، اعمل على أن كل هذه الفوارق التافهة التي تميّز بين الذرات التي تسمى: الناس - لا تكون دواعي للكرهية والاضطهاد. واصل على أن من يضيئون الشموع في رابعة النهار احتفالاً بك -

يتحملون أولئك الذين يقنعون بضوء شمسك، واصل على أن أولئك الذين يتدنون بمسوح من الكتان الأبيض ليقولوا بأنه تجب محبتك - لا يبغضون أولئك الذين يقولون نفس الشيء وهم يرتدون مسوحاً من الصوف الأسود. واصل على أنه تستوي عبادتك برطانة مستمدة من لغة قديمة أو برطانة بلغة أحدث. واصل على أن أولئك الذين قولهم مصبوغ باللون الأحمر أو اللون البنفسجي، ويسيطرون على قطعة صغيرة من طين هذا العالم ويملكون بعض شذرات مستديرة من معدن معين - يتمتعون دون كبرياء ما يسمونه «عظمة» و«ثروة»، وأن يراهم الآخرون دون حسد: لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه المظاهر الزائفة ما يستحق الحسد، ولا يستدعي التفاخر به.

«يا ليت كل الناس يتذكرون أنهم إخوة! ويا ليتهم

نقطة، تدور في المكان، مثلها مثل كرات أخرى؛ ونحن تائهون في هذا المكان الهائل. إن الإنسان، وقامته طولها خمس أقدام، هو قطعاً شيء هين في الخليقة. وواحد من هذه الكائنات التي لا يمكن إصهارها يقول لبعض جيرانه، في الجزيرة العربية أو في بلاد الكفار: «أضغ إليّ؛ لأن إله كل هذه العوالم قد بضّرني: يوجد تسعمائة مليون من النمل الصغير مثلنا على سطح الأرض، لكن قرية نملي هي وحدها الأثيرة عند الله؛ أما سائرنا فإن الله يكرهها منذ الأزل؛ وقريتي وحدها هي التي ستكون سعيدة؛ بينما سائر القرى ستكون شقية إلى الأبد». ويعلق فولتير على هذه الدعوى بأنها ضرب من الجنون.

ثم ينتقل بخطابه إلى القاضمين على محاكم التفتيش، وهم الرهبان الدومنيكان فيقول لهم إن كل مقاطعة في إيطاليا لها لهجتها الخاصة بها، فهل ندين سائر اللهجات إذا لم يتكلموا بلهجتنا نحن؟ وأنتم تحكمون على شخص بأنه يستحق الإحراق بالنار بناءً على شهادة شخص واحد حتى لو كان مجرمًا مرتكباً لأبشع الجرائم. فهل هذه عدالة؟ وأنتم تقولون: «لا نجاة خارج الكنيسة الكاثوليكية» - فهل نعرف نحن كل طرق الله ومدى تسامحه ورحمته؟ ثم إنه ورد في الإنجيل «أحبوا الله وقريبكم» (إنجيل لوقا: ١٠: ٢٧)؛ لكنكم فسرتم هذه العبارة تفسيراً مليئاً بالمغالطات وأحطموها بالمجادلات التي لا تفهم.

«إني أقول لكم وأنا أذرف الدموع على الجنس البشري: انتقلوا معي إلى اليوم الذي سيحاسب فيه كل الناس، وفيه سيجازي الله كل إنسان بحسب أعماله. إنما أشاهد حينئذ أن كل الموتى في القرون الخالية وفي قرننا الحالي يمثلون في حضرته. فهل أنتم واثقون أن خالقنا وأبانا سيقول للحكيم الفاضل كونفوشيوس، وللمشرع سولون، ولقيثاغورس، وديمقريطس، ولسقراط، ولأفلاطون، وللأباطرة الأنطونيين الإلهيين، ولتريان الطيب، ولطيطوس - الذين هم أفاضل الجنس البشري - ولايكتيتوس، ولكثيرين آخرين هم نماذج الإنسانية: اذهبوا، أيها الأشرار، اذهبوا كي تخلصوا من العذاب ما لا نهاية له في الشدة والمدة؛ وليكن عذابكم أبدياً مثلما أنا باق أبداً. أما أنتم يا جان شاتل، ويا رفايك ويا دميان، ويا كرتسوش الخ، يا من مُمّ مزوذين بكل الصيغ

«إن الحق الذي يخوله العقد الاجتماعي للسلطة على رعية - لا يتجاوز أبداً حدود المنفعة العامة. والرعايا إذن ليسوا مسؤولين عن آرائهم إلا بمقدار ما تهم الجماعة هذه الآراء. ويهم الدولة أن يكون لكل مواطن دين يجعله يحب الواجبات. لكن عقائد هذا الدين لا تهم الدولة، ولا أعضائها إلا بقدر ما تتعلق بالمجتمع - إن تمت عقيدة مدنية صرفة، من حق السلطان أن يحدّد موادها، لكن ليس كعقائد دينية، بل كمشاعر اجتماعية، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو رعية مخلص، لكن دون أن يقدر على إرغام أحد على اعتقادها، إنه يستطيع أن ينفي خارج الدولة من لا يعتقد، لكن لا بوصفه فاسقاً كافراً، وإنما بوصفه غير اجتماعي، وبوصفه عاجزاً عن أن يحب حياً مخلصاً قوانين العدالة وأن يضحي بحياته - عند الحاجة - من أجل واجبه».

ويستخلص صاحب هذه المادة - روملي الابن - من نص روسو هذا ثلاثة أمور:

١ - يجب على الحكام ألا يتسامحوا مع العقائد التي تتعارض مع المجتمع المدني.

٢ - يجب على الحكام أن يقاوموا بشدة محاولات أولئك الذين يسترون أطماعهم بدعوى التدنّي، ويريدون التهم على أموال الأفراد بل والأمراء.

٣ - ويجب على الحكام أن يقضوا خصوصاً على الجماعات الخطيرة التي تخضع أعضائها إلى سلطة مزدوجة تكون دولة داخل الدولة.

ويختتم المؤلف مقاله الجيد هذا بالتوجيهات التالية:

- احترموا بكل دقة حقوق الضمير في كل ما ليس من شأنه إحداث اضطراب في المجتمع. إن الأخطاء النظرية لا تهم الدولة؛ واختلاف الآراء سيسود دائماً بين الكائنات الناقصة مثل بني الإنسان؛ والحقيقة تنتج الهرطقات (البدع) مثلما تحدث الشمس عكارات ويُفعا: فلا تزيدوا من شرّ محتم باستعمال الحديد والنار للقتاء عليه.

- عاقبوا على الجرائم.

- اشفقوا على الأخطاء، ولا تعطوا للحقيقة أسلحة

يستشعرون الفزع والبغض لكل استبداد مفروض على النفوس، مثل شعورهم بالفزع والبغض لقاطع الطريق الذي يستولي بالقوة على ثمرة العمل والاجتهاد الهادى وإذا كانت مصائب الحرب لا وسيلة لتجنبها، فلا يبغض بعضنا بعضاً، لا يمزقن بعضنا بعضاً في حُسن السلام، ولنستخدم لحظة وجودنا من أجل أن نبارك - بألف لغة مختلفة، من سيام حتى كاليفورنيا - الخير الذي وهبنا هذه اللحظة». («بحث في التسامح»، الفصل ٢٣، ص ١٨٠ - ١٨١، في مجموع بعنوان: قولتير: قضية كالا L'affaire Calas، باريس، عند الناشر جاليمار، سنة ١٩٧٦).

وبعد ظهور رسالة قولتير هذه عن التسامح بعامين - أي في سنة ١٧٦٥ - نجد في «الانسكلوبيديا» التي أشرف عليها دالمبير وديدرو مادة عن «التسامح» بقلم Ramilli le fils (المجلد رقم ١٦ ص ٣٩٠ - ٣٩٥) يبدأ بتعريف التسامح بأنه «وجه عام هو فضيلة كل كائن ضعيف، مقدر عليه أن يتعايش مع كائنات مشابهة له. إن الإنسان العظيم، بعقله هو في الوقت نفسه محدود قاصر بأفكاره ووجداناته بحيث ينبغي أن ندعوه إلى ممارسة هذا التسامح وهذا التحمل الذي هو في حاجة ماسة إليه من أجل صالحه هو، والذي بدون له يشاهد على سطح الأرض إلا الاضطراب والمنازعات. والحق أنه بسبب عدم ممارسة هذه الفضائل الرقيقة المتساهلة فإن كثيراً من القرون كانت - بدرجات متفاوتة - مصدر عار وبؤس لبني الإنسان».

ويعدد المؤلف الأسباب الداعية إلى ضرورة ممارسة التسامح مع الآخرين. وينعى على الإنسان أن عقله - وهو مصدر فخاره - هو أيضاً مصدر النزاع بين الناس، بما يصدره من آراء يخالف بعضها بعضاً، ويعتقده من أمور تصبح دواعي النزاع والجدل والتعاسة بين الناس. إن الخطأ من مزايا الإنسان. فلماذا لا يكون من الطبيعي جداً أن يحتمل بعضنا بعضاً، كم من مرة اعتقدت أنني رأيت الصواب، ولكنني فيما بعد أدركت أنه خطأ، وكم من عقيدة أدنتها، ثم أتيت بعد ذلك فاعتقته!

وفيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم وبين الرعية، ينقل المؤلف عن جان - جاك روسو في كتابه: «في العقد الاجتماعي» هذا النص:

- ومنحت بريطانيا حرية العقيدة للبروتستنت المنشقين في سنة ١٦٨٩.

- وفي ألمانيا كلها أعلنت الحرية الدينية الكاملة بمقتضى القانون الصادر في ٣ يوليو سنة ١٨٦٩.

- أما في فرنسا، فإن لويس السادس عشر أعلن في سنة ١٧٨٧ حرية العبادة للبروتستنت؛ ثم قامت الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ فأعلنت في مرسوم حقوق الإنسان كفالة كل الحريات، ومنها حرية العقيدة للجميع.

مراجع

- A. Makagrín: Histoire de la tolérance religieuse. Paris, 1905.

- L. Luzzatti: la libertà di Coscienza. Milano, 1909.

- A. Vermeersch: la tolérance. Louvain, 1912.

- W. K. Jordan: The Development of religious tolerance in England. 4 Vols, London, 1932 - 1940.

- M. Searle Bates: Religious liberty. London, 1945.

- J. Leclerc: Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme. 2 Vols, Paris, 1955.

- Tolérance: Its Foundahous and limits in theory and practie - by different autnors. Stockbon, California, 1963.

- F. Prand: les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle. Paris, 1881.

- L. Ubach: La Hollande et la liberté de penser au XVII^e et XVIII^e siecles, 1884.

- G. Bonet - Maury: Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes. Paris 1900.

- S.H. Cobb: The Rise of religious liberty in America, New-York, 1902.

- M. Freund: Die Jdee der toleranz in England der Grossen Revolution, 1927.

- J. Guirard: Histoire de l'inquisition au moyen âge. I, II, Paris 1935/ 1938.

غير الرقة، والقذوة الحسنة، والإقناع بالحسنى.

وقد كان لمؤلفات لوك، وبيير بيل، وفولتير، وروسو ومونتسكيو هذه آثارها القويّة في نشر دعوى التسامح الديني والمدني (السياسي) على السواء. ولهذا نجد أن المشرّعين من أصحاب القول بالقانون الطبيعي - مثل بوفندورف J. H. pufendorf وتومازيوس J. H. Thomasuis، وبومر Boehmer - يستخدمون فكرة التسامح في التخفيف من الطابع الاستبدادي لقانون الدولة فيما يتعلق بأمور الكنيسة. واللاهوتيون أخذوا يخففون من إفراطهم في تقرير العقائد الأساسية. ودعا أصحاب المذاهب التقوية Pietismus إلى التسامح المبني على الضمير والميلاد الجديد، ونذكر من رجالها اشبينر Spener واثسنسندورف Zinzendorf. وقال أرنولد Arnold أن الملحدين شهوّد على الإيمان. كذلك كثرت المناظرات والمجادلات حول التسامح في الأوساط الفكرية والدينية في النصف الثالث من القرن الثامن عشر.

ولم يكن في وسع السلطات السياسية أن تستمر في عنادها وعدم تسامحها مع الأديان الأخرى في الدولة، وقهر الناس على اعتناق ديانة الحاكم، تبعاً للقاعدة التي ظلت سائدة في أوروبا طوال العصر الوسيط فأوائل هذا العصر الحديث حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي القاعدة التي تقول: «الناس على دين ملوكهم» Cuius regis ejus religio: وتم ذلك على النحو التالي:

- ففي القرن السادس عشر مارست «المقاطعات المتحدة» (= هولندا) التسامح.

- وفي سنة ١٧٨١ منح الإمبراطور يوسف الثاني، إمبراطور النمسا، بعض الحريات للبروتستنت. لكن المساواة السياسية لم تمنح لهم إلا في القرن التالي، وذلك في ٨ أبريل سنة ١٨٦١.

- وأعلنت الولايات المتحدة الأمريكية في بيان استقلال سنة ١٧٧٦ ضمن حقوق الإنسان حرية العقيدة.

- أما في بروسيا فإن حرية العقيدة كانت مكفولة منذ سنة ١٦٠٩، وفي دوقية كليفس Clèves منذ سنة ١٦١٨؛ ثم جاء الإمبراطور فريدرش الكبير فعمم حرية العقيدة في بروسيا كلها في سنة ١٧٤٠.

التصوف الإسلامي

- ١ -

اسم التصوف

أول مشكلة تثار بالنسبة إلى التصوف الإسلامي، هي مشكلة اسمه، من أين اشتق، شأنه شأن علم «الكلام». وهي مشكلة قديمة نجدها تثار في أقدم ما لدينا من كتب في التصوف الإسلامي، مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج^(١)، ثم تناولها من بعده من كتبوا في التصوف، مثل «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم بن هوازن القشيري، التي كتبها مؤلفها في سنة ٤٣٧هـ.

فالسراج (المتوفى في شهر رجب سنة ٣٧٨هـ/ أكتوبر نوفمبر سنة ٩٨٨م) يعقد فصلاً بعنوان: «باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سُموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلى هذه اللبسة» يبدأ بالسؤال عن السبب في تسمية «الصوفية» بهذا الاسم، دون نسبتهم إلى حال ولا إلى علم معين. كما يُنسب الفقهاء إلى الفقه وأصحاب الحديث إلى الحديث، ويجب عن هذا قائلًا: «لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع. ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم مَعْدِنُ جميع العلوم. ومحلّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفًا ومستأنفًا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة. فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسمًا دون اسم. فلاجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم». وينتهي إلى القول بأنه يسميهم بهذا الاسم نسبةً «إلى ظاهر اللبسة. لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء». فراه إذن أن اسم الصوفية مأخوذ من كون اللباس الغالب عليهم هو لبس الصوف «لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء - عليهم السلام! - والصديقين وشعار المساكين المتتسكين».

ويزدُ السراج على من يقول إن اسم الصوفية

محدث، ولم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ولا من بعدهم. ولا يعرف الناس «إلا العباد والزهاد والسيّاحين والفقراء. وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله ﷺ: صوفي» - بأن السبب في ذلك أنهم نسبوا إلى الصحبة، صحبة رسول الله، وهي أشرف من النسبة إلى الصوف.

فإن قال قائل: إنه اسم مُخَدَث أحدثه البغداديون - ردّ السراج على هذا بقوله إن هذا محال «لأن في وقت الحسن البصري - رحمه الله - كان يُعرف هذا الاسم... وقد روي عنه أنه قال: «رايت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوائق فيكفيني ما معي». كما يروي عن سفيان الثوري أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء». بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إنه في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر أنه قبل الإسلام قد خَلَّتْ مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد. وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف. فإن صحّ ذلك يدلّ على أن قبل الإسلام كان هذا الاسم يعرف، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح» (ص ٢٢).

وخلاصة رأي السراج:

أ - أن اسم الصوفية مشتق من الصوف، بوصفه اللبسة الغالبة على هؤلاء؛

ب - وأنه اسم قديم، قد وجد حتى قبل الإسلام؛

ج - إنهم لم ينسبوا إلى حال معينة أو علم معين لأنهم يتخلقون بكل الأخلاق الفاضلة ويتسبون بكل الأحوال الشريفة، فلا محلّ تمييزهم بحال دون حال، ولا يخلقون خلقاً.

وإذا نظرنا في قوله إنه اسم قديم، واستبعدنا ما جاء في «أخبار مكة» على أساس أنه وصف لحال شخص، وليس رواية لقول حتى يكون الاسم معروفاً بهذا الوصف: الصوفي، فمن المهم قوله إن الحسن البصري استعمل هذا اللفظ: «صوفي»، والحسن البصري توفي سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)، ثم ما روي عن سفيان الثوري (المتوفى في شعبان سنة ١٦١هـ - مايو سنة ٧٧٨) من ذكره أبا هاشم الصوفي، لأنه إذا صحّ هذان القولان

(١) أبو نصر السراج: كتاب «اللمع» ص ٢٠ وما يتلوهما، نشرة نيكلسون، لندن ١٩١٦.

كما قيل في بعض الشعر، بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها.

٣ - ومنها أنهم ينسبون إلى «الصف» الأول من بين المؤمنين في الصلاة.

٤ - ومنها أنهم ينسبون إلى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.

٥ - ومنها أنهم ينسبون إلى «الصفوانة» وهي نوع من البقل.

٦ - ومنها أنهم ينسبون إلى «صوفة»^(٤) القفا وهي خصلة الشعر على القفا.

وكما لاحظ القشيري * بحق فإن هذه الآراء لا يشهد لها اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، وكلها بعيدة من جهة القياس اللغوي.

فلما جاء الباحثون من المستشرقين في العصر الحديث حاولوا أن يجدوا لهذا الاسم أصلاً غير عربي:

١ - فجاء أولاً يوسف^(٥) فون همر ١٨١٨ فأكد أن ثم علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العرارة الهنود - Gymnosophistes، وكان الكلمتين العربيتين «صوفي» و«صافي» ترجع إلى نفس المصدر، مثل الكلمتين اليونانيتين Sophos (= حكيم) و Saphes (= صافي)،

(٤) هكذا صوابها (لا كما كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى ج ٤ ص ٦٨١ عمود ب من النسخة الإنجليزية). يقولون: أخذ بصوفة قفا: إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته. ويقال: أخذ بصوف رقبته وبصافها، أي بجلدها، أو بشعره المتدلي في نقرة قفا.

(٥) Joseph von Hammer: Geschichte der Schönen Redekünste Persiens, p. 346, n.J. Vienna 1818.

* يقول القشيري: «التصوف... هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال: رجل صوفي، وللجماعة: صوفية. ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنه كالقلب. فأما قول من قال إنه من الصوف، وتصوف: إذ ليس الصوف، كما يقال: قمص إذا لميس القميص - فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف - ومن قال إنهم منسوبون إلى «صفة» مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تنجي على نحو: الصوفي - ومن قال إنه من الصفا فاشتقاق الصوفي من الصفا بعيد في مقتضى اللغة - وقول من قال إنه مشتق من: الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى: «الصف» (الرسالة القشيرية ص ١٢٦ طبع صحيح، القاهرة بدون تاريخ).

وأنها رويًا بحروفهما، لكان علينا أن نستنتج أن كلمة «صوفي» كانت معروفة وشائعة للدلالة على الزهاد السالكين في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) أو قبله بقليل، وكان يسمى بها بعض الناس في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.

وعبد الرحمن الجامي^(١) (المتوفى سنة ٨٩٨هـ) يرى أن أول من حمل اسم «صوفي» هو أبو هاشم الكوفي هذا، الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي). والقشيري^(٢) (المتوفى سنة ٤٦٦هـ) يرى أن هذا الاسم انتشر قبل سنة مائتين للهجرة (= سنة ٨١٥ ميلادية).

لكن هذه كلها أقوالاً لمتأخرين عن القرن الثاني، وليست لدينا روايات كتابية وثيقة من القرنين الأول والثاني ورد فيها اسم «الصوفي». ولعل أقدم ما وصلنا من مؤلفات ذكرت اسم الصوفي والصوفية هو كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ^(٣) (المتوفى سنة ٢٥٠ أو سنة ٢٥٥هـ) إذ يذكر «الصوفية من التناك» ويورد أسماء من عرف بالفصاحة منهم.

ورأى السراج هذا في اشتقاق أو في سبب التسمية بالصوفي والصوفية هو أرجح الآراء، وإن طعن فيه القشيري على أساس أن الصوفية لم يختصوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة. أما الآراء الأخرى الواردة في المصادر العربية فبعيدة الاحتمال، ونذكر أهمها هنا على سبيل الاستقصاء فحسب:

١ - منها أنهم سمو بذلك نسبة إلى أهل «الصفة» وهي «المقعد»، وكان لقباً أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ممن لم تكن لهم بيوت يأوون إليها فكانوا يأوون إلى مقعد مغطى خارج المسجد الذي أمر الرسول ببنائه في المدينة.

٢ - ومنها أن اسم الصوفية مشتق من «الصفاء»، وأن الصوفي هو الذي:

صافي فُصوفي، لهذا سُمي الصوفي

(١) عبد الرحمن الجامي: «نفحات الأنس» ص ٣٤، نشره W.N. Lees في كلكتة سنة ١٨٥٩.

(٢) «الرسالة القشيرية»، ص ٢٩ القاهرة سنة ١٣١٨هـ.

(٣) الجاحظ: «البيان والتبيين» ج ١ ص ١٣٨، القاهرة سنة ١٣١٣هـ.

ويرأي نيلدكه - وهو رأي معظم المؤلفين المسلمين كما رأينا - أخذ نيكلسون في مقالته في «دائرة معارف الدين والأخلاق»^(٢)، ولوي ماسينيون في مقالته عن «التصوف» في دائرة المعارف الإسلامية^(٣). ويُضيف نيكلسون أنه في الفارسية يقال يشمينه بوش» على المتصوف، ومعناها «لايس الصوف». والزهاد المسلمون القدماء الذين كانوا يلبسون الصوف قد استمدوا هذه العادة من الرهبان النصارى. ويورد شاهداً على ذلك أنه حين ورد حماد بن سلمة (المتوفى سنة - ٧٨٤م) إلى البصرة قال لفرقد السنجي (أو السبخي) الذي تبذى أمامه في ثوب من الصوف: دع عنك هذه (الشارة) النصرانية^(٤). وهذه الثياب التي من الصوف كان يطلق عليها اسم «زِي الرهبان». ونسب إلى النبي ﷺ حديث مفاده أن عيسى المسيح كان يلبس الصوف.

ويحدد ماسينيون أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي» بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) مع جابر بن حيان الذي كان يسمى الصوفي وكان له مذهب صوفي خاص (راجع كشيش النسائي المتوفى سنة ٢٥٣هـ / ٨٦٧م: «الاستقامة»، تحت اللفظ)، ومع أبي هاشم الكوفي، الصوفي الشهير. وأما الجمع: «صوفية» الذي يظهر في سنة ١٩٩هـ بمناسبة فتنة صغيرة قامت في الإسكندرية (راجع الكندي: «قصة مصر»، نشرة Guest ص ١٦٢، ٤٤٠) فيدل في ذلك التاريخ - تبعاً للمحاسبى («المكاسب»، مخطوط باريس، ص ٨٧) والجاحظ («البيان والتبيين» ج ١ ص ١٩٤) على فرقة صغيرة شبه شيعية من الصوفية الذين أصلهم من الكوفة، كان آخر رؤسائها هو عبدك الصوفي، المتوفى في بغداد حوالي سنة ٢١٠هـ (٨٢٥م). واقتصر اسم «الصوفي» آنذاك على من في الكوفة. ولكن بعد مرور ٥٠ سنة كان يطلق على كل صوفية العراق (في مقابل «ملاطية» خراسان). وبعد ذلك بقرنين أطلق اسم «الصوفية» على كل الصوفية المسلمين. ويشير إلى ما أشار إليه نيكلسون من قبل من أن عادة لبس الصوف كانت مسيحية المصدر، وإن ثم عدة أحاديث

واضح، متميز، ظاهر).

لكن رفض هذا الرأي ف. ا. ج. تولك^(١) في سنة ١٨٢١.

غير أن أدلبرت مركس جاء فأيد رأي يوسف فون همر وهو إرجاع كلمة صوفية إلى الكلمة اليونانية

لكن البحث الحاسم في هذه المسألة هو ذلك الذي قام به تيودور نيلدكه، المستشرق الألماني العظيم، في مقال له نشر في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZDMG في سنة ١٨٩١ (المجلد رقم ٤٨ ص ٤٥ وما يتلوها). بين نيلدكه أن كلمة اليونانية غير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلاً عن الآرامية. ومن ناحية أخرى نجد في الآرامية وفي العربية الكلمات (سوفسطاني) وفيلسوفس -

والحروف اليوناني O قد عزب إلى س، كما هي الحال في معظم أو في كل الأحوال التي عربت فيها كلمات يونانية تحتوي على حرف س اليوناني، ولا تعثر عليها معربة إلى حرف ص. فلو كانت كلمة «صوفي» مشتقة من كلمة يونانية. لكانت الصاد التي في أولها شاذة تماماً. ومن ناحية أخرى ليس ثم دليل حقيقي على أن كلمة «صوفي» مشتقة من (سوفس) اليونانية، بينما اشتقاقها من كلمة «صوف» العربية تقره اللغة العربية والمصادر العربية.

ثم أورد نيلدكه Th. Nöldeke بعد ذلك عدة نصوص من القرنين الأول والثاني للهجرة تدل على أن لبس الصوف الخشن كان شائعاً عند عامة الناس وخصوصاً عند أولئك الذين سلكوا سبيل الزهد. وعبارة «لبس الصوف» ترد مراراً في النصوص القديمة (القرنين الأول والثاني للهجرة) بمعنى أن الشخص زهد في الدنيا وصار زاهداً. وينتهي إلى تأييد ما ذهب إليه السراج وكثير من المؤلفين المسلمين من أن «الصوفي» نسبة إلى الصوف.

(١)

Reynold A. Nicholson, s.v. Sufis, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XII, p. 10 New-York, 1928.

Louis Massignon, s.v. Tasawwuf, in The Encyclopaedia of Islam, vol. IV, p. 681. Leyden, 1934.

(٤) العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٣ ص ٣٤٨، القاهرة سنة ١٢٩٣هـ.

F.A.G. Tholuck: Soufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, Berlin, 1821, pp. 30 sqq.

المعمدان^(٤)؛ وصار هذا الزنار جزءاً أساسياً من لباس الرهبان؛ وكان من الجلد عادة ويسمى في اليونانية ، وفي اللاتينية *balteus, zoma, cinctura* ، و *cingulum* ، الخ. كذلك اتخذ الرهبان النصاري غطاءً للرأس سُمي *cucullio, cucullus* وكان في الأصل الغطاء العادي للرأس عند الفلاحين في الغرب والشرق، وكان أحياناً منفصلاً وأخرى متصلاً بساتر الذنار؛ ثم استعملوا غطاءً للأكتاف سُمي *scapulare* (من *scapula* = كتف)، وإن كان القديس بندكتوس هو أول من استعمله.

ومن هذا نرى أنه لا محل أبداً للربط بين ثياب الرهبان النصارى وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم. ولكن هذا شيء، وأمر آخر أن يكون اشتقاق اسم «الصوفية» من لبس الصوف، فهذا لا يزال أرجح الآراء. ومن الصوفي يشتق الفعل: «تصوف» - بمعنى: سَلَكَ مَسَلَك الصوفي.

ومن أسماء الصوفية أيضاً: الفقراء. ويقول السراج إن «أهل الشام يسمون الصوفية: فقراء، ويقولون: قد سَمَّاهم الله تعالى فقراء، فقال: «للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم» الآية (سورة الحشر: ٨) وقوله تعالى: «للفقراء الذين أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» الآية (سورة البقرة: ٢٧٣)^(٥).

ولكن الأصح عدم اعتباره مرادفاً للصوفية، وإنما الفقر مقام من مقامات الصوفية.

كذلك الحال في تسميتهم بالعارفين: فالعارفان مرتبة من مراتب الطريق فحسب، ولا يصل إليها من الصوفية إلا من بلغ درجة عالية في سَلَم الطريق.

وقد يفرقون بين الصوفي والمتصوف، كما يفرقون بين الفيلسوف والمتفلسف. وتظهر هذه التفرقة بوضوح في كلمة جميلة للحلاج، قال: «مَنْ أَسَّارَ إِلَيْهِ فَهُوَ مَتَصَوِّفٌ، وَمَنْ أَسَّارَ عَنْهُ فَهُوَ صُوفِيٌّ»^(٦). فالأول لا يزال

رواها الجويباري - وربما كان هو الذي اخترعها - تشير إلى أن النبي ﷺ كان يرى أن الصوف هو اللباس اللائق بالرجل المتدين.

ونود أن نعترض هنا على هذا الربط المغتصب في نظرنا - بين لبس الصوف وبين التأثير بالرهبان النصارى. إذ يجب أن يلاحظ أولاً، كما قال القشيري («الرسالة» ص ١٢٦) أن الصوفية المسلمين «لم يختصوا بلبس الصوف» بل كان الأغلب عليهم لبس المرقعات، وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان، كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصاً جلود الأغنام والماعز. ويحكي السراج^(١) أن يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى سنة ٢٥٨ هـ) «كان يلبس الصوف والخُلقان في ابتداء أمره، ثم كان في آخر عمره يلبس الخَزَّ واللَّيْن»، وأن أبا حفص النيسابوري (المتوفى سنة ٢٦٥ تقريباً) «كان يلبس قميصاً خَزّاً وثياباً فاخرة». ومعنى هذا أن الصوفية المسلمين الأوائل، الذي يزعم لهم نيكلسون وماسينيون التأثير بلباس الرهبان النصارى، لم يختصوا بلباس الصوف، ولا بنوع من القماش دون نوع. ويقرر السراج هذا بصراحة فيقول: «آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت: إذا وجدوا الصوف أو اللَّيْد أو المرقعة لبسوا؛ وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا. والفقير الصادق أيش ما لبس يحسن عليه، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلف ولا يختار؛ وإذا كان عليه»^(٢) فضل يؤاسي من ليس معه، ويؤثر على نفسه إخوانه بإسقاط رؤية الإيثار. ويكون الخُلقان أحب إليه من الجديد. ويتبرج بالثياب الكثيرة الجيدة، ويَضَنُّ بالخُرَيْقات الخُلُق القليلة، ويتكلف للنظافة والطهارة».

ويلاحظ ثانياً أن الرهبان النصارى لم يقتصرُوا على لبس الصوف. بل كان الكثير منهم يلبسون ثياباً مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمال^(٣). وكان الواحد منهم يشد إلى وسطه زُنَّاراً، ذكرى لما كان يلبسه يحيى

(١) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي: «اللمع» ص ١٨٨، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٢) ثوب زائد.

(٣) راجع Cassian: De Institutionibus Coenobiorum I, 8 Patrologia latina, XLIX, 74.

(٤) «إنجيل متى» اصحاح ٣ عبارة ٤.

(٥) أبو نصر السراج: «اللمع» ص ٢٦، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٦) المناوي: «الكواكب الذهبية»، أورده ماسينيون في النصوص الحلاجية التي ألحقها بكتابه «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» ص ٤٤٠. باريس، سنة ١٩٥٤.

(سورة طه، آية: ٤١) قطعه عن كل غير». ثم قال: «لن تراني»؛

١١ - وقال الشبلي أيضاً: «الصوفية أطفال، في جَنَرِ الحق».

١٢ - وقال أيضاً: «التصوف بَرَقَة مُخْرِقَة».

١٣ - وقال أيضاً: «هو العصمة عن رؤية الكون».

١٤ - «وقال الجريدي: التصوف مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب».

١٥ - «سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قومُ آثروا الله - عزَّ وجلَّ - على كل شيء فأثروهم الله - عزَّ وجلَّ - على كل شيء».

١٦ - «وسئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: «أن يكون العبد في كل وقت بما هو أَوْلَى به في الوقت».

١٧ - «وسئل سحنون عن التصوف فقال: «أن لا تملك^(٣) شيئاً ولا يملكك شيء^(٤)».

١٨ - «وسئل رُويم عن التصوف فقال: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد^(٥)».

١٩ - «قال أبو يعقوب المزابلي: التصوف حالٌ تضمحل فيها معالم الإنسانية^(٦)».

٢٠ - «وقال رُويم بن أحمد البغدادي: التصوف مبنِي على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبلذ والإيثار، وترك التعرض والاختيار^(٧)».

٢١ - «وقال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق، والياس مما في أيدي الخلاق^(٨)».

٢٢ - وقال عبد الواحد بن زيد: الصوفية هم «القائمون بقولهم على همومهم، والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيدهم مِنْ شَرِّ نفوسهم^(٩)».

٢٣ - «وسئل ذو النون المصري عن الصوفي فقال:

يفرق بين الرب والعبد، والثاني قد اتحد بالذات الإلهية حتى صار يتكلم عنها وباسمها.

- ٢ -

حدّ التصوف

فإذا انتقلنا الآن من مشكلة اسم التصوف، إلى مشكلة جدّه، وجدنا أنفسنا بإزاء حشد هائل من التعريفات جمع منها نيكلسون^(١) ٧٨ تعريفاً. لكن الأغلب على هذه التعريفات هو الجانب الأدبي والبلاغي، دون التحديد العلمي الدقيق. ونجتزئ هنا بشواهد^(٢) مِنْهَا للدلالة على هذا:

١ - «سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة»؛

٢ - «وقال الجنيد: التصوف عنوة لا صلح فيها».

٣ - وقال أيضاً: «هم أهل بيت واحد، لا يدخل فيهم غيرهم».

٤ - وقال أيضاً: «التصوف ذكرٌ مع اجتماع، ووَجْد مع استماع، وعملٌ مع اتباع».

٥ - وقال أيضاً: «الصوفي كالأرض: يُطرح عليها كلُّ قببح، ولا يخرج منها إلّا كل ملبح»؛

٦ - وقال أيضاً: «إنه كالأرض: يطوؤها البرّ والفاجر، وكالسحاب يُظلل كل شيء، وكالقطر يَسْقِي كل شيء».

٧ - «وقال سهل بن عبد الله: الصوفي مَنْ يرى دمه هدراً، ويملكه مباحاً».

٨ - «وقال الثوري: نعت الصوفي: السكون عند العَدَم، والإيثار عند الوجود».

٩ - وقال الشبلي: التصوف الجلوسُ مع الله بلا همّ».

١٠ - وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق. متصل بالحق، لقوله تعالى: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي»

(١) في مقال له في «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» JRAS سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٣ - ٣٤٨.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص ١٢٧ وفارن أيضاً «اللمع» للسراج ص ٢٥.

(٣) في المطبوع. أن تملك.

(٤) «الرسالة القشيرية» ص ١٢٧.

(٥) «الرسالة القشيرية» ص ١٢٨.

(٦) السراج: «اللمع» ص ٢٥.

(٧) السراج: «اللمع» ص ٢٦ - ٢٧.

هو الذي لا يُتعبه طَلَب، ولا يُزْججه سَلَب»^(١).

٢٤ - وسئل ذو النون عن الصوفية فقال: «هم قوم أثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء»^(٢).

٢٥ - ويلخص السراج تعريفات الصوفية بأن الصوفية: «هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لأن كل واحد قد قني بما وجد»^(٣).

وهذه التعريفات ترجع إلى صوفية من القرنين الثالث والرابع الهجريين، وتسمم بالطابع العملي السلوكي، ولا تشير إلى الجانب المتعلق بالمعرفة، كما أنها لم تعرف بعد علاقة الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود فيما بين الله والصوفي. وكما لاحظ ماسينيون بحق فإنها «غرائب عقائدية وأدبية لا شأن لها بتاريخ معاني هذا اللفظ»^(٤).

أ - حقيقة التصوف:

والحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين:
١ - التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب؛

٢ - إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله.

أما الأساس الأول، وهو التجربة الصوفية، فيقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يتم بها هذا الإتصال، وفيها تتأخذ الذات والموضوع، وتقوم فيها البوادة واللوامح واللوامح مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها مُعاشة، لا مُتأملة. ويغمر صاحبها شعور عارم يقوى تضطرم فيه تغمره كفيض من النور الباهر، أو يغمور فيها كالألوان المعيقة. ويبدو له أيضاً أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، وهو لهذا يسميها واردات، ونفحات علوية، وفي مرتبة أدنى تدعى

خواطر. ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة بأثراء في كيانه الروحي، وتحرر في أفكاره وخواطره، وانطلاق لطافات حبسية عميقة الغور في نفسه. ويصحب هذه الأحوال أحياناً ظواهر نفسية غير عادية مثل الشعور بأن ثمة هوائف وأصواتاً يسمعها، أو تخيل رؤى خارقة، أو الإحساس بجذبات ومواجيد؛ وقد تفرط أحياناً فتصبح أحوالاً غير سوية تماماً كأنها نوبات هستيرية أو صرعات. وقد يستعان على استدعاء هذه الأحوال بوسائل صناعية، مثل الموسيقى (السماع على حد تعبير الصوفية) والرقص أو تحريك البدن بطريقة منتظمة وبإيقاع متفاوت الشدة. ولهذا كان للأحوال والمقامات - بالمعنى الاصطلاحي - دور أساسي جداً في كل تصوف.

ويدخل في هذه التجربة الباطنة عنصر سلبي هو محاولة الكشف عن دقائق الراء والشهوة الخفية والشرك الخفي ووساوس الشيطان والنفس الأمارة بالسوء، والخواطر المذمومة.

أما الأساس الثاني فضروري جداً في مفهوم التصوف، وإلا كان مجرد أخلاق دينية. ويقوم في توكيد المطلق، أو الوجود الحق، أو الوجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنة كل الموجودات، وفي إمكان الاتصال به اتصالاً متفاوتاً في المراتب حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، بحيث لا يبقى ثم إلا هو. ومن هنا كان طريق التصوف سلماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وكان سَفْراً يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد.

ب - مدى انطباقها على التصوف الإسلامي:

فإذا بحثنا الآن في مدى انطباق حقيقة التصوف هذه كما بيناها، على التصوف الإسلامي وجدناه في مجموعهم يقوم على هذين الأساسين، وحتى منذ بدايته في القرن الثاني للهجرة.

ذلك أن التصوف الإسلامي منذ رابعة العدوية في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة قد قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله، وعلى أساس محاولة اتحاد بالمطلق أو على الأقل إيجاد صلة خلة به وعشق له تسمح، إذا ما تعالت، بالاتحاد مع الذات. والتطور في هذا السبيل واضح مستقيم صاعداً من فكرة

(١) السراج: «اللمع» ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) لوي ماسينيون: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» ص ١٥٦، باريس سنة ١٩٥٤.

ويرتبط بهذا أيضاً معنى المشاهدة، فيقولون «فلان يشاهد العلم، وفلان يشهد الوجد، وفلان يشاهد الحال. ويريدون بلفظ «الشاهد»: ما يكون حاضر قلب الإنسان. وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتى كأنه يراه ويبصره وإن كان غائباً عنه. فكل ما يستولي على قلب صاحبه ذكّره: فو يشاهده»^(٢) وربما كانت أقرب الكلمات الأوروبية إليها كلمة Erlebnis الألمانية.

«والمعرفة» التي يصل إليها الصوفي هي إذن معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين. إنها معرفة فوق عقلية، لا يجوزها إلا من سلك سبيل التصوف، وألهم المعرفة المباشرة؛ ومن هنا أيضاً تسمى المعرفة «كشفاً». ولهذا يرى الصوفية أن هذه المعرفة هي «علم الصديقين، وإن من كان له منه نصيب فهو من المقرّبين، وينال درجة أصحاب اليمين»^(٣). وهي من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكّيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قِبَل الواحد الحق. وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سُمّي «عارفاً».

وقد خصّ ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات»^(٤) العارف بعدة إشارات وتنبيهات تعد في الذروة من حيث الإيجاز والثراء في المعنى.

والمعرفة بهذا المعنى تناظر ما يعرف بالغنوص في العصر المسيحي الهلّيني: فهذه الكلمة تدل في كتابات من عرفوا «بالغنوصيين» على رؤية الحق مباشرة، لا عن طريق البحث والبرهان. والغنوص يقوم على أساس أن الإنسان لا يستطيع بقواه العادية الوصول إلى المعرفة العليا، ولهذا يحتاج إلى مصدر عالٍ لإيصالها إليه. ولا يستطيع المرء تحصيل الاستعداد للاتصال بهذا المصدر إلا إذا تطهر قلبه. يقول فالنتينوس، وهو من أكبر الغنوصيين: «من له قلب مطهر، يشعّ بالنور، هو الذي يظفر برؤية الله».

٢ - كذلك يتميزون فيما يتعلق بالقول بوحدة

العشق الإلهي عند رابعة العدوية في النصف الثاني من القرن الثاني حتى قوله الحلاج المشهورة «أنا الحق» في نهاية القرن الثالث. وتحليل أحوال النفس كان منذ البداية مطلباً أساسياً لهذا التصوف: نجده عند رابعة وعند المحاسبي والكرخي والبسطامي والجنيد والحلاج، ويزداد عمقاً وتدقيقاً لدى المكيّ والهروري والغزالي وابن عربي وابن سبعين، حتى أصبح الشطر الأكبر في كتب التصوف مخصصاً لتحليل أحوال النفس في ملاسبتها مع أمور الحياة.

ج - خصائص الطريق الصوفي:

وهنا قد يقال: إن تحليل أحوال النفس أمر يقوم به الفلاسفة أيضاً، والقول بوحدة الوجود موجود في الأفلاطونية المحدثة ومن تأثر بها من مذاهب فلسفية. فكيف نميز الصوفية عن هؤلاء، والتصوف عن الإلهيات؟ والجواب عن ذلك أن الصوفية يتميزون من الفلاسفة الإلهيين فيما يلي:

١ - أداة المعرفة عندهم هي ملكة خاصة، تسمى الوجدان أو الذوق intuition أو العيان، بينما عند الإلهيين هي العقل والبرهان العقلي.

وفي هذا المجال يُفرّقون بين علم الظاهر، وعلم الباطن. ويقصدون بعلم الظاهر أساساً علم الشريعة لأنه يتعلق بالأعمال الظاهرة، كأعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والأحكام الشرعية. أمّا علم الباطن فيتعلّق بالأعمال الباطنة، كأعمال القلوب وهي المقامات، والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين، والصدق والإخلاص، والمعرفة، والتوكل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والإنابة، والخشية، والتقوى، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف والرجاء، والصبر والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقُرب والشوق، والوجد والوجل، والحُزن والندم، والحياء والخجل، والتعظيم والإجلال والهيبة^(٥). وواضح أن علم النفس عند الفلاسفة والنفسانيين لا يعني بهذه المعاني، فهي إذن من معيّنات علم الباطن عند الصوفية. إن علم النفس الصوفي دراسة لأحوال النفس في علاقتها بالله.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص ٤٤.

(٣) أبو طالب المكي. «قوت القلوب» ج ١ ص ١٧٣، القاهرة سنة ١٣١٠هـ بالمطبعة الميمنية بمصر.

(٤) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، ج ٣ في علم ما بعد الطبيعة المنط التاسع، ص ٣٧٥، ٣٩٥ طهران سنة ١٣٧٩هـ، مطبعة الحيدري.

(٥) أبو نصر السراج: «اللمع» ص ٢٣ - ٢٤.

تسرد، أو وصفات صيدلية، بل هو علاجٌ بَدَأَ الطبيبُ المعالجَ فجزَّبه على نفسه، ابتغاء أن يفيد به الآخرين. والتصوف كما يقول (أبو الحسين) النوري ليس نصوصاً وعلوماً نظرية، بل أخلاق. أي أنه قاعدة للحياة. وكما يقول الجُنَيْد: «ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»^(٢).

ومن هنا أتت الأهمية الاجتماعية للتصوف الإسلامي: إنها جاءت من قيمته الطبية النفسية المفترضة. فهل استطاع شيوخه، حسبما زعموا، أن يَسْتَقُوا من حياتهم الباطنة الوسائل لعلاج آلام القلوب، وتضميد جراح الجماعة وقد مرَّقتها رذائل أعضائها غير الصالحين؟ الوسيلة الوحيدة الميسورة لنا للفُحْص عن الحقيقة التي استهدفتها تجارب الصوفية المسلمين هي النظر في نتائجها الاجتماعية: أعني قيمتها، وأثر طريقتهم في الحياة بالنسبة إلى علاج الهيمنة الاجتماعية - دون أن ندع استطلاعنا يستغرق في السِّبَاحات المفاجئة الغربية التي تنطلق من هذه العقول، في حالات الوجد المجرد، التي يفخر البعض بِإِثْنِ حديثهم فيها بأن ينسوا في الله أنهم ليسوا بحاجة إلى رحمة الناس.

وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المحزون الذي فيه يصبح المجدوب^(٣).

بل هي في الشوق الخارق إلى التوضيح في سبيل إخوانه، في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج حين قال^(٤):

فالصوفي يخدم نفسه، كما يخدم الآخرين؛ يكتشف عيوب نفسه، ليعالجها في نفسه وفي الغير؛ ويرتفع بمستوى حياة الروحية، ليجعل منها نموذجاً يحتذيه، ليس فقط أصحابه في الطريقة، بل وسائر الأمة. ويستهلك نفسه في الحب الإلهي ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة. ويُشْهَد، ابتغاء أن يكون شاهداً على الحق. وما أروع ما قال الحلاج وهو مصلوب على الجذع، لما سئل: «ما حد التصوف»

الوجود، بأنهم يهدفون أساساً ومنذ البداية إلى الوصول إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل في الكل؛ وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية.

وبعبارة أوضح نقول إن المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الإلهية أو بالواحد؛ أما عند الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود فإن المهم هو معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد في صدورات متوالية يتدفق بعضها من بعض في مراتب، فوحدته الوجود عند الفيلسوف الإلهي نظرية في الكون، وعند الصوفي أساسٌ يستند إليه في تجربة الاتحاد. الأول يسعى لإدراك الوحدة، والثاني يفترضها مقدماً ويسلك الطريق لتحقيقها بنفسه في تجربته الذاتية. الأول يضع النظرية، والثاني يعيشها في تجربة حيّة. ذلك أن التصوف يقوم أساساً على السلوك، والممارسة، والتجربة الحيّة. بينما الإلهيات لا شأن لها بالعمل والممارسة، بل هي علم نظري خالص. وصاحب الإلهيات هو الذي يُثَبِّت نظرية وحدة الوجود؛ وليس للصوفي، بما هو صوفي، أن يُثَبِّتها؛ بل عليه أن يتلقاها مُسَلِّمة من صاحب العلم الإلهي، ثم أن يعاينها تجربة حيّة.

د - الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي:

وهذا الجانب العملي يقودنا إلى الحديث عن الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي، وهو دورٌ قد أبرزه ماسينيون في مقدمة كتابه: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»^(١) فقال إن منهج الاستبطان الذي يقوم عليه، وبه أحيا الإسلام وعلومه على حد تعبير الغزالي، يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين. ذلك لأن الصوفية، كما يقول المحاسبي في كتاب «المحبة» قد رنوا بأبصارهم، بفضل ضياء الحكمة الإلهية، إلى المناطق التي تنمو فيها الأدوية. وقد علمهم الله كيف يفعل الدواء، فبدأوا بشفاء قلوبهم، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين يتألمون. «فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء

(٢) «الرسالة الغشيرة» ص ٢٠، القاهرة، سنة ١٩٥٩، مطبعة الحلبي.

(٣) أورده ابن عجيبة في الفتوحات ١٦ ص ٤٦.

(٤) أورده ماسينيون في «عذاب الحلاج» ص ٣٠٣، ٧٦٨.

(١) L. Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 16 sqq. Paris, 1954.

ومرد هذا خصوصاً إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى والصلاح، إلى جانب ما تقوم به هذه الطرق من خدمات اجتماعية وألوان من البر والإحسان والمواساة والمواخاة. «إن النموذج المقتنع الذي تَبَدَّى عنه الصوفية المسلمون وشيوخ الجشنة والشطارية والنقشبندية، وقد تعلموا اللغة الشعبية واختلطوا بحياة عامة الناس، نقول: إن هذا النموذج هو الذي جعل العديد من الهنودوكيين والملاويين (سكان الملايو) يعتنقون الإسلام، وليس التعصب المستبد للغزاة (المسلمين) الذين كانوا يتكلمون لغة أخرى أجنبية»^(٣).

* * *

ويتصل بهذا أيضاً دور الصوفية في الجهاد بالمرباطة في الثغور الإسلامية لحمايتها ضد المعتدين على حدود دار الإسلام. والتصوف الإسلامي نشأ وتطور واستمر إلى عهد قريب مجاهداً مرباطاً. والرباطات، وهي قلاع حربية حصينة، كانت في أصلها وتطورها خانقاهات للصوفية المرباطين فيها للجهاد ضد أعداء المسلمين. فعبادان كانت في الأصل أول رباط تجمع فيه «متطوعة» البصرة للدفاع عن هذا الثغر الإسلامي. وفيه رباط عدد كبير من كبار مشايخ الصوفية، مثل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٨هـ؛ راجع «تاريخ بلخ»^(٤))، مخطوط باريس برقم ١١٥ في المخطوطات الفارسية القديمة، ورقة ١٥٢)، وحماد بن سلمة (المتوفى سنة ١٦٧، راجع «الاعتدال» للذهبي ج ١ ص ٢٧٨)، وبشر الحافي (راجع: الغزالي: «كيمياء السعادة»، ترجمة رتر ص ١٧١).

ورباط المنستير في تونس (القرن الثاني الهجري) ورباط الفتح (عاصمة دولة المغرب حالياً) ومئات غيرها كانت حصوناً حربية وخانقاهات صوفية في وقت واحد معاً. كذلك الزوايا في المغرب اتخذت نفس معنى الرباط. وكثير من الرباطات مرتبط بشيوخ صوفية كبار. كرباط العباد بالقرب من تلمسان في الجزائر كان حول

فقال: ما ترون!«^(١) أي الاستشهاد في سبيل الحق.

ومن هنا رأينا العلاج في يوم الوقوف بعرفات، حين يتوجه كل حاج بالدعاء إلى الله ليغفر ذنوب أهله وأقاربه - يدعو هو للأمة الإسلامية جمعاء. كذلك نرى أن ابن سبعين يلقي السلام على المؤمنين والكافرين على السواء.

هـ - دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية:

وللصوفية وبخاصة للطرق الصوفية المنتظمة، دور هائل في نشر الدعوة الإسلامية في خارج دار الإسلام.

ونأخذ مثلاً على ذلك ما حدث في الهند. فكما قال ماسينيون بحق^(٢): «إن الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب، بل انتشر بفضل الصوفية، والطرق الكبرى، وهي: الجشنة، والكُزُروية، والشطارية والنقشبندية» ذلك لأن «التوفيق الاجتماعي بين الظافرين والمقهورين لا يتم إلا بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطالبون، ويُقرضون ولا يأملون في شيء». وقد كان للتصوف الإسلامي في الهند الفضل في المصالحة بين الطوائف، كما يتجلى ذلك في تصوف باباكور (المتوفى سنة ٩٧٩هـ / ١٥٧١م) في مدينة جوالبور، وما قام به كبير (المتوفى سنة ٩٢٤هـ / ١٥١٨م) الذي تأثر به السيكة (الشيخ) فمزجوا بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج مؤسس مذهبهم، نانك (المتوفى سنة ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م) في كتابه الذي يقدسه السيكة: «ادي جرنته» Adi Granth - قصائد صوفي مسلم هو فريد شكر گنجي.

وانتشار الإسلام في إفريقية السوداء جنوبي الصحراء: السنغال، ومالي، والنيجر وغينيا وغانا ونيجيريا وتشاد - إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية، خصوصاً التجانية والسنوسية والشاذلية. فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الإفريقية وقلبها.

(١) ابن الجوزي «مرآة الزمان» أورد ماسينيون في «بعث» ... ص ٤٣٩، باريس سنة ١٩٥٤.

(٢) ماسينيون: «بعث في نشأة» ... ص ٨٦ - ٨٧، باريس، سنة ١٩٥٤.

(٣) ماسينيون: «بعث في نشأة» ... ص ١٥، باريس، سنة ١٩٥٤.
(٤) «تاريخ بلخ» = «فضائل بلخ» ص ٨٩، نشرة عبد الحي حبيبي، طهران سنة ١٣٥٠ هـ. ش.

ج - قال أبو يزيد: «إلهي! إن كان في سابق علمك أن تعذب أحداً من خلقك بالنار، فَعَظُمَ خلقي فيه (أي في النار) حتى لا يَسَعَ معي غيري».

د - «ما النار؟! لاستندن إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً، أو لأبليتها! - ما الجنة؟ لعبة صبيان!»^(٥).

هـ - «لو شفعني الله في الأولين والآخرين، لم يكن ذلك عندي بكثير: غاية الأمر أنه شفعني في لقمة طين».

ومحي الدين ابن عربي عبّر عن هذه النزعة الكلية في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة:
فَمَزَعْنِي لَغْزَلَانِ، وديراً لرهبان
وبيتاً لأوثان، وكعبة طائف
وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب، أتى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني^(٦)
وكثيراً ما ردّد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده، ونذكر منها:^(٧)

تدابيري مسلمانان كه مَنْ خود را نَمیدانم
نه تَرْسانه يَهُودِيَم من نه كَبُرَم نه مسلمائِم
نه شَرَقِيَم نه غَرَبِيَم نه علَوِيَم نه سُغَلِيَم
نه ز اَركان طَبِيعِيَم نه از اَفلاك كَرْدائِم
نه از هِنْدَم نه از چِيَنِم نه از بِلغار وسَقْسِيَم
نه از مُلك عَراقِيَم نه از خاك خُراسائِم
نِشائِم بي نشان باشِد مَكَائِم لاسكان باشِد
نه تَن باشِد نه جان باشِد، كه مَنْ خودجان جانانم
دوئي راجون برون كَزْدَم، دو عالم را يكي دِيَم
يكي بِنَم، يكي جَوِيَم، يكي دائِم، يكي خَوائِم
وترجمته:

«أيها المسلمون! ليت شعري ما التدبير؟ أنا لا أدري من أنا:

قبر سيدي أبي مَدِين، ورباط تافرطست على حدود وادي سبو في المغرب يحتوي على مسجد وقبر لأميرين من بني مَرِين، ورباط تسكيدلت في جنوب غربي وهران يضم قبر أحد الأولياء من بني ازناسن^(١). وفي المشرق أنشأ نور الدين زنكي في سنة ١١٤٨/٥٤٣ الخانقاه القديم في حلب.

ومحي الدين بن عربي لعب دوراً هاماً في حث سلاجقة الروم على محاربة الصليبيين^(٢).

و - النزعة الإنسانية العالمية في التصوف الإسلامي:

ويمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية مفتوحة على سائر الأديان والأجناس. وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً مفتوحاً على كل الأجناس لا فرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغة أو مكاناً أو زماناً، فإن الصوفيّة المسلمين قد وسّعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام، فامتدوا بها إلى الأديان الأخرى:

فأبو يزيد البسطامي يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس منه أن ييسر رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس كافة، لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بأي دين دانوا. ويودّ لو تحمّل عن الخطاة جميعاً العقاب، فأتسع وجوده ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره.

أ - ومن كلماته المشهورة في هذه المعاني: «أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون، ومزّ بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»^(٣).

ب - «جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال: ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كَفْ! عظامُ جرت عليهم القضايا. اغفُ عنهم!»^(٤).

(١) راجع G. Marçais: «Note sur les ribats en Berbérie» in Mélanges René Basset, Paris, 1925, vol. II, 395-430.

(٢) راجع ترجمتنا لكتاب أسين يلايوس: «ابن عربي، حياته ومذهبه» القاهرة، سنة ١٩٦٥.

(٣) السراج: «الملح» ص ٣٩١، نشرة نيكلسون، سنة ١٩١٤.

(٤) ماسينيون: «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفيّة المسلمين» ص ٣٠ - ٣١. باريس سنة ١٩٢٩.

(٥) ماسينيون، المرجع نفسه ص ٣١ - ٣٢.

(٦) «ترجمان الأشواق» لابن عربي، ص ٣٩ - ٤٠، بيروت، سنة ١٣١٢ هـ.

(٧) «شمس الحقائق» مختارات من كلية ديوان شمس تبريز لرضاوالي خان هدايت، ص ٢٥٧. طبعة تبريز، ١٣١٦ شمسية. وتوجد في «كليات شمس تبريز» ص ٤٦٠، طبع الهند، مطبعة منشى نول كشور في لکنهو، مع زيادات واختلاف في الرواية.

التضامن

Solidarité (F.); Solidarity (E.); Solidarität (D.); Solidarietät (I.)

التضامن، ويقال أيضاً: التكافل. وهذا الاصطلاح أصله قانوني. وقد ورد تعريفه في القانون المدني الفرنسي (الكتاب الثالث، الباب الثالث، المادة ١٢٠٠) هكذا: «يحدث التضامن من جانب المدنيين حين يكونون ملزمين بنفس الشيء، بحيث أن كل واحد منهم يمكن أن يكون ملزماً بالنسبة إلى الكل، بأن يكون الدفع من جانب واحد منهم يخلي سائر الأطراف تجاه الدائن، وينظر إلى التضامن على أنه تأمين يمكن الدائن الذي له مدنيون عديدون من أن يختار بين هؤلاء واحداً منهم يطالبه بتمام دينه. والأسباب التي من أجلها يضع المشرع علاقة تضامن بين ملزمين - عديدة: منها فكرة الاشتراك في المصلحة بين المدنيين، ومنها فكرة المشاركة في الخطأ، ومنها أيضاً فكرة الضمان الخاص بالنسبة إلى الدائن. وقد توسع فيه القانون المدني فبعد أن كان ينطبق فقط على التضامن بين المدنيين، جعله يشمل أيضاً التضامن بين الدائنين (المادة ١١٩٧)، ثم التضامن بين أصناف أخرى من الأشخاص.

وكان التضامن هو الأساس في المجتمعات البدائية والقديمة. يقول رينان: «كانت الحالة الأولية هي التضامن. وحتى الجريمة نفسها لم تكن فردية؛ وكان إبدال البريء بالمذنب أمراً يبدو طبيعياً جداً؛ والخطيئة كانت تنتقل بالوراثة وصارت وراثية» («مستقبل العلم» ص ٣٠٧).

ومن هذا المعنى القانوني المحدود اتسع التضامن فشمل معاني عديدة جداً وفي ميادين مختلفة كل الاختلاف، لكنها تشترك في معنى عام هو الاعتماد المتبادل بين أفراد أو مفهومات أو أشياء بحيث أن ما يحدث لواحد منها يؤثر في الآخر. ففي علم الأحياء (بيولوجيا) مثلاً يقول كلود برنار («المدخل إلى دراسة الطب التجريبي»، القسم الثاني، الفصل الثالث): «يوجد في تجليات الأجسام الحية تضامن بين الظواهر خاص جداً ينبغي علينا أن نلفت إليه انتباه القائم بالتجريب». وتحدثت أوجست كونت عن «التضامن الحتمي بين

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرداشتي ولا مسلم ولا شرقي ولا غربي، ولا علوي ولا سفلي ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوار ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين ولا عراقي ولا من أرض خراسان علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح لما لفظت الأرضية رأيت العالم واحداً، إني أرى واحداً، وأنشد واحداً وأعلم واحداً وأقرأ واحداً»^(١) وفي هذه المعاني أيضاً يقول ابن الفارض في تائيته المشهورة:

وما عقد الزنار حكماً سوى يدي فإن حُلَّ بالإقرار بي فهي حَلَّت وإن نار بالتنزيل محراب مسجد فما بار بالإنجيل هيكل بيعة وأسفار توراة الكلیم لقومه يُناجي بها الأحبار في كل ليلة وإن خزَّ للأحجار في البُذءاكف فلا وجه للإنكار بالعصبيَّة^(٢) فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعاً لينوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود.

وهكذا يحقق الصوفية المسلمون - وإلى أعلى درجة - ذلك المجتمع المفتوح *société ouverte* الذي تحدث عنه برجسون في كتابه المشهور: «ينبوع الأخلاق والدين»، لأنهم منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

(١) ترجم نيكلسون هذه القصيدة بتصرف كبير في ما ترجمه من «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» (ص ٣٤٤)، ومن هنا جاءت ترجمة د. أبي العلا عفيفي عن ترجمة نيكلسون غير متمشية مع الأصل الفارسي (راجع «في التصوف الإسلامي وتاريخه» دراست قام بها نيكلسون، وترجمها عفيفي، ص ٩٥، القاهرة سنة ١٩٥٦).

(٢) شرح الكاشاني على «تائية ابن الفارض»، ص ٤٦٣ - ٤٦٤. طبع حجر سنة ١٣١٩هـ. الأبيات أرقام ٧٣٢ - ٧٣٥. وعقد الزنار كناية عن اعتناق المسيحية واليهودية والمجوسية. والبذ هو الصنم الهندي والبودي، والمقصود: بيت أو معبد البذ، وقد ترجم «التائية» إلى الألمانية نظماً همر - بورجشتال Hammer - Purgstall في فيينا سنة ١٨٥٤، وإلى الإيطالية Ignazio di Matteo (روما سنة ١٩١٧). وعلق على هذه الترجمة ك. أ. نالينو Nallino في RSO ج ١ (روما، ١٩١٩، ١٩٢٠)؛ وترجمها إلى الإنجليزية نيكلسون في كتابه «دراسات في التصوف الإسلامي» ص ١٩٩ - ٢٦٦، كمبردج سنة ١٩٢١.

إلى مجتمعه، وامتصاص كل ألوان الوعي الفردي في الوعي الجماعي. والثاني هو «التضامن العضوي»، ويقوم على الاختلافات، وهو ضمان يتم بالتعاون (راجع «تقسيم العمل الاجتماعي» فصل ٧). بيد أن هذه الاختلافات ليست اختلافات شكلية خالصة، بل هي تغيرات في العلاقات الاجتماعية، ذات دلالة تاريخية، تناظر التطور الفعلي، وهي ناتج تغيرات في البنية راجعة إلى تطور تقسيم العمل. إنها مرتبطة بمورفولوجيا الجماعات.

وألّف سليستان بوجليه Bouglé كتاباً بعنوان: «التضامنية» Solidarisme (سنة ١٩٠٧، باريس) يعرض فيه مذهباً سماه بهذا الاسم، وهذا المذهب يجعل من التضامن المبدأ في الأخلاق، وفي السياسة، وفي علم الاقتصاد.

مراجع

- A. Comte: système de politique positive. Paris, 1851.
- Charles Gide: «L'Ecole nouvelle», in: Quatre écoles d'économie sociale. Genève, 1890.
- Essai d'une philosophie de la solidarité, Conférences et discussions présidées par MM.L. Bourgeois, A. Croiset. Paris, 1902.
- Léon Borgeois: La Solidarité, 1899; 5éd. Paris, 1906.
- C. Bouglé: Le solidarisme. Paris, 1907.
- A. Grappali: I Fondamenti giuridici del solidarismo. Genova, 1910.
- G. Menegozzi: I fondamenti del solidarismo, Milano, 1965.

التقدم

Progrès (F.); Progress (E.); Fortschritt (D.); Progresso (I.); Ettzosis (G.); Progressio (L.)

التقدم بالمعنى اللغوي هو السير إلى الأمام، والنماء، والرفق، والازدياد في الرخاء. ولكنه كما يعني السير نحو الأحسن، فإنه قد يعني أيضاً السير نحو الأسوأ.

الأخلاق واللاهوت» («قول في الروح الوضعية»، بند ٥٠). ويتكلم كورنو Cournot («بحث في تسلسل أفكارنا...» الكتاب الأول، فصل ٢٦ بند ٥١) عن التضامن في «الساعة» بين عقرب الساعات وعقرب الدقائق، بينما حركة عقرب الدقائق مستقلة عن حركة عقرب الساعات.

ومن التضامن كواقعة، ثم الانتقال إلى التضامن كواجب أخلاقي يقضي بالمساعدة بين أعضاء المجتمع أو الهيئة من حيث أنها تمثل كلاً. ويمتد هذا التعاون من الجماعة في الزمان إلى الجماعات في الأزمان المتوالية، وهو ما يسمى بتكافل الأجيال فالجيل الحالي مدين للجيل الماضي وللجيل المقبل. إنه مدين للجيل الماضي بما ورثه عنه، ومدين للجيل المقبل بما يجب عليه أن ينقله إليه. ومن أوضح الأمثلة على ذلك في عصرنا الحاضر ما تقوم به دولة الكويت من تخصيص صندوق للأجيال المقبلة توقفاً لنفاد النفط أو قلته.

وبهذا المعنى الواسع خصّ ليون بورجر! كتابه المشهور، وعنوانه: «التضامن» (باريس ط١ ١٨٩٩، طه ١٩٠٦) La solidarité. رأى بورجر أن بني الإنسان من حيث أنهم يولدون ويعيشون في مجتمع فإنهم ملتزمون نحوه بالتزامات، لأنهم في كل عمل من أعمال حياتهم يستفيدون من التراث الذي خلفته الأجيال السابقة وعليهم إذن ليس فقط أن يحافظوا عليه، بل وأيضاً أن ينمّوه وأن يحسنوه. وهذه الالتزامات المتعلقة بالنظام الاجتماعي الذي هو فوق كل إرادة - ليست ذات طبيعة تجاوزه، بل يمكن عدّها نوعاً من شبه التحقق صنعه القانون، مستقلاً عن أي إجماع واتفاق. وكما أنه في كل التزام خاص أو عام يوجد دائماً - إلى جانب المسؤولية - دين، كذلك التبادل والانتفاع بالخدمات الاجتماعية وعدالة التوزيع في الأفعال والعمل الملازمين لها - تمثل ما نسميه عقد المشاركة، الذي هو، بما هو كذلك، يخلق ليس فقط واجبات أخلاقية بسيطة بل وأيضاً التزامات من طبيعة قانونية، قابلة للأفعال والجزاءات.

ثم جاء إميل دوركهايم في كتابه: «تقسيم العمل الاجتماعي» ففرّق بين شكلين من أشكال التضامن الاجتماعي: الأول هو «التضامن الميكانيكي» القائم على المشابهات، وهو بالجملة تضامن بالانضمام الكامل للفرد

س ٢٤). ويرى أرسطو أن من العبث التوقف عند ما فعله الأقدمون أو استرجاعه، ذلك لأن «التحرك هو الأفضل» (أرسطو: «السياسة» ص ١٢٦٨ ب ٢٧)؛ ولأن العادات والأخلاق الأولى «أولية ومتوحشة» («السياسة» ص ١٢٦٨ ب ٣٩). ولهذا جعل أرسطو «التقدم» هو المبدأ الذي ينبغي على الناس اتباعه.

وأبيقور قال بنظرة مشابهة، إذ قال إن «العصر الذهبي» المزعوم إنما كانت الحياة فيه «شبيهة بحياة الحيوان» (لوكريتيوس: «في طبيعة الأشياء» ٥: ٩٢٥ - ١١٦٠). ودعا الناس إلى المزيد من الثقافة والتكوين والأخلاق، والتقدم في هذه المسيرة. وبالمثل يدعو لوكريتيوس إلى المزيد من التجربة، وإلى كشف النقاب عن الطبيعة، وإلى تنمية وتطوير الفنون والصناعات.

لكن هؤلاء القائلين بالتقدم يختلّفون عن القائلين به، في العصر الحديث، من حيث أن التقدم في العصر القديم لم يكن ينظر إليه على أنه يسير باطراد قدماً في خط مستقيم، بل كانوا يرون ما رآه أفلاطون من أن الزمان دَوْرِي (أفلاطون: «السياسة» («الجمهورية» ص ٥٤٦ أ) بمعنى أن كل أنواع التقدم في السياسة والمعرفة والحضارة إنما تستمر دورة تنتهي بانحلال، ثم يستأنف دورة جديدة تبدأ من الصفر وتتقدم حتى نهايتها في الدورة، وهكذا دواليك.

ثم جاءت المسيحية، وكان أول من تفلسف في التاريخ عند المسيحية هو القديس أوغسطين. حصر أوغسطين تاريخ العالم بين آدم والمسيح. وقال: إن عصور التاريخ ستة انتهت بميلاد المسيح في العصر السادس والآخر. وقال: إن مضمون تاريخ العالم يماثل حياة الفرد الأنسي؛ وإن الحياة في هذا العصر السادس تقوم على أساس الأمل والإيمان بعودة المسيح. والتقدم مقصور على ازدياد التقوى ونماء الحياة الروحية المحضة (راجع أوغسطين: «مدينة الله» الفصل ١٨، البند ١١).

وقصر توما الأكويني «التقدم» على ازدياد المعرفة. فقال: إن الروح الإنسانية تسعى إلى المزيد من المعرفة وهي تتقدم تدريجياً في هذا المجال، ابتغاء البحث عن أصل الأشياء (توما الأكويني: «في الجواهر المفارقة»، مجموع رسائله، نشرة J. Perrier باريس ١٩٤٩ ص ١٥٤). وبمثل هذا قال دونس اسكوت: «في تقدم

وإذا تتبعنا معناه عند الفلاسفة، لوجدنا أولاً أن أفلاطون يرى أن «الشباب يتقدم نحو كل شيء» «محاورة تيثيتاتوس» ١٤٦ ب)؛ ويقول أيضاً إنه في المدينة (= الدولة) قد يحدث مع التقدم في الفضيلة التغير نحو الأسوأ («النواميس» ١٦٧٦).

ويتحدث أرسطو عن التقدم في نمو بني الإنسان والنبات («المسائل» ١٩٢٣ ٣٧).

والمؤرخ بوليبيوس Polybius يتحدث عن ارتفاع منزلة الرومان، وعن التقدم في المعارف والأعمال في عصره («التاريخ» ٢: ٤؛ ٢: ٤٧؛ ١٢). وشيشرون يتكلم عن «التقدم الجدير بالاعجاب» Progrossio admirabilis بعد التحرر من طغيان الملوك («التسكليات» ٤: ١).

وفي مقابل ذلك نجد من بين الفلاسفة اليونانيين من يذم التقدم. فالرواقى خروفسوس يقول: «من يتقدم بخطى في سبيل المحافظة على الفضيلة فإنه مع ذلك في السَّقاء تكون حاله مثل حال من لم يقم بأية خطوة» (الشذرة رقم ٥٣٠ في «شذرات الرواقيين القدماء») وسنكا Seneca يعدّ المتقدمين من بين الحمقى، لكن ينبغي مع ذلك تمييزه من سائر الحمقى، كما توجد فروق بين المتقدمين (رسائل إلى لوكليوس، نشرة O. Heure سنة ١٨٩٨، الرسالة رقم ٧٥).

وتساءل هؤلاء المفكرون الأقدمون عن التقدم في تاريخ الإنسان وفسروا الأساطير الخاصة بذلك. فقال أكسينوفانس: إن الآلهة لم يكشفوا للناس الفانين كل شيء مقدماً، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يكتشف تدريجياً ما أبقاه الآلهة مستوراً (راجع «شذرات السابقين على سقراط»، نشرة دبيلز وكراتس ١١ ب ١٨. أما أفلاطون فإنه وإن قال إن ديدالوس، وأورفيوس، وپلاميدس، ومرسياس، وأيمينيز قد وضعوا الفنون والصناعات لبني الإنسان، فإنه بعد الطوفان بقي الكثير منها مجهولاً، ولم يعرف الكثير من الفنون والصناعات إلّا حديثاً («النواميس» م ٣ ص ٦٧٧ ح-د). وأرسطو قال إن التقدم هو في الفنون والصناعات أساساً، وعلى كل إنسان أن يتم ما ينقصه، وهذا يحتاج إلى زمان، ولهذا يمكن أن يقال إن الزمان «هو المخترع أو المساعد الجيد للاختراع» («الأخلاق إلى نيقوماخوس»، ص ١٠٩٨ أ

العلاقات الحقيقية بين الإنسان والطبيعة. «أما التأملات النظرية التي يقوم بها الناس فهي غير مقنعة، لأنها تقوم على إعجاب زائف بمواهب الإنسان، ويفوقها في المهارة مهارة الطبيعة» («الأورجانون الجديد» ١: ١٠ = نشرة فاوول ص ١٩٦).

وفي القرن الثامن عشر كان مفهوم «التقدم» الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة والمؤرخين والأدباء وعلى رأسهم: فولتير، روسو، هردر، شلر، لسنج، كنت، هيغل. فهم ميّزوا بين التقدم في العلم والحضارة والصناعة، وبين التقدم الأخلاقي أو الروحي في الإنسان. فقال بعضهم بأن كلا النوعين متلازم مع الآخر، وقال آخرون إن كليهما متعارض مع الآخر. فمثلاً جان جاك روسو قال: «بقدر ما يتقدم علمنا وفنوننا نحو الكمال، تزداد أرواحنا فساداً» («قول في العلوم والفنون» سنة ١٧٥٠). بل أنكر «التقدم» إنكاراً تاماً فقال: «لا يوجد تقدم حقيقي للعقل في الجنس الإنساني، لأن ما يكسبه في ناحية يفقده في ناحية أخرى» (الكتاب السابق). وأنكر التوافق بين التقدم العملي والتقدم الأخلاقي. وشايعه في هذا الاتجاه شيفتسبري ودعاة الأخلاق العاطفية. وفي مقابل هذا الاتجاه نجد كوندورسيه: فهو يقرر أن العقل مرتبط بالخير الأخلاقي للإنسان، ويرى أن الطبيعة ربطت «الحقيقة، والسعادة والفضيلة ارتباطاً لا انفصام له» (كوندورسيه: «مخطط لوحة تاريخية لتقدم الروح الإنسانية» [١٧٩٣/ ١٧٩٤]). وهردر يرى أن الإنسان هو «زهرة الخليقة»، ويرى أن تقدم الإنسان غير محدود ويزداد كمالاً باستمرار (هردر: «المختار في فلسفة تاريخ الإنسانية» سنة ١٧٨٤ - ١٧٩١)، مجموع مؤلفاته نشرة Suphan ح ١٣ ص ٤٩؛ «رسائل من أجل تقدم الإنسانية» [١٧٩٣ - ١٧٩٧] ح ١٧ ص ١١٧، ١٢٢).

وكان امانويل كنت Kant أول من درس معنى «التقدم» بعمق وتفصيل. وهو يرى أن «التقدم» يسير من الأسوأ إلى الأحسن، ويسير نحو الكمال (كنت: «البداية المحتملة لتاريخ الإنسانية» [سنة ١٧٨٦]، طبعة الأكاديمية ح ١١٥). ويؤكد أن التقدم «مستمر إلى غير نهاية» (محاضرات في الميتافيزيقا ٢٨: ١ ص ٤٤٦ من الطبعة المذكورة)، وأنه تحقيق لخطة خفية للطبيعة

الجنس الإنساني تتزايد دائماً معرفة الحقيقة» (مجموع مؤلفات دونس اسكوت، أكسفورد ح ٤: IV, D.I, 9, 3.n).

لكن لم يظهر مفهوم «التقدم» بوضوح في العصور الوسطى الأوروبية إلا عند روجر بيكون. إذ قال روجر بيكون إن من المهم وضع الأساس الذي عليه يستطيع العلماء في المستقبل أن يحققوا ما بدأ به على نحو جيد (مجموع مؤلفاته OM, I, 16). إن الإنسان في المستقبل سيعرف الكثير مما هو لا يزال مجهولاً عندنا اليوم؛ وسيأتي اليوم الذي سيتعجب فيه أخلافنا من جهلنا بالأمور (OM, I, 6). والفلسفة التجريبية ستكتشف أسرار الطبيعة والتغيرات المستقبلية في هذا العالم إن العلم سيتمكن من إطالة العمر، ومن اكتشاف آلات للطيران، وسيارات تسير نفسها بنفسها، وآلات للتحرك تحت الماء (OP.Br. 1, 535; OM, VI, 1).

ثم يأخذ مفهوم «التقدم» معنى أعمق وأوسع عند فرنسيس بيكون. ذلك أن اختراع البارود، والفرجار Compass، وفن الطباعة قد أحدثت تغييرات جذرية في تصورات الإنسان. وقد رأى بيكون أن احترام الأقدمين ينافي تقدم العلم («الأورجانون الجديد» ١: ٨٤). ويشبه ديكرت أولئك الذين يتبعون أرسطو نبات العليق الذي يحاول أن يصعد إلى أعلى من الشجرة التي تحمله. إنهم في النهاية سيكونون أكثر جهلاً مما كانوا قبل الدراسة (ديكرت: «مقال في المنهج»، مجموع مؤلفاته نشرة آدم وتاندري ح ٧٠). وفي فرنسا خلال القرن السابع عشر ثارت معركة «القدماء والمحدثين». وفيها نجد فونتنل Fontenelle يأخذ يصف المحدثين، ويقول على لسان سقراط في كتابه «محاورات الموتى» (مؤلفاته ط ١ ص ٤٨، باريس ١٧٤٢) إننا نقدر الأقدمين والأسلاف أكثر مما يستحقون. إن الزمان الحاضر أسمى من الزمان السالف، لأن الأول يعتمد على تبرير من التجربة وفي الوقت نفسه يستند إلى الزمان السالف. والناس يستفيدون دائماً من المزيد من التجارب التي تتم مع مضي الزمن.

ويؤكد فرنسيس بيكون أن «الحقيقة بنت الزمان، وليست بنت السلطة العلمية autoritas. وأن إغراء السلطة العلمية يشل مواهب الإنسان، وبالتالي يعوق التقدم. والعلم القائم على التجريب هو الذي يصنع

نتيجة التنازع في المجتمع. يقول ماركس: «إن المبادئ النظرية للشيوعيين لا تقوم على أساس أفكار أو مبادئ من نوع تلك التي نادى بها دعاة إصلاح حال العام. بل هي فقط تعبيرات عامة عن أحوال واقعية للصراع بين الطبقات القائم حالياً، في حركة تاريخية تحدث أمام أعيننا» (كارل ماركس وفريدش انجلز: «بيان الحزب الشيوعي» [١٨٤٨]). والتحقيق الشوري التدريجي للمجتمع الصناعي يفترض مقدماً تحقيق ذلك في «تقدم» تاريخي.

وسرى زعماء الشيوعية في القرن العشرين يفرطون في ترديد كلمة «التقدم». فنجد ماوتسه تونج مثلاً يصبح قائلاً: «إن العالم يسير قدماً، والمستقبل وضاء، ولا يستطيع أحد أن يغير مجرى التاريخ هذا» (الكتاب الأحرار، طبعة T. Grimm الألمانية، سنة ١٩٦٧، ص ٤٦). ويقول في موضع آخر (ص ٩٢): «علينا أن ننشر التقدم في العالم بين الشعب باستمرار، ابتغاء أن يكتسب الثقة بالانتصار».

وهكذا نرى الغالبية العظمى من الفلاسفة والمفكرين يؤكدون التقدم وينادون بتحقيقه رغم اختلاف اتجاهاتهم. وهنا يثور السؤال: ما معنى «التقدم» الذي يقصده كل واحد من أنصاره؟

هنا نجد أن كل واحد منهم يفهمه بمعنى مختلف عما يفهمه به الآخر. فالتقدم كما يفهمه كنت يختلف اختلافاً تاماً عن التقدم الذي يقصده كارل ماركس وأشياعه. والتقدم الذي قد يدعو إليه رجل الدين يتناقض تماماً مع التقدم الذي ينادي به أحرار الفكر. والتقدم يفهم عند البعض بمعنى التطور الصناعي الصرف، ويفهمه البعض الآخر بأنه التقدم في الحياة الروحية، وهذان النوعان من التقدم نادراً ما يسيران معاً. والوصف بـ «تقدمي» عند المفكر المثالي هو على النقيض تماماً من «التقدمي» بالمعنى الشيوعي أو الوضعي. وأوجيست كونت حين صاغ المبدأ الوضعي المشهور، وهو: «الحب هو المبدأ، والنظام هو القاعدة، والتقدم هو الهدف» (نظام السياسة الوضعية» ج ٢، ص ٦). لم يقل شيئاً ذا محصل مفهوم.

بههدف تحقيق نظام كامل للدولة وقانون عالمي وحالة فريدة فيها الطبيعة «تستطيع أن تنمي استعداداتها في الإنسان تنمية تامة» (أفكار في التاريخ العام بالمعنى العالمي» [١٧٨٤]، الطبعة المذكورة ح ١٢، ص ٢٧ - وراجع ترجمتنا له في كتابنا: «النقد التاريخي»، ط ١ القاهرة سنة ١٩٦١). والخطة الخفية للطبيعة تقوم على أساس أن الاستعدادات الطبيعية في الإنسان كما في سائر الأحياء قد قدر لها أن تنمو وتتطور تماماً ووفقاً لغاية محددة. لكن بينما تكفلت «حكمة الطبيعة» بتحقيق هذه الغاية عند سائر الأحياء، فإنه «من واجب بني الإنسان بفعلهم الذاتي أن يحققوا التطور» («أفكار في التاريخ العام...» ح ٨ ص ١٨ من النشرة المذكورة). «إن الإنسان يكمل نفسه بنفسه وفقاً لغايات اتخذها هو نفسه» من حيث أنه حيوان عاقل». ولهذا فإن تاريخ «التقدم هو تاريخ الإنسان الذي يعمل بعقله عن حرية وإرادة حرة عاقلة وذلك بأن يحكم نفسه بنفسه «ويتوسع خارج دائرة الغريزة»، فيتخلص من النظام الميكانيكي للوجود الحيواني، ويتحرر تماماً من الغريزة، مستنداً إلى عقله وحده.

أما هيجل فإنه وإن قال «بالتقدم» فإنه يستبعد منه فكرة السير المتواصل نحو الكمال إلى غير نهاية، وينكر ارتباط هذا السير المتواصل بأي معنى أخلاقي. (راجع هيجل: «العقل في التاريخ، نشرة هوفمايستر ص ٨٠). وقد تصوّر التاريخ على أنه «تقدم» في الوعي بالحرية. وقانون «التقدم» هو الديالكتيك.

أما أوجيست كونت فقد أكد التقدم، ووضع له قانون الأطوار الثلاثة: الديني - والميتافيزيقي - والوضعي - وهذا التطور يمثل «السير التقدمي للروح الإنسانية». لكنه تحاشى القول بالتقدم في خط مسقيم؛ وإنما قال بأن سير التقدم يمر بسلسلة من الترجيعات والذبذبات المختلفة وغير المتساوية، حول حركة وسطى تسعى دائماً إلى السيطرة، بحيث تتناقص الذبذبات والترددات.

وعند هيرت اسبنسر أن قوانين التقدم هي عينها قوانين التطور الكوني: إنه يمضي خلال تفاضلات وزيادة مطردة في التنوع.

وجاء كارل ماركس فأكد أن «التقدم» ليس «قانوناً طبيعياً»، وليس «فكرة» Jdee، بل هو أمر عيني سيحدث

مراجع

- J. Debvaile: Essai sur l'idée du progrès jusqu'à la fin du 18^e siècle. Paris, 1910.
- J.B. Bury: The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth. New-York 2nd ed. 1955.
- M. Ginsberg: The idea of Progress. A Revolution, London 1953.
- E. Burck (ed.): Die Idee des Fortschritts. Neun Vorträge über Wege und Grenzen des Fortschritts glaubens. München, 1960.
- R. W. Meyer: Das Problem des Fortschritts-heute Darmstadt. 1969.
- J. Ritter: art. «Fortschritt» in Historisches wörterbuch der Philosophie, Bd. II, col. 1032 - 1059. Basel, 1972.
- E. Dupréel: Deux essais sur le progrès. Bruxelles, 1928.
- B. Delg a a u w: Geschichte als Fortschritt, I-II, deutsche Übersetzung, Köln, 1965.

تلش

Tillich (Paul)

(1886 - 1965)

لاهوتي وباحث في فلسفة الأديان ألماني بروتستنتي ولد في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٦ في Starzeddeln (بنواحي Gruben في براندنبورج). وكان مدرساً مساعداً في هاله (١٩١٦ - ١٩١٩)، في برلين (١٩١٩ - ١٩٢٤). ثم صار أستاذاً مساعداً في ماربورج (١٩٢٤ - ١٩٢٥)، وأستاذاً ذا كرسي في درسدن (١٩٢٥ - ١٩٢٩)، وفي فرانكفورت (١٩٢٩ - ١٩٣٢). ثم هاجر إلى أمريكا وصار أستاذاً في المعهد اللاهوتي Union theological seminary في نيويورك (١٩٢٣ - ١٩٥٥). وأخيراً صار أستاذاً في جامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥٥.

تأثر في البداية بحركة تسمى «الشكلية» اللاهوتية، فاهتم بالأشكال الدينية بوصفها أشكالاً حضارية.

كذلك عني بالمسائل الاجتماعية والمذاهب

الاشتراكية، محاولاً أن يقرر روابط بين المبادئ اللاهوتية البروتستنتية، والوضع الاجتماعي في العصر الحاضر.

لكن نشاطه العلمي الرئيسي دار حول إيجاد لاهوت منظم تتلاقى فيه كل الموضوعات اللاهوتية العظمى في العصر الحاضر. وفي هذا السبيل حاول استخلاص إيمان ديني مستمد من التجربة الحية عند الفرد، لكن دون أن يرذ اللاهوت إلى «لاهوت التجربة الحية». يقول تلش:

«ما يعنينا في نهاية الأمر هو ما يحدد وجودنا وعدم وجودنا. وفقط الصيغ التي تتناول الفرد من حيث وجوده أو عدمه هي التي تعدّ لاهوتية». واللاهوت هو تأمل منظم في «المطلق» من حيث هو يعنينا بوصفه «مطلقاً».

مؤلفاته الرئيسية

- «التركيب الديني التاريخي في فلسفة شلنج الايجابية»، سنة ١٩١٠، وهي رسالة للدكتوراه.
- «التصوف والشعور بالخطيئة في التطور الفلسفي لشلنج»، سنة ١٩١٢.
- «الجمهور والروح: دراسات في فلسفة الجمهور»، سنة ١٩٢٠.
- «نظام العلوم بحسب الموضوعات والمناهج»، سنة ١٩٢٣.
- «أفكار تتعلق بلاهوت الحضارة»، سنة ١٩٢٤.
- «الكنيسة والحضارة»، ١٩٢٤.
- «الموقف والصبرورة الروحيان»، سنة ١٩٢٦.
- «ما هو جنتي Das Dämonische»، سنة ١٩٢٦.
- «البروتستنتية بوصفها نقداً وتشكيلاً»، سنة ١٩٢٩.
- «التحقيق الديني»، سنة ١٩٢٩.
- «المبدأ البروتستنتي والموقف البروليتاري»، سنة ١٩٣١.
- «هيجل وجيته»، ١٩٣٢.
- «الحسم الاشتراكي»، ١٩٣٣.

في ٢٢ مايو ١٨٨٨ في دوربات Dorpat.

دَرس الفلسفة في جامعتي توبنجن وبرلين من سنة ١٨٥١ إلى ١٨٥٥. وفي أثناء ذلك تعرّف على ترندلنبورج وصار صديقاً للدكتور. وفي سنة ١٨٥٦ حصل على الدكتوراه الأولى من جامعة هله Halle. ثم صار معلماً من ١٨٥٦ إلى ١٨٥٨ في بطرسبرج (روسيا). ثم صار مدرساً مساعداً في جتنجن سنة ١٨٦٠، ثم أستاذاً مساعداً فيها في سنة ١٨٦٧، تعرّف إلى لوتسه Lotze. ثم صار أستاذاً ذا كرسي في جامعة بازل سنة ١٨٦٨، ثم في دوربات سنة ١٨٧١ واستمر في هذا المنصب حتى وفاته.

في الميتافيزيقا تأثر تيشملر بليبنس من خلال لوتسه وهربارت. وقد رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في وجود الموجود، وانتهى إلى نوع من الشخصانية المسيحية.

وحارب النزعة إلى التصور المادي للصور الأفلاطونية. لأن ذلك يهدد الحقيقة الواقعية للأنا. ورأى أن الصور الأفلاطونية Ideen لا تكون حقيقية في الواقع إلا بفضل إسقاطات الأنا.

وفي كتابه الرئيسي: «العالم الحقيقي والظاهري» (سنة ١٨٨٢) عرض مذهبه الذي سماه: «المنظورية» perspectivism، ومفاده أن من الممكن اعتبار العالم والأشياء من مختلف وجهات النظر، أو من منظورات متعددة، وكلها لها ما يبرّرها، بحيث أن كل وجهة نظر تقدم منظوراً وحيداً وفي الوقت نفسه لا غنى عنه لتصور العالم. وبهذا المعنى يمكن اعتبار «المونادولوجيا» عند ليننس نوعاً من «المنظورية». وسيأخذ بهذا المذهب أورتيجا إي جاست، وقد شرح ذلك في دراسته المتعلقة بالعلاقة بين الحقيقة والمنظور (في المجلد الأول من El Espectador).

لقد رأى أن المذاهب الفلسفية الرئيسية الثلاث: الوضعية المادية، الاسبينوزية، والأفلاطونية - إنما هي مجرد إسقاطات projections للأنا. وقال إن الزمان والمكان والحركة تنتسب إلى العالم الظاهري. وليس جوهرياً وحقيقياً إلا «الأناتات» (جمع: أنا) والأشخاص. والأنا يعي ذاته، ويعي أفعاله أو وظائفه،

والكتب السابقة كلها باللغة الألمانية. ثم كتب باللغة الانجليزية، الكتب التالية: ١٩٤٨ «هز الأسس».

- «اللاهوت التنظيمي»، ٣ أجزاء، ١٩٥١ - ١٩٥٤.

- «المحبة، والقوة، والعدالة: تحليل انطولوجي وتطبيقات أخلاقية»، سنة ١٩٥٤.

- «ديانة الكتاب المقدس والبحث عن الحقيقة النهائية»، سنة ١٩٥٥.

- «الوجود الجديد»، ١٩٥٦ وقد صدر أيضاً بالألمانية في سنة ١٩٥٧.

- «ديناميكا الإيمان»، سنة ١٩٥٧.

- «الشجاعة للوجود»، ١٩٥٨ The Courage to be

و صدر أيضاً بالألمانية في نفس السنة Der Mut zum Sein.

- «الآن الأبدى»، سنة ١٩٦٣.

- «المسيحية واللقاء مع أديان العالم»، ١٩٦٣.

- «بحثي عن المطلقات»، ١٩٦٥.

ونشر له بعد وفاته كتاب: «مستقبل الأديان»، سنة ١٩٦٦، نشرة J.C. Braner.

وطبع مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٥٩ بإشراف R. Albreche.

مراجع

- R.A. Killen: The ontological theology of Paul Tillich, 1956.

- Christopher Rhein: Paul Tillich, philosoph und Theologe 1957.

- James Luther Adams: P. Tillich, Philosophy of culture, science and religion, 1966.

تيشملر

Teichmüller (Gustav)

(1832 - 1888)

فيلسوف ومؤرخ لفلسفة ألماني.

ولد في ١٩ نوفمبر ١٨٣٢ في براونشفايغ؛ وتوفي

- الثالث: «تاريخ مفهوم الـ Parusie»، ١٨٧٢ - والـ Pausie هو تحقيق أو مشاركة الأشياء في الصور عند أفلاطون، وتحقق الصور في الهولي عند أرسطو.
- «دراسات في تاريخ المفهومات»، ١٨٧٤.
- «في خلود النفس»، ١٨٧٤؛ ط ٢، ١٨٧٩.
- «دراسات جديدة في تاريخ المفهومات»، ٣ مجلدات ١٨٧٦ - ١٨٧٩.
- «الدارونية والفلسفة»، دوربات، ١٨٧٧.
- «في ماهية الحب»، ١٨٧٩.
- «منازعات أدبية في القرن الرابع قبل الميلاد»، في مجلدين ١٨٨١ - ١٨٨٤.
- «في التربية»، دوربات، سنة ١٨٨١.
- «العالم الحقيقي والظاهري»، سنة ١٨٨٢.
- «فلسفة الدين»، ١٨٨٤.
- «تأسيس جديد لعلم النفس وعلم المنطق»، نشره بعد وفاته Jarobc Otis، سنة ١٨٨٩.
- «فلسفة المسيحية»، نشره بعد وفاته Tennemann سنة ١٩٣١.

مراجع

- Fileppi Masci: un metafisica antievoluzionista, J. Teichmüller. Napoli, 1887.
- Adolf Müller: Die Metaphysik Teichmüllers 1899. (Archiv f. system atische philosophie, G (19001, 1-27, 156-75, 341-3).
- M. Radovanovic: Menschengest und Gottheit. Darstellung von Teichmüllers Religions philosophie auf Grund von dessen Metaphysik, 1903.
- Ed. Tennemann: Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931.
- Schabad: Die Wiedrentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers, 1940.

ويعني الموضوعات أو المحتويات. ووجود الأنا، بوصفه وحدة شخصية، ووجودنا الذاتي موجود حقاً، ولهذا هو يختلف عن الوجود الظاهري للأفعال والموضوعات. والأنا المتصور هو مجرد علاقة ورمز على الموجود الحقيقي، وهو مجرد مظهر يشابه معاني ما هو عقلي وما هو شيء. أمّا الأنا غير الصائر وغير الفاني، «الأنا الراسخ» فإنه يعيش ذاته كينوع لكل تصورات الوجود وكحقيقة لا زمانية، إذا ما تحرر منه وهم العالم الظاهري. ولا توجد حقيقة في ذاتها. والحقيقة تتشكل بحسب قرار الأنا. ولهذا فإن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق أحاد النفس seelenmonade، وهي الأنا الشخصي.

وفي مذهبه الخاص بالزمان يأخذ برأي أوغسطين: فهو يستتبط الماضي والمستقبل من الحاضر. والجهاز هو حضور الأنا الموجود وتحديد ذاته. والزمانية هي وهم منظوري فحسب. ولهذا فإن الخوف من الموت بوصفه خوفاً من الله هو خرافة، وليس بشيء. إن هذا العدم الذي منه يخاف الإنسان، ليس بشيء، لأن الأنا حرّ ويقوم فوق المقولات التي يجدها العقل عند إدراك الظواهر.

وقد بيّن هرمن نول Hermann Nohl أن نيتشه - وقد كان زميلاً لتشمّلر في جامعة بازل - إنما يجادل مع أفكار تشمّلر التي عرضها في كتابه: «العالم الحقيقي والظاهري» - وذلك في كتابي نيتشه: «عبر الخير والشر»، و«إرادة القوة».

ومن بين تلاميذ تشمّلر البارزين كان رودلف أويكن ولوتسلافسكي.

مؤلفاته

- «أبحاث أرسططالية»، في ثلاثة أجزاء:
- الأول: «إسهامات في دراسة كتاب فن الشعر لأرسطو»، سنة ١٨١٧.
- الثاني: «فلسفة الفن عند أرسطو»، سنة ١٨٦٩.



ثامسطيوس

Themistius

(cir. 317 - 388)

فيلسوف وشارح لأرسطو وخطيب.

من المحتمل أنه ولد في سنة ٣١٧ بعد الميلاد، لأنه يقول عن نفسه أنه من سنّ الأمبراطور قسطنطين، وذلك في إقليم بفلاجونيا بآسيا الصغرى حيث كان يملك أهله أراضي زراعية. أما المدينة التي ولد فيها فيحتمل أن تكون أبونوطيغوس. وكانت أسرته وثنية، وظل هو كذلك. وكان أبوه يوجنيوس «فيلسوفاً ريفياً» بينما ابنه سيدعى «فيلسوفاً مدنياً». وكان يدرّس الفلسفة، وكان مولعاً خصوصاً بأرسطو، وعَمِلَ على تبسيط فلسفة أرسطو؛ ومع ذلك كان يلقي دروساً في فلسفة فوثاغورس، وأفلاطون وزينون الرواقي، وأبيقور. كذلك كان يلقي دروساً في الكوميديا القديمة والحديثة، وعن مؤلفي التراجديات وعن الشعراء الغنائيين.

وعَلَّمَ يوجنيوس ابنه ثامسطيوس الفلسفة ولم يكن ذلك في إقليم بفلاجونيا، بل في القسطنطينية، لما كان أستاذاً للفلسفة هناك. أما معلمه في الخرافات فكان هيروقلس Hierocles، ومعلمه في الخطابة كان أستاذاً ممتازاً في مدينة صغيرة على البحر الأسود بالقرب من فاسس.

وبدأ ثامسطيوس التدريس في سنة ٣٤٥. وتزوج بنت أحد الفلاسفة ورزق منها بعدة أولاد. وتوفي والده في نهاية سبتمبر أو أوائل أكتوبر سنة ٣٥٥م.

وبفضل توصية من ساتورنينوس Saturninus صار على علاقة قريبة مع الأمبراطور، لأول مرة في سنة ٣٥٠. وعينه الأمبراطور عضواً في مجلس الشيوخ، وهو منصب يكفل لصاحبه مرتباً جيداً، ولكن ثامسطيوس رفض هذا المرتب قائلاً إنه لا يليق بالفيلسوف أن يعيش عيشة فاخرة! وأثار هذا المنصب الرفيع الحسد في نفوس خصومه، الذين لم يكونوا من النصارى، بل من الفلاسفة والخطباء.

وفي سنة ٥٥٧ سافر ثامسطيوس إلى روما على رأس وفد لتقديم التهانى إلى الأمبراطور.

وكان على مراسلات مع يولييان الذي سيصير أمبراطوراً في سنة ٣٦١ (حتى سنة ٣٦٢، وأهدى إليه خطبة مديح. فلما تولى يولييان (المرتد) عرش الأمبراطورية الرومانية رحّب به، خصوصاً وأن يولييان نبذ المسيحية وكان يعبد الشمس.

لكن أوج ازدهاره بوصفه خطيباً كان في عهد الأمبراطور (٣٦٤ - ٣٧٨) الذي عهد إليه بتربية ابنه. ولما خلفه ثيودوسيوس الكبير على الأمبراطورية (من سنة ٣٧٩ حتى سنة ٣٩٥) ذهب ثامسطيوس لتنهئته في سالونيك، سنة ٣٧٩. وبين سنة ٣٧٩ وسنة ٣٨٤ قام ثامسطيوس بما لا يقل عن عشر سفرات موفداً من قِبَل أهل القسطنطينية ومن ربيع سنة ٣٨٣ حتى خريف سنة ٣٨٤ صار محافظاً لمدينة القسطنطينية، وبهذه المثابة صار رئيس مجلس الشيوخ. وتوفي بعد سنة ٣٨٨م، إذ لا يعرف تاريخ وفاته بالدقة.

انتاجه في الفلسفة

كان ثامسطيوس من أتباع أرسطو المتأخرين. ولكنه كان مع ذلك يمجّد الجانب السياسي في فلسفة أفلاطون. وكان يرى أن فلسفة أرسطو تتفق في جوهرها مع فلسفة أفلاطون.

وكان ثامسطيوس يعرّف الفلسفة كما عرّفها أفلاطون الذي قال إن «الفلسفة هي التشبه بالله قدر طاقة الإنسان». ومع ذلك فإن هذا التشبه يتخذ أشكالاً مختلفة، ومن ثم اختلفت مذاهب الفلاسفة، إذ يختلف الناس في طرق عبادتهم وتصورهم لله. ومن الصعب تحديد اتجاه واضح في آراء ثامسطيوس الفلسفية؛ لقد كان ذا نزعة انتقائية eclectisme يختار ما يروق له من مختلف المذاهب الفلسفية.

لكن قيمة ثامسطيوس من الناحية الفلسفية تقوم في تلخيصاته لمؤلفات أرسطو. وهو يقول عن طريقته في التلخيص ما يلي: «رأيت أنه لا جدوى من أن أقوم بتفسير كتب أرسطو، لأن الكثير من هذا النوع موجود. وإنما بدا لي أن أقوم بتلخيص أفكاره، وعرضها بإيجاز فقامت بتوضيح بعضها وعرضها بتفصيل أوسع، والبعض الآخر بذلت في ترتيب عباراته وفصوله، والبعض الثالث قمت بإيجازه» (من مقدمة تلخيصه لكتاب «البرهان» - التحليلات الثانية - لأرسطو؛ وقارن أيضاً ما يقوله في مقدمة تلخيصه لكتاب «في النفس» لأرسطو).

أما موقفه بالنسبة إلى النص الأصلي المخطوط لكتب أرسطو فإنه كان موقفاً نقدياً؛ فكان يختار من بين القراءات المختلفة التي تقدمها المخطوطات، وكان في غالب الأحيان يمزج بين بعضها البعض، وفي بعض الأحيان يتخذ طريقاً وسطاً بين مجموعتين من المخطوطات المتعلقة بكتاب واحد.

وها نحن أولاء نتحدث عن تلخيصاته:

١ - تلخيص «التحليلات»: لم يبق لدينا إلا تلخيص «التحليلات الثانية» (= كتاب «البرهان»). وقد نشره Max. Wallies في مجموعة أكاديمية برلين الشهيرة: «الشروح على أرسطو»، في سنة ١٩٠٠، حـ المجلد رقم ١.

٢ - تلخيص «السماع الطبيعي»، نشره H.

Schemkel في المجموعة المذكورة، سنة ١٩٠٠، حـ المجلد ٢.

٣ - تلخيص «في النفس» نشره Richard Heinze في المجموعة المذكورة في برلين سنة ١٨٩٩، حـ المجلد رقم ٣.

٤ - تلخيص «في السماء» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel Landauer في نفس المجموعة على ترجمة إلى اللاتينية في برلين ١٩٠٢/١٩٠٣ حـ.

٥ - تلخيص مقالة ١٢ من «ما بعد الطبيعة» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel Landauer لانداور في نفس المجموعة. كما نشر براندسن Brandis مقتطفات من الأصل اليوناني وردت في حواشي على أرسطو.

٦ - تلخيص «المقولات» - مفقود؛ وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه «السماع الطبيعي» (ص ٤، ٢٦ من نشرة شنكل).

٧ - تلخيص «الطوبيقا» - مفقود، لكن أشار إليه بوتيس وكسيودوروس.

٨ - تلخيص «في الجسّ والمحسوس» - مفقود، وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه لكتاب «في النفس» (صفحات ٧٠ س ٨، و ٧٧ س ٢٨ من نشرة هاينز).

٩ - «تلخيص الكون والفساد» - مفقود.

١٠ - وينسب إليه تلخيص «للطبيعات الصغرى»؛ ولكنه في الحقيقة من تأليف سوفونياس، وقد نشره P. Wendland في نفس مجموعة برلين حـ المجلد ٦، برلين سنة ١٩٠٣.

١١ - ويشك في أنه قام بتلخيص كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد ترجم إلى اللغة العربية في القرنين الثامن والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلاديين) بعض هذه التلخيصات. فما هي؟ من الصعب تحديد ذلك، لأن ابن النديم في «الفهرست» ذكر فقط أن لثامسطيوس تفسير الكتب التالية: «المقولات» - «التحليلات الأولى والثانية» - «طوبيقا» - «الشعر» - «السماء والعالم» - «السماع الطبيعي» - «الكون والفساد» - «النفس» - مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة». لكن ابن النديم لم يذكر أنه ترجم إلى العربية إلا مقالة اللام

للمدرسة بعد وفاته، ولم يهتم باختيار خلف له على رئاسة المدرسة.

وتوفي وهو في الخامسة والثمانين من عمره، وذلك في سنة ٢٨٨/٢٨٧ أو ٢٨٦/٢٨٧، ودفن في أثينا.

أما مكتبته فقد ورثها نيليوس Neleus، الذي نقلها إلى اسكبسيس skepsis (في إقليم طروادة بآسيا الصغرى، في نواحي كرشنلوتيه اليوم، ثم أخفيت بعد ذلك؛ ثم اقتناها إيليكون Apellikon؛ ثم استولى عليها القائد الروماني سولا sylla ونقلها إلى روما في سنة ٨٤ ق.م. حيث عني بها تورانيون (راجع اسطرابون ١٣ : ٦٠٩، وسيرة سولا في «سير» فلوطرخس بند ٢٦).

الف ثاوفرسطس عدداً هائلاً من الكتب، وقد أورد ذيوجانس اللأوسي ثبوتاً بها (الكتاب الخامس، البود ٣٦ - ٥٧). وهذه المؤلفات يتناول: المنطق ما بعد الطبيعة، الأخلاق، السياسة، الشعر، العلوم الطبيعية، تاريخ العلوم، وتاريخ الفلسفة. وهك بياناً موجزاً بما بقي لنا منها:

أ - في المنطق والطوبىقا: لم يبق لدينا إلا شذرات وعنوانات كتب:

- (١) التحليلات
- (٢) الطوبىقا في مقالتين
- (٣) في الأقوال الشارحة
- (٤) في تحليل الأقيسة
- (٥) في الاثبات والنفي
- (٦) في الصعوبات البسيطة
- (٧) في المقولات
- (٨) العلل
- (٩) في التصور

ب - في الميتافيزيقا: شذرة في الميتافيزيقا.

ج - في العلوم الطبيعية:

- (١) في الحرارة والبرودة، مقالة (٢) في الحركة، ٣ مقالات

د - في علم النفس، والفسيولوجيا والباثولوجيا:

- (١) في الإبصار
- (٢) في السم
- (٣) في النوم والبرؤيا، مقالة
- (٤) في المايخوليا
- (٥) في الآلام: في أسباب وأفعال وعلاج النعب
- (٦) في التفرق
- (٧) في الدّوار، مقالة
- (٨) في الإغماء، مقالة
- (٩) في الاختناق

من كتاب ما بعد الطبيعة، وذكر ترجمة بعضها إلى السريانية. وقد نشرنا ترجمة إسحق بن حنين للفصلين الأول والثاني من شرح مقالة اللام - في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (ص ٣٥٩ - ٣٣٣).

مراجع

- Willy Stegemann: «Themistios», in Pauly's Real En- cyclopädie, 2. serie, Band 10, Stuttgart 1934, col. 1642 - 1680.

- Ueberweg- Praechter: Grundis der Philosophie, I, 656 f.

- Ed. Zeller: Die Philos. d. Griechen, III 2, 797 ff. 4. Afl.

- A. BADAWI: Transmissim de la Philosohie grecque au monde arabe. Paris, 2^e éd. 1987.

ثاوفرسطوس

Theophrastus

(372 - 287 B.C.)

فيلسوف وعالم، وتلميذ أرسطو، وخليفته على رئاسة المدرسة المشائية ولد في أرسوس Eresus بجزيرة لسبوس Lesbos في بحر إيجه في سنة ٣٧٢/٧١ و٧٠/٣٧١ قبل الميلاد، وكان أبوه يدعى ميلانتاس Melantas. وكان اسمه الأصلي هو ثورتاموس Tyrtams، لكن أرسطو غيّر اسمه إلى «ثاوفرسطس» (ومعناه: من يتكلم كلاماً إلهياً). وتتلّمذ على مواطنه ليقوبوس Leucippus ثم أفلاطون، وخصوصاً على أرسطو. وقد ارتحل مع أرسطو إلى اسوس وإلى مقدونيا. ولما لجأ إلى خلقيس، تولى ثاوفرسطوس رئاسة اللوقيون (مدرسة أرسطو في أثينا) في سنة ٣٢٢/٢١ قبل الميلاد. وكان له تلاميذ عديدون جداً، إذ يقال إنه كان عنده ألفان من التلاميذ، من أبرزهم: ديمتريوس الفاليري، وأراسيراطوس Erasistratos، وميناندروس Menandrus وكان على صلة ببعض الأسر الحاكمة الأجنبية ولم يتزوج طوال حياته (راجع كتابه «في الزواج»)، ابتغاء تكريس نفسه للبحث والتعليم. ويلوح أنه قد حدث في المدرسة لغط وضيق ونزاع، ولهذا السبب لم يترك مكتبته (وكانت تضم أيضاً مكتبة أرسطو)

النص اليوناني Suzanne Amignes، في مجلدين: الأول يشمل المقالة الأولى والثانية مع مقدمة، والثاني يشمل المقالتين الثالثة والرابعة، وصدر الأول في باريس ١٩٨٨، والثاني في باريس ١٩٨٩ عند الناشر - Belles Lettres.

٢ - «أسباب النبات» De plantarum causis، وقد نشره وترجمه إلى الإنجليزية R.E. Dengler، فيلادفيا، ١٩٢٧.

٣ - «ما بعد الطبيعة» Metaphysica، نشرة W.D. Ross و F.H. Fobes مع ترجمة انجليزية، أكسفورد ١٩٢٩ (وأعيد طبعه بالأوفست في هلسهايم بألمانيا، سنة ١٩٦٧). وترجمه إلى الفرنسية J. Tricot، باريس ١٩٤٨ وإلى الإيطالية G. Reale في مجموع بعنوان: Teofrasto e la sua apor، برشيا، ١٩٦٤.

٤ - «الطبائع الأخلاقية» Characteres morales، وقد نشر نشرات عديدة جداً، نقتصر على ذكر بعضها: J.M. Fraenkel؛ P. Croenbom في خروتسجن بهولندا سنة ١٩٠١ - G.E.V. Austén، لندن ١٩٠٤ - Diels في أكسفورد ١٩٠٩ - G. Pasquali مع ترجمة إلى الإيطالية، فيرنس ١٩١٩؛ O. Navarre مع ترجمة إلى الفرنسية، باريس ١٩٢٠ - W. Plank مع ترجمة إلى الألمانية، منش ١٩٤٣ - P. Steinmetz مع ترجمة إلى الألمانية، منش، في جزئين، ١٩٦٠ - ١٩٦٢.

٥ - «في النار»، نشرة A. Gercke في جريفسفلد ١٨٩٦.

٦ - «في الأحجار» De lapidibus، مع ترجمة إلى الإنجليزية قام بها F.G. Richards، كولومبوس، أوهايو، ١٩٥٦.

وأول طبعة لما بقي لنا من مؤلفاته هي طبعة Aldi في فينسيا ١٤٧٧ بعنوان عام هو Opera Aristotelis. ثم طبعها كل من Camerarius و Gemusaeus في ١٥٤١؛ وهنسيوس في ليدن ١٦١٣؛ ثم G. Schneider في ليبستك ١٨١٨ - ثم F. Wamnier في برسلو، ١٨٤٢، الخ الخ.

(١٠) في الصرع (١١) في الفالج

(١٢) في المحسوسات (١٣) في النفس

هـ - في الآثار العلوية، والمعادن:

(١) في الأمور العلوية، مقالتان (٢) في الرياح

(٣) في العلامات (٤) في الأحجار

(٥) في المعادن (٦) في النار

(٧) في الماء

و - في الحيوان:

(١) في الحيوان، ٣ مقالات (٢) مختصر كتب أرسطو في الحيوان

(٣) في شعور الحيوان وسلوكه

ز - في النبات:

(١) في طباع النبات، ٩ مقالات (٢) في أسباب النبات، ٦ مقالات

ح - في الأخلاق:

(١) الأخلاق ethica

(٢) تقسيم الفضائل

(٣) في الشيوخة (٤) في الباه

(٥) في السعادة (٦) في الأفعال الإرادية

(٧) في الصداقة (٨) في اللطف

ط - في الدين:

(١) في مدح الآلهة (٢) في الاحتفال بأعياد الآلهة

ي - في السياسة:

(١) في السياسة الفاضلة (٢) في الملكية

(٣) في السياسة الملائمة (٤) في المشرعين

(٥) القوانين بحسب العناصر

وقد بقيت لنا من هذه الكتب: إما كتب كاملة، وإما شذرات.

فمن الكتب الكاملة بقي لنا:

١ - «طباع النبات» Historia Plantarum في ٩ أو ١٠ مقالات. وقد نشره A. Hort مع ترجمة انجليزية، لندن سنة ١٩١٦. وترجمه إلى الإيطالية Ferri Mancini، روما سنة ١٩٠١. وإلى الفرنسية مع تحقيق

(نشره في مجلة Rhenisches Museum für Philologie)

سنة ١٩٥٤ مجلد ٩٧ العدد ٢ ص ١٦٩ - ١٨٧) إلى «توكيد أنه» لا يوجد أي سبب للقول بأن هذه المعرفة المباشرة إنما ترجع إلى «مصدر غير مباشر»، أي إلى مندوب كلغه ثاوفرسطس بمشاهدة أحوال النبات في قورينا» (ص ١٨٤). ومن ناحية أخرى ورد في «وصية» ثاوفرسطس التي أوردها ديوجانس اللارتي (مقالة ٥ بعد ٥٢ - ٥٥) ذكر بستان خلفه بعد وفاته. ودعا ذلك بعض الباحثين إلى افتراض أن ثاوفرسطس كان يقوم - في هذا البستان - بالتجارب لاستنبات أنواع مختلفة من النبات، وغرس غروس وردت إليه من مختلف الأنحاء (راجع Suz. Amignes في مقدمة ترجمتها لكتاب «طبائع النبات» ط ١ ص ١٥٠، باريس، ١٩٨٨).

وقد اهتم العرب بثاوفرسطس. وكتب عنه ابن النديم في كتابه «الفهرست» ما يلي:

«ثاوفرسطس: أحد تلامذة أرسططاليس، وابن أخته، وأحد الأوصياء الذين وصّى إليهم أرسططاليس؛ وحلّقه على دار التعليم بعد وفاته. وله من الكتب: كتاب «النفس»، مقالة. كتاب «الآثار العلوية»، مقالة. كتاب «الأدب»، مقالة. كتاب «الحسّ والمحسوس»، أربع مقالات: نقله إبراهيم بن بكوس. كتاب «ما بعد الطبيعة»، مقالة، نقلها أبو زكريا يحيى بن عدي. كتاب «أسباب النبات»، نقله إبراهيم بن بكوس - والذي وجد تفسير بعض المقالة الأولى. ومما ينحل إليه: تفسير كتاب «قاطيغورياس» («الفهرست» لابن النديم، ص ٣١٢، طبعة بيروت ١٩٨٨).

ولنا على هذه النبهة الملاحظات التالية:

١ - لم يرد في ترجمة حياة ثاوفرسطس في كتاب «سير الفلاسفة» تأليف ديوجانس اللارتي أن ثاوفرسطس هو ابن أخت أرسطو؛ ولم يرد هذا أيضاً في أي مصدر يوناني.

٢ - كتاب «الأدب» لا بد أن المقصود منه كتاب «الأخلاق» ethica، انظر ما قلناه فوق عنه.

٣ - قول ابن النديم: «ومما ينحل إليه تفسير كتاب قاطيغورياس»، وقبل ذلك (في ص ٣٠٩) أورد اسم ثاوفرسطس من بين من شرحوا كتاب «المقولات»

فلسفته وإنتاجه العلمي

كان ثاوفرسطس تلميذاً مخلصاً لمذهب أستاذه أرسطو. لكنه مع ذلك أسهم بآراء أصيلة في أمور جزئية من فلسفة أرسطو:

ففي المنطق قال بأن النتيجة تتبع الأخص في الأقيسة. وأسهم في تحديد الأقيسة الشرطية.

وفي علم النفس أكد أن النفس لا مادية، وتبعاً لذلك قال بخلود النفس. كما قال بأن العقل الفعّال موجود في داخل النفس.

وفي الميتافيزيقا قال: إن المحرك الأول والجواهر التي فوق الحسن هما فقط علل للكون. وتصوّر حركة السموات على نحو يؤذن بما سيقول به الرواقيون فيما يتعلق بنفس العالم. واطّرح رأي أرسطو في السماء الأثيرية.

وفي الأخلاق أكد فضل الحياة الفكرية النظرية على الحياة العملية. ويقال إنه أكد وحدة الجنس البشري كله، وبالتالي دعا إلى النظرة الإنسانية العالمية التي ستؤكددها الرواقية.

وفي الدين تصور الألوهية في ثلاثة معان: العقل (النوس)، والسماء بوصفها وحدة النجوم، والآلهة التقليديون في الوثنية اليونانية وعزا إليهم وجوداً حقيقياً على نحو أكثر مما فعل أرسطو. ولكل واحد من هذه المعاني الثلاثة شكل من العبادة تليق به. وتصور التقوى تصوراً خاصاً.

لكن الإنتاج الأصيل المميز لثاوفرسطس هو في الميدان العلمي، وخصوصاً في علم النبات. إنه في ميدان العلوم الطبيعية قد تجاوز أستاذه أرسطو بمراحل واسعة. وسيكون هذا هو الاتجاه الذي ستتخذ المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو (راجع مادة: اسطراطون اللبساكي).

وفي دراسته للنبات اعتمد على الملاحظة المباشرة وهاهنا يثور السؤال: هل شاهد مباشرة النباتات التي يصفها خارج بلاد اليونان؟ ذلك أنه يصف أنواعاً من الأشجار في مصر وفي ليبيا (قورينا). لهذا ذهب W. Capella في مقالة بعنوان: «ثاوفرسطس في قورينا؟»

«المجسطي» لبطلميوس، وهذا يدل على أنه كتب مؤلفه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» قبل ظهور كتاب «المجسطي». وآخر المؤلفين الذين ذكرهم ثاون هم: ثراسلوس Thrasyllus، وادراستوس Adrastus. ويوجد «تمثال نصفي لثاون الأزيمري. منقوش عليه أنه: «أفلاطوني Platonius. ويلوح أنه بدأ فيلسوفاً أفلاطونياً ثم انصرف شيئاً فشيئاً إلى الرياضيات وعلم الفلك.

مؤلفاته

بقي لنا من مؤلفاته كتاب واحد هو الذي أتينا على ذكر اسمه.

لكنه ألف كتابين آخرين فقط، وهما:

١ - شرح على محاوراة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم: «الجمهورية») لأفلاطون. وقد ذكره ثاون في كتابه الرئيسي (١٤٦: ٤ نشرة Hiller) وذلك بعنوان: «تذكرة في (محاورة) السياسة».

٢ - «مراتب كتب أفلاطون». ولا يعرف هذا الكتاب إلا من المصادر العربية، وعلى رأسها: «الفهرست» لابن النديم، الذي ذكره ونقل الموضوعين التاليين:

١ - «ما ألفه (أفلاطون) من الكتب على ما ذكر ثاون ورتبه: كتاب «السياسة».. كتاب «النواميس»... قال ثاون: وفلاطن يجعل كتبه أقوالاً يحكيها عن قوم، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له. تحت ذلك قول سماه «تاجيس في الفلسفة...» (ص ٣٠٦، طبع بيروت).

٢ - «قال ثاون: وفلاطن يرتب كتبه في القراءة: أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب، يسمى ذلك: رابوعاً» (ص ٣٠٧: ٤ - ٥، طبع بيروت ١٩٨٨).

وهو في الموضوع الأول يورد أسماء ٢٨ محاوراة، على ترتيب غير الترتيب الذي وضعه ثراسلوس للروايع التسع كما ذكرها زيوجانس اللارسي (١٨١ ص ١٨٢ - ١٨٢ ترجمة فرنسية، باريس ١٩٦٥).

فهل كان ثاون يخالف الترتيب، الذي وضعه ثراسلوس؟ أو أن ابن النديم لم ينقل هذا الترتيب على

(قاطيغورياس) - يدل على أنه تفسير غير صحيح النسبة إلى ثاوفرسطس. ونحن فعلاً لا نجد ذكراً لكون ثاوفرسطس شرح كتاب «المقولات» لأرسطو - في الفهرست الكامل لمؤلفات ثاوفرسطس الذي أورده ديوجانس اللارسي؛ كما لا يعلم ذلك من المصدر اليوناني.

٤ - لم نعر حتى الآن على النقول إلى العربية، التي ذكرها ابن النديم، لبعض كتب ثاوفرسطس. ونحن بسبيل البحث مما عسى أن يكون قد وردت فيها اعتبارات أو إشارات لدى المؤلفين العرب.

مراجع

- تواريخ الفلسفة اليونانية تأليف: اتسلر، وجومبرتس، وأوبرك - بريشتر.
- J. Bernays: Theo Phrastus schrift über die Frömmigkeit. Berlin, 1866.
- Usener: Kleine schriften I. Leipzig, 1912.
- M. Bochenski: la Logique de Théophrate, Freiburg, 1947.
- E. Barbotin: la théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théphrasté. louvain, Paris, 954.
- B. Farrington: Greek science, II: Theophrast to Galen. Middlesex, 1949.
- Enz. Pauly- Wissowa, suppl. VII, col. 1354 - 1562.

ثاون الأزيمري

Theon de Smyrne

(ازدهر في بداية القرن الثاني بعد الميلاد)

فيلسوف أفلاطوني، ورياضي، وفلكي.

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته على وجه الدقة. وإنما يستنتج زمان ازدهاره من الوقائع التالية: فهو ينقل عن منجم الأمباطور طباريوس المدعو ثراسولس، وعن الاسكندر الأفروديسي المشائي وشارح أرسطو - وهذا يؤذن بأنه عاش على أبكر عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني بعد الميلاد. ومن ناحية أخرى لا ينقل عن

النحو الذي ذكره ثاون؟ كلا الأمرين محتمل.

أما كتابه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» فإن قيمته ترجع إلى النقول العديدة التي أوردها عن مصادر قديمة مفقودة. ثم إنه قصد بهذا أن يبييه كيف أن الهندسة، وقياس الأجسام الصلبة، والموسيقى والفلك والأرثماطقي مترابطة فيما بينها بيد أنه لم يتناول الهندسة وقياس الأجسام الصلبة إلا بطريقة سريعة عارضة، ربما لأنه افترض أن القارئ على اطلاع واسع عليهما من قبل، ثم إنه وعد بتفصيل القول في مسألة الانسجام الموجود في الكون (ص ١٧)، س ٢٤ من نشرة (Hiller)، لكن المخطوطات الباقية لدينا لا تحتوي على هذا التفصيل الموعود، إما لأنه لم يكتبه، وإما لأنه فُقد مبكراً.

والقسم المتعلق بالأرثماطقي يتناول أنواع الأعداد بطريقة الفيثاغوريين فهو يتكلم عن الأعداد الأولية، والأعداد الهندسية (مثل المربعات، و«الضلع» و«القطر» بوصفهما أعداداً)، والمتواليات.

وقسم الموسيقى إلى ثلاثة أنواع: موسيقى الآلات، والموسيقى النظرية (الفترات الموسيقية بالتعبير العددي)، والانسجام في الكون. وهو قد قرر أنه لا يضيف جديداً إلى علم الموسيقى، ولهذا ينقل كثيراً عن المؤلفين السابقين: ثراسلوس، وإدراستوس، وأرستوكسينس، ورهياسرس، ويودكسوس، وخصوصاً أفلاطون.

وفي القسم الخاص بالفلك أبدى آراءً سديدة، اعتمد فيها خصوصاً على إدراستوس Adrastus. فقرر أن الأرض كرة، وأن الجبال صغيرة جداً بالنسبة إلى الأرض؛ وأن الأرض تقع في مركز الكون - ويشرح دوائر السموات وفتر انحرافاتها من الشمس والقمر والنجوم.

وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب يورد ثاون شذرة عن أوري موس تتناول علم الفلك عند الفلاسفة السابقين على سقراط. وفيها يرد مثلاً أن انكسمندر كان يرى أن الأرض عالية وأنها تتحرك حول مركز العالم.

نشرة كتابه

يوجد لكتاب «عرض...» مخطوطات موجوان في

مكتبة سان ماركو (القديس مرقص) في فينيسيا: الأول رقمه ٣٠٧ (من القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، والثاني برقم ٣٠٣ (من القرنين الثالث عشر والرابع عشر) وقد نشر القسم الأول (ص ١ - ١١٩)، باريس سنة ١٦٤٤ إسماعيل بولياو Ismael Boulliau، ونشر القسم الثاني (ص ١٢٠ - ٢٠٥) ت. ه. مارتان T.H. Martin في باريس ١٨٤٩. وجاء E. Hiller فنشر الكتاب كله في مجموعة Teubner (ليبتيك ١٨٧٨).

مراجع

- K. Fritz: in Pauly-Wissowa, (1934), col. 2067-2075.

- T. H. Heath: A History of Greek Mathematics, II, 11. 238 - 244. Oxford, 1921.

ثوبيري

Zubiri Apalategui (Xavier)

(1898 - 1974)

فيلسوف أسباني.

ولد في سان سبستيان في ١٢ إبريل سنة ١٨٩٨.

كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة في الجامعة المركزية (مدريد) منذ سنة ١٩٢٦، ثم صار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة برشلونة في سنة ١٩٤٢؛ ثم عاد إلى جامعة مدريد سنة ١٩٤٣ مدرساً خارج الإطار ومتطوعاً في سنة ١٩٤٣. وابتداءً من سنة ١٩٤٥ أخذ في إلقاء دروس خصوصية في مدريد، كان يحضرها ما يناهز المائة مستمع. وكان قد رسم قسيساً، لكنه ما لبث أن تخلى عن هذه المرتبة الكنسية وعاد إنساناً عادياً. وأقام عدة سنوات (من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩) في ألمانيا حيث التحق ببعض الجامعات الألمانية، وحضر محاضرات هُسرل وهيدجر. كذلك حضر محاضرات في جامعات: لوفان (بلجيكا) وروما، وباريس.

وقد دَرَسَ الرياضيات، والفيزياء، والطب، واللاهوت، واللغات السامية واللغة اليونانية.

وألقي خمس عشرة سلسلة من المحاضرات على مستمعيه الخصوصيين، هذا بيانها:

الجذري للواقع وعنصره الجوهرى".
وقد اهتم ثوبيري بمشكلة الله ومجالها الذي حدّده
بفكرة «إعادة الربط» أو «إحكام الربط» religacion
«بوصفه إمكان الوجود بما هو وجود».

وفيما يتصل بالتاريخ قال إنه ليس مجرد وقائع
ماضية، وليس أيضاً تحليلاً لوقائع، بل هو «فعل قوة»
hacer un poder يحوّل التاريخ إلى «شيء خلق».

ويعالج ثوبيري «الفلسفة الأولى»، ساعياً إلى
الكشف عن سبب جديد للوجود. وفي هذا يقول: «ليس
فقط الوجود، من حيث هو تصور، يقال على عدة
أنحاء، بل وأيضاً وقبل كل شيء سبب الوجود يقال على
عدة أنحاء».

ويميّز ثوبيري تمييزاً غريباً بين الوجود والواقع
فيقول إن الواقع سابق على الوجود؛ وليس الواقع نوعاً
من الوجود، بل الوجود يتأسس في الواقع!! وبالجملّة،
فإن الوجود «واقع نسبي»، والواقع بما هو واقع هو
الأساسي وهو الأولي، فقط في المرتبة الثانية وكعنصر
منه يمكن الكلام عن الوجود. ذلك أنه يرى أن الواقع
realidad هو المعقول الأول.. ولما كان التعقل يمثل
الأشياء الواقعية بما هي واقعية، فإن الإنسان يمكن أن
يُعرّف بأنه «حيوان الواقعات». وبهذه المثابة فإنه قادر
على الشعور بالواقع نفسه في طابعه الشكلي من حيث هو
واقع. ويقول ثوبيري إن الوظيفة الأصلية للإنسان هي
«مواجهة واقع الأشياء عن طريق الإحساس والشعور».

تلك هي موضوعات «الفلسفة الأولى» كما سماها
ثوبيري. أما موضوعات ما سماه «الفلسفة الثانية»
فتتناول: العادة، العلاقة بين الجسم والنفس، ومشاكل
الشخصية، الإرادة، الحرية.

ولكن المرء يحاول عبثاً أن يجد في كتابات ثوبيري
معاني واضحة، إنما الانطباع الذي يخرج به من ورائها
هو التلاعب بالألفاظ، وعدم وضوح الرؤية، وتدفق
العبارات دول محصل صريح.

مؤلفاته

- «بحث في نظرية فينومينولوجية عن الحكم»
١٩٢٣، وهي رسالته للدكتوراه.

- «في العلم والواقع»، سنة ١٩٤٥؛
- «حول ثلاثة تعريفات للإنسان»، سنة ١٩٤٦؛
- «في نظرية المثل العقلية»، سنة ١٩٤٧؛
- «في مشكلة الله»، ١٩٤٩؛
- «في الجسم والنفس»، ١٩٥٠؛
- «في الحرية»، ١٩٥١؛
- «في الفلسفة الأولى»، ١٩٥٢؛
- «في مشكلة الإنسان»، ١٩٥٣؛
- «في الشخصية»، ١٩٥٩؛
- «في العالم»، ١٩٦٠؛
- «في الإرادة»، ١٩٦١؛
- «في دروس الفلسفة»، ١٩٦٣؛
- «في مشكلة البشر»، ١٩٦٤؛
- «في المشكلة الفلسفية لتاريخ الأديان»، ١٩٦٥؛
- «في الإنسان والحقيقة»، ١٩٦٦؛

ومن هذه المحاضرات نشر في سنة ١٩٦٣ مجلد
بعنوان: «خمس دروس في الفلسفة» (مدريد ١٩٦٣)،
وفيها دراسة لمفهوم الفلسفة عند أرسطو، وكنت،
وأوجست كونت، وبرجسون، وهُسِرل، وماذا أرادوا أن
يقولوا حين تفلسفوا. ثم نشرت أجزاء من محاضرات
عامي ١٩٤٦ و١٩٥٣ في مجلة «الغرب» التي كان
يصدرها أورتيجا إي جاست (سنة ١٩٦٣ العدد ١؛ سنة
١٩٦٤ العدد ١٧) - وأجزاء من محاضرات سنة ١٩٤٩
في نفس المجلة (سنة ١٩٦٤ ص ١٤٦ - ١٧٣) - وأجزاء
من محاضرات ١٩٥٩ (في نفس المجلة سنة ١٩٦٤
ص ٢٩ - ٢٩).

ويمكن تلمس أهم آرائه في المجموع الذي أصدره
بعنوان: «الطبيعة، والتاريخ، والله» (مدريد ١٩٤٢؛ طه
سنة ١٩٦٣).

وتدور آراؤه الرئيسية حول: العقل، والواقع
الأصلي، والماهية، والموقف. ونجد فيها أصداً قوية
لآراء هُسِرل وهيدجر، لكنه يحاول أن يكون مستقلاً
عنهما. وأبحاثه في «الماهية» تسعى إلى إيضاح «التركيب

- «الإنسان، واقع شخصي» مقال في «مجلة الغرب»، إبريل ١٩ ص ٥ - ٢٩.

- «أصل الإنسان»، مقال في «مجلة الغرب»، أغسطس ١٩٦٤ ص ١٦٤ - ١٧٣.

مراجع

- Julián Mariás: Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. 1948, ff. 133 - 147.

- A. del Campo Et Altri: Homenaje a Zubiri, 1953.

- Viente Fatone: la existencia humana y sus filosofos, 1953, cap. IV.

- I. Ellacuria Et Altri: Homenaje a X. Zubiri, 2 vols. 1970.

- «في مشكلة الفلسفة»، مقال في «مجلة الغرب»، العدد ٣٩ (سنة ١٩٣٣) ص ٥١ - ٨؛ عدد ٤٠ سنة ٣٣ ١٩ ص ٨٣ - ١١٧.

- «الطبيعة، والتاريخ، والله»، سنة ١٩٤٤؛ ط ٥ مزيده سنة ١٩٦٣؛ ويشتمل على الأبحاث التالية السابق نشرها في مجلات: «هيجل والمشكلة الميتافيزيقية» (١٩٣١)؛ «فكرة الطبيعة» (١٩٣٤)؛ «الله والتأليه في لاهوت القديس بولس» (١٩٣٥)؛ «ما هي المعرفة؟» (١٩٣٥)؛ «حول مشكلة الله» (١٩٣٥ - ١٩٣٦)؛ «سقراط والحكمة اليونانية» (١٩٤٠)؛ «العلم والواقع» (١٩٤١)؛ «اليونان ودوام الماضي الفلسفي» (١٩٤٢)؛ «موقفنا العقلي» (١٩٤٢).

- «في الماهية»، ١٩٦٢.

- «خمسة دروس في الفلسفة»، ١٩٦٣؛ وهي تدور حول مفهوم الفلسفة عند: كنت، أوجيست كونت، برجسون، هسرل، مع ملحقين عن دلتاي، وهيدجر.



جاليليو

Galileo Galilei

(1564 - 1642)

رياضي، وفلكي وفيزيائي وفيلسوف، إيطالي.

ولد في مدينة پيزا Pisa في ١٥ فبراير سنة ١٥٦٤، وتوفي في أرشترى Arcetri بالقرب من فيرنتسه Firenze في ٨ يناير ١٦٤٢.

وكان أبوه Vincenzo Galilei عازفاً موسيقياً ومؤلفاً في نظريات الموسيقى، وقد انحدر من أسرة نبيلة عريقة في فيرنتسه اشتهرت بأطباء ورجال سياسة. وكان جاليليو أكبر أبنائه السبعة ثم انتقل بأسرته في سنة ١٥٦٢ إلى پيزا.

وتعلم جاليليو أولاً في پيزا لكن لما عاد أبوه إلى فيرنتسه واستقر فيها حوالي سنة ١٥٧٥، دخل جاليليو مدرسة تابعة لدير سنتا ماريا في فلومبروزا Vallombrusa. وفي سنة ١٥٧٨ التحق بهذه الرهبانية كمريد، على عكس رغبة والده الذي أخذه معه إلى فيرنتسه لكنه لم يستطع أن يحصل لابنه على منحة دراسية في جامعة پيزا. لهذا عاد جاليليو واستأنف الدراسة عند رهبان فلومبروزا في فيرنتسه حتى سنة ١٥٨١، حين استطاع الالتحاق بجامعة پيزا لدراسة الطب. لكنه لم تجتذبه دراسة الطب، بل أولع بدراسة الفلك والرياضيات. وكان تدريس الفلك مقصوراً على محاضرات في كتاب «في السماء» لأرسطو، كان يلقيها فيلسوف هو فرنشيسكو بونانسي Buonanci، كما كانت

المحاضرات في الفيزياء مقصورة على فيزياء أرسطو، وكان يلقيها أندريا انشيزليينو Gesalpion. وانصرف جاليليو إلى دراسة الرياضيات في سنة ١٥٨٢ وتلقى دروساً فيها خارج الجامعة على يد أوستيليو رتشي Ostilio Ricci، لكن جاليليو ترك الجامعة دون أن يحصل على شهادة، وذلك في سنة ١٥٨٥، وعاد إلى فيرنتسه، حيث واصل دراسة كتب أقليدس وأرخميدس.

وفي المدة من ١٥٨٥ حتى ١٥٨٩ كان يعطي دروساً خصوصية في الرياضيات في فيرنتسه كما كان يقوم بالتدريس في مدارس عامة في سينا Siena. وألف في سنة ١٥٨١ رسالة صغيرة بعنوان: «الميزان» La Bilancetta يتبن فيها كيف اكتشف أرخميدس غش الجواهري في مسألة كمية الذهب في تاج هيرون Heron، ووصف ميزاناً هيدروستاتيكياً دقيقاً. واهتم في نفس الفترة بالمسائل المتعلقة بمراكز الثقل في الأجسام الصلبة. وفي سنة ١٥٨٨ دعتة أكاديمية فيرنتسه لإلقاء محاضرات عن جغرافيا «جحيم» دانتة معالجة بطريقة رياضية. وتقدم للحصول على كرسي الرياضيات في جامعة بولونيا في سنة ١٥٨٨، لكن الجامعة فضلت عليه جوفاني أنطونيو ماجيني Magini ربما لأن ماجيني كان أوفر علماً في علم الفلك، ذلك لأن جاليليو لم يكن حتى ذلك الحين قد اهتم كثيراً بهذا العلم.

لكنه في مقابل ذلك حصل في سنة ١٥٨٩ على كرسي الرياضيات في جامعة پيزا. بفضل توصية من جويد وبلدو. وفي أثناء توليه هذا المنصب، كتب رسالة عن الحركة هاجم فيها رأي أرسطو. وفي مستهلها عرض نظرية في سقوط الأجسام تعتمد على مبدأ الأجسام

كان قد سافر إلى فينيسيا، وحاول جالليو في الوقت نفسه أن يصنع آلة مثلها. وأفلح في ذلك، وأرسل يخبر ساربي Sarpie بذلك، وعمل على تحسين الاختراع. وكانت حكومة فينيسيا قد كلفت ساربي بتقدير ثمن الآلة التي عرضها هذا الأجنبي عليهم، لكن ساربي نصح بعدم شرائها! وفي أواخر أغسطس ١٦٠٨ جاء جالليو إلى فينيسيا ومعه تلسكوب ذي تسع قوى، وكانت قدرته أكبر من قدرة الآلة التي أتى بها الأجنبي - ثلاث مرات.

واستمر جالليو في تحسين تلسكوبه إلى أن جعله، في نهاية ١٦٠٩، ذا ثلاثين قوة. وقام في أوائل يناير سنة ١٦١٠ بتوجيه هذا التلسكوب نحو السماء لرصد النجوم، فحصل على نتائج باهرة: إذ لم يقتصر الأمر على الكشف عن أن القمر يحتوي على جبال، وأن طريق التبنانة Milk Way هو مزيج من نجوم منفصلة، على عكس ما قال أرسطو، بل أيضاً استطاع جالليو به أن يكشف عدداً كبيراً من النجوم الثوابت وأربع توابع (كواكب) للمشتري. وأسرع جالليو فأعلن هذه الاكتشافات في كتاب بعنوان: «رسول النجوم» Sidereus nuneius ظهر في أوائل مارس سنة ١٦١٠ في مدينة فينيسيا.

فداع صيت جالليو أولاً في إيطاليا. وعينه دوق توسكانيا في منصب رياضي وفيلسوف في حاشيته، كما عين رئيساً لأساتذة الرياضيات في جامعة پيزا، دون الالتزام بالقاء دروس.

وأثار كتاب جالليو هذا ضجة في كل أوروبا، وأصدر جالليو طبعة ثانية منه في نفس السنة في مدينة فرانكفورت.

لكن هاهنا مشكلة أثرت من ذلك الوقت ولا تزال مستعرة الأوار حتى يوم الناس هذا بين المؤرخين وهي: من صاحب الفضل في اختراع التلسكوب؟ هل هو صانع العدسات الهولندي: هانز لبرهاي Hans Lipperhey أو جالليو؟ ألم يكن سبق لهذا الصانع الهولندي، ولم يفعل جالليو إلا تحسين هذا الاختراع؟ يلوح أن هذا هو الرأي الأصوب. وقد أشار برتولت برشت Brecht إلى هذه المسألة في مسرحيته «جالليو» التي ترجمناها ضمن سلسلة «المسرح العالمي» (التي تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت) وفي المقدمة التي صدرنا بها هذه الترجمة وسنعا القول في هذه المسألة، فليراجعها القاريء هناك.

الطافية لأرخميدس. كذلك عرض القانون الذي يحكم توازن الأثقال على مستويات مائلة، وحاول الربط بين هذا القانون وبين سرعة السقوط.

لكن نظراً لقلة مرتبه في پيزا، فإنه انتقل إلى جامعة بادوا حيث عين أستاذاً للرياضيات في سنة ١٥٩١. وكانت جامعة بادوا في ذلك الحين تضم خيرة العلماء في إيطاليا، كما أنها كانت تتمتع باستقلال كامل تجاه السلطات الحاكمة. وهنا في بادوا كان جالليو يلقي دروساً في الموضوعات المقررة، وهي: هندسة اقليدس، وفلك بطليموس، وكتاب «المسائل في الحيل» المنسوب إلى أرسطو وألف متوناً كي يدرس فيها طلابه، ومن بينها متن بقي لنا، ويعرف بعنوان «الميكانيكيات» Le meccaniche.

وفي مايو سنة ١٥٩٧ كتب إلى زميله السابق في پيزا - ياكويو متسوني Mazzoni - مدافعاً عن نظام كوبرنيكوس ضد من انتقد هذا النظام. وفي أغسطس من نفس السنة تلقى نسخة من كتاب يوهانس كبلر Kepler بعنوان «السّر الكوسموجرافي»، وهو أول مؤلفات كبلر. فكتب جالليو إليه معبراً عن إعجابه بنظام كوبرنيكوس.

وفي سنة ١٦٠٩ بدأ في تأليف بحث عن الحركة جمع فيه نتائج دراساته عن السطوح المائلة وعن البندول، وانتهى منها إلى وضع قانون التسارع.

وفي أكتوبر سنة ١٦٠٨ كان صانع عدسات، يدعى هانز لبرهاي Hans Lipperhey، من هولندا قد كتب إلى الكونت موريس فون نساو Maurice de Nassau للحصول على براءة عن اختراعه آلة من شأنها أن تجعل الأشياء البعيدة تبدو قريبة. وعلم بهذا الأمر ساربي Sarpi الذي كان يرأس جالليو بانتظام، وذلك بعد شهر فقط من تقديم ذلك الطلب للحصول على البراءة (الباطنط). فأخبر جالليو بهذا الأمر. وتشكك جالليو في هذا التبا، ولهذا كلف أحد تلاميذه السابقين وهو جاكومو بادور Badoer بالاستعلام عن المزيد من هذا الأمر. كذلك سمع جالليو، وهو في فينيسيا، الناس يتحدثون عن هذا الاختراع، وذلك في يوليو سنة ١٦٠٩؛ كذلك أكد له ساربي صحة الخبر. وأكثر من هذا، سمع أن أحد الأجانب وصل إلى بادوا ومعه هذا الاختراع. فأسرع جالليو بالعودة إلى بادوا ليلتقي بهذا الأجنبي، لكن هذا

إلى محكمة التفتيش في روما للتحقيق. هنالك أسرع جالليو فأرسل نسخة محققة من رسالته تلك إلى القوم في روما، ثم أخذ يتوسع فيها لتصبح «رسالة إلى كريستينا» التي كتبها في سنة ١٦١٥، والتي نشرها بالطبع في سنة ١٦٣٦: وفي هذه «الرسالة» قرر جالليو أنه لا الكتاب المقدس ولا الطبيعة يمكن أن يكذب، وأن البحث في الطبيعة هو ميدان العالم، بينما التوفيق بين الوقائع العلمية وبين لغة الكتاب المقدس هو ميدان زجل الدين.

وفي أواخر سنة ١٦١٥ سافر جالليو إلى روما - على عكس نصيحة أصدقائه وسفير توسكانيا في روما لغرضين: الأول أن يبيّض سمعته، والثاني أن يمنع، إذا استطاع، من إصدار قرار رسمي بمنع تعليم مذهب كوبرنيكوس القائل بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس العكس. وقد أفلح جالليو في تحقيق الغرض الأول، فلم يتخذ قرار تأديبي في حقه، استناداً إلى رسالته إلى كستلي أو إلى تأييده لمذهب كوبرنيكوس في كتابه عن «البقع الشمسية». لكنه أخفق في تحقيق الغرض الثاني. ذلك أن البابا، بولس الخامس، قد تضايق من إثارة مسائل تتعلق بتفسير الكتاب المقدس - وكان هذا الأمر موضوع خلاف عنيف بين البابا وبين البروتستنت - فشكّل البابا لجنة مهمتها تحديد العقيدة الدينية فيما يتعلق بحركة الأرض: فقررت اللجنة أن العقيدة الدينية تقضي بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض. وأندرت جالليو - بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٦١٦ - بأن عليه أن يتخلى عن رأي كوبرنيكوس وأن يمتنع من تأييده أو الدفاع عنه. لكن لم يتخذ أي إجراء ضده، ولم يصدر قرار إدانة لأي كتاب من كتبه، بينما أدين كتاب للاهوتي باولو أنطونيو فوسكاريني Foscarini حاول فيه التوفيق بين حركة الأرض وبين ما ورد في الكتاب المقدس، ومنع كتاب كوبرنيكوس وشرح عليه قام به ديجو دي ثونيجا Diego de Zuniga إلى أن تصحّح فيه بعض المواضع.

ثم أصدر جالليو كتابه «حوار حول نظامي العالم الرئيسيين» - أي نظام أرسطو وبطلميوس من ناحية، ونظام كوبرنيكوس. ويدور الحوار بين ثلاثة أشخاص: أحدهما يناصر كوبرنيكوس، والثاني يؤيد أرسطو وبطلميوس، أما الثالث فشخص مثقف يحاول كلا

ومن النتائج الأخرى التي توصل إليها جالليو بفضل التلسكوب: أنه في سنة ١٦١٠ اكتشف الشكل البيضاوي لزحل، وأوجّه الزهرة. لكن تلسكوبه لم يستطع أن يكشف عن حقيقة الحلقات التي حول زحل، إذ ظنها جالليو مجرد كواكب (توابيع) قريبة جداً من هذا النجم.

وفي بداية سنة ١٦١١ سافر جالليو إلى روما ليعرض ما اكتشفه بفضل تلسكوبه. لكن اليسوعيين في الكلية الرومانية ارتابوا في مكتشفاته في بداية الأمر، ثم اقتنعوا بعد ذلك بسلامتها. وأعجب به فديريكو اتشيزي Fedrico Cesi، وعينه عضواً في أكاديمية لنشاي، وكانت أول أكاديمية علمية في أوروبا، وقد أنشئت سنة ١٦٠٣. كذلك أبدى البابا وبعض الكردينالات تقديرهم لهذه الاكتشافات لكن المودة بينه وبين الكنيسة الكاثوليكية لم تدم طويلاً. ذلك أنه برعاية أكاديمية لنشاي هذه، نشر جالليو في روما سنة ١٦١٣ كتاباً بعنوان: «رسائل حول البقع الشمسية». وفي هذه الرسائل أيد جالليو - لأول مرة في كتاب مطبوع - نظام كوبرنيكوس صراحةً وعلناً. وهنالك ثارت ثائرة رجال الدين وكنيسة روما الكاثوليكية ضد جالليو.

ذلك أنه، أثناء عشاء في قصر الدوق أقيم في ديسمبر سنة ١٦١٣ أثبتت اعتراضات دينية على نظام كوبرنيكوس. ولم يكن جالليو حاضراً هذه المأدبة، فتولى الدفاع عن موقف جالليو من هذا النظام صديقه بندتو كستلي Benedetto Castelli. فلما علم جالليو بهذا الأمر، بعث برسالة طويلة إلى كستلي أكد فيها أنه لا يجوز لرجال الدين التدخل في المسائل العلمية البحتة.

وفي أواخر سنة ١٦١٤ قام بعض القساوسة، في منابر كنائسهم في فيرنسه، بالهجوم على جالليو بسبب تأييده لنظام كوبرنيكوس في رسائله عن البقع الشمسية، المشار إليها منذ قليل. فلما علم كستلي بهذه الحملة، أطلع راهباً دومنيكانياً - قوي النفوذ - على رسالة جالليو إليه المشار إليها منذ قليل والتي أنكر فيها حق رجال الدين في التدخل في المسائل العلمية البحتة. فقام هذا الراهب الدومنيكاني - والرهبان الدومنيكان هم الجلادون الذين أداروا محاكم التفتيش وتولوا التعذيب. فيها - نقول: إن هذا الراهب Niccolao Larini انتسخ نسخة من رسالة جالليو هذه إلى كستلي، وبعث بهذه النسخة

محاكمة جالليو

قلنا إن محكمة التفتيش قد أصدرت - بتاريخ ٢٤ فبراير سنة ١٦١٦ قراراً يقضي بإدانة القول بأن الشمس ثابتة وبأن الأرض متحركة، وأنه بتاريخ ٢٦ فبراير ١٦١٦ أنذر الكاردينال بلرمين Bellarmine جالليو «بالأ يقرر، وألا يُعلّم، وألا يدافع، شفويّاً أو بالكتابة» عن هذين القولين. ووعده جالليو بالطاعة. وفي ٥ مارس أصدرت الهيئة القائمة على تحريم الكتب Congregazione dell'Indice - قراراً بوضع كتب كوبرنيكوس على ثبت الكتب المحرّمة.

وفي أغسطس سنة ١٦٢٣ تولى كرسي البابوية مافيو بربريني Maffeo Barberini باسم: أوربانو الثامن Urbänus, VIII. وكان جالليو صديقاً له منذ زمن طويل، وكان حامياً للأدب والفنون. فسافر جالليو إلى روما لتقديم فروض الولاء إليه، سنة ١٦٢٤. وحصل من البابا على إذن بمناقشة مذهب كوبرنيكوس في كتاب يؤلفه، بشرط أن تساق الحجج المؤيدة لنظام بطليموس بنزاهة وموضوعية. لكن البابا أوربانو رفض إلغاء مرسوم سنة ١٦١٦، قائلاً لو كان الأمر بيده آنذاك لما صدر هذا القرار.

فلما أصدر جالليو كتابه «حوار...» وفيه كما رأينا نقاش حول نظام كوبرنيكوس؛ هاج بعض رجال الدين ضد جالليو وطالبوا بمحاكمته وإدانة هذا الكتاب. لكنهم لم ينجحوا في أول الأمر. فعادوا وأقنعوا البابا بحجة فعّالة وهي - أن جالليو قد وضع على لسان مؤيد نظام أرسطو الحجة الحاسمة ضد الحقيقة الحركية لحركة الأرض - وهي أن الله يستطيع أن يحدث أي أثر مطلوب بأية وسيلة - تقول: إنه وضع هذه الحجة على لسان الأرسطاطالي الساذج بشكل هازئ ساخر.

وكان جالليو قد ظن أنه بقوله صراحة في مستهل «الحوار...» بأنه سيعرض حجج كلا الطرفين: المؤيد لأرسطو، والمؤيد لكوبرنيكوس - بنزاهة وموضوعية - قد تحلل من وعده القاطع السابق الذي قطعه على نفسه تجاه الكاردينال بلرمين في ٢٦ فبراير ١٦١٦ بالأ يقرر، وألا يُعلّم، وألا يدافع، شفويّاً أو بالكتابة» عن نظام كوبرنيكوس.

المتحاورين الآخرين إقناعه واجتذابه إلى صفه. وفي الفصل التمهيدي يفحص الكتاب عن مذهب أرسطو في الكون فحسباً نقدياً ينتهي إلى ألا يرفض من آراء أرسطو إلا تلك التي تتعارض مع فكرة أن الأرض متحركة وأن الشمس ثابتة، أو التي تميّز تمييزاً حاداً بين الحركات السماوية وبين الحركات الأرضية. كذلك يرفض المؤلف الفكرة القائلة بأن للكون مركزاً، لا بأن الأرض تقوم في هذا المركز، كما يرفض القول إن حركة الأجسام الثقيلة تتجه نحو مركز الكون بدلاً من أن تتجه نحو مركز الأرض. لكنه لا يرفض فكرة الأرسطية القائلة بأن الحركات السماوية هي بطبيعتها دائرية. بل أكد جالليو أن الحركات الدائرية الطبيعية تنطبق أيضاً على الأشياء الأرضية والسماوية.

ومن الأفكار التي أكدها جالليو في هذا «الحوار» فكرة نسبية الحركة والمحافظة عليها. وقد استعان جالليو بهاتين الفكرتين للتوفيق بين الفيزياء الأرضية وبين الحركات الكبيرة التي للأرض، رداً على الحجج التي ساقها بطليموس والحجج التي أضافها تيشو براهه Tycho Brahe كذلك يناقش جالليو في هذا الحوار مسألة المسافات المحتملة بين النجوم الثابتة ومواقعها.

وقد أتم جالليو تأليف هذا «الحوار» في أوائل سنة ١٦٣٠. وحمله معه إلى روما، كيما يطبع بواسطة أكاديمية لنشاي. وطلب إذنًا بطبعه، لكنه لم يحصل على الإذن بسرعة. فعاد إلى فيرننسه دون الحصول على الإذن. وحدث أن عين فديريكو اتشيزي Fedrico Cesi مدير أكاديمية لنشاي. فكتب كاستلي Castelli إلى جالليو يخبره أنه لن يحصل على إذن بطبع كتابه في روما، وينصح به بأن يطبعه في فيرننسه فوراً. وأفلح جالليو في الحصول على إذن السلطات في فيرننسه بطبع الكتاب، وطبع الكتاب وظهر في فيرننسه في مارس ١٦٣٢. وأرسلت منه نسخ قليلة إلى روما. ومرت فترة قصيرة لم يحدث شيء ضد الكتاب. وفجأة صدر أمر إلى الطابع بعدم بيع المزيد من النسخ؛ وطلب من جالليو التوجه إلى روما والمثول أمام محكمة التفتيش، في شهر أكتوبر سنة ١٦٣٠.

الكبير موريلو Murillo أو أحد تلاميذه في مدريد.

وتشوق جاليليو إلى العودة إلى فيرنس لروية ابنته الكبرى اتشلسسته Celeste ليكون بالقرب منها، لكنها توفيت في إبريل سنة ١٦٣٤ بعد مرض قصير. ثم توالى عليه المصائب، وأشدّها إصابته بالعمى في سنة ١٦٣٨ وهو في الرابعة والسبعين من عمره. ولم يبق له من عزاء إلا زيارة بعض تلاميذه المخلصين، ثم خصوصاً في مواصلة البحث العلمي، على الرغم من عدم توافر أدوات البحث وهو في إقامته الجبرية في أرشترى. لكنه استطاع مع ذلك أن يصدر كتابه الرئيسي، وعنوانه: «أقوال وبراهين رياضية حول علمين جديدين يتعلقان بالميكانيكا والحركات المحلية... مع ملحوظة عن مركز الثقل الخاص ببعض الجوامد». وقد طبع في مدينة ليدن في هولندا سنة ١٦٣٨.

والعلمان الجديدان اللذان يعالجهما هذا الكتاب يتعلقان خصوصاً بعلم الهندسة فيما يتعلق بصلابة المواد، ويعلم الرياضيات فيما يتعلق بعلم الحركة Kinematic. والعلم الأول يستند إلى قانون الرافعة. والعلم الثاني يقوم على أساس افتراض الاطراد والبساطة في الطبيعة، مع إيراد بعض القروض الديناميكية. وهذان العلمان هما الأساس في الفيزياء الحديثة، ليس فقط لأنهما يشكلان عناصر الدراسة الرياضية للحركة، بل وأيضاً لأنهما عالجا مسائل في التجريب الفيزيائي مع اقتراحات بحلول لها.

والكتاب كتب هو الآخر على شكل محاورات جرت في أربعة أيام. وبعد وفاته أضيف إليها محاورتان: الخامسة والسادسة (في اليومين الخامس والسادس).

الجوانب الفلسفية

في إنتاج جاليليو

من الناحية الفلسفية يمكن أن نقول إن أكبر إسهام لجاليليو هو في تشييده للمنهج التجريبي على نحو كامل أو شبه كامل. هكذا حكم عليه امانويل كنت، وأوجيست كونت وهول Whewell. ذلك أن جاليليو كان يستخلص المبادئ من الملاحظة، ويحقق القروض بواسطة تجارب دقيقة. والتجربة عند جاليليو هي عَصَب المنهج العلمي التجربة من حيث هي تسير بطريقة نظامية، بأن تفحص

لكن ظنه هذا خاب. وقامت محكمة التفتيش في روما بمحاكمة جاليليو سراً. وانتهى التحقيق بإدانة بدعوى أنه نقض العهد الذي قطعه على نفسه عند إنذاره في ٢٦ فبراير ١٦١٦؛ وبدعوى أنه أيد آراء لا تتفق مع ما ورد في الكتاب المقدس وصادقت عليه تقاليد الكنيسة. وأبلغ جاليليو، في ٢٣ سبتمبر سنة ١٦٣٩ بضرورة المثل أمام المندوب العام للديوان المقدس Santo Uffizio (= محكمة التفتيش).

وتمت محاكمة جاليليو للمرة الثانية بتهمة الهرطقة. وصدر الحكم في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣، في القاعة الكبرى في دير الدومنيكان المسمى دير منيرفا della Minerva؛ واضطر جاليليو، وهو جاث على ركبتيه، أن يقر بأنه ارتكب خطيئة - وفقاً للصيغة التي أعدتها المحكمة - حين اعتقد أن الأرض متحركة وأن الشمس في مركز مجموعة من الكواكب من بيئتها الأرض. وتعهد بأنه من الآن فصاعداً سيكون مطيعاً لسلطة الكنيسة وعقائدها، وبأن ينفذ كل العقوبات التي فرضت عليه. ومن بين هذه العقوبات: «السجن الشكلي» Carcere formale لدى الديوان المقدس. وتم فعلاً سجنه أولاً في مدينة سيينا Siena، ثم بعد ذلك في الفلا التي يملكها في قرية ارشترى arcetri (بالقرب من فيرنس).

وأمضى جاليليو السنوات التسع الباقية من عمره وهو في حزن بالغ. أما أثناء سجنه في سيينا فقد كان في عهدة أسقف سيينا اسكانيو ب كولومني Ascanio Piccolomini، الذي أحسن معاملته، لأنه كان - فيما قيل - تلميذاً له؛ وحثه على مواصلة أبحاثه في الميكانيكا. وأخذ جاليليو في تأليف كتاب - على شكل حوار أيضاً - لعرض نتائج أبحاثه السابقة في الفيزياء.

فلما بلغ الديوان المقدس أن جاليليو يعامله أسقف سيينا معاملة حسنة، أصدر قراراً بنقله في أوائل سنة ١٦٣٤ إلى الفلا التي يملكها جاليليو في قرية أرشترى المذكورة. على التلال المطلة على فيرنس ومن المحتمل أنه بمناسبة هذا الانتقال من سيينا إلى أرشترى قال العبارة المشهورة المنسوبة إليه وهي Eppure si muove (= ومع ذلك فإنها (= أي الأرض) «تتحرك»). وقد عثر على هذه العبارة مكتوبة على صورة لجاليليو وهو في السجن، صورة رسمها سنة ١٦٤٠ إما الرسام الأسباني

قد رسمه الله بزوايا، ودوائر، ومربعات وسائر الأشكال الهندسية. ومن ناحية أخرى الطبيعة حركة، وكل تغيرات الحواس، وهي ذاتية في مظهرها، هي في نهاية التحليل ناتجة عن الوضع وعن حركة الجزيئات اللامتناهية الصغر في المادة.

ويؤكد جالليو أن من المستحيل النفوذ إلى الماهية الذاتية الحقيقية للمواد الطبيعية. ولهذا يجب على الإنسان أن يكتفي بمعرفة العوارض التي تعرض للأجسام الطبيعية. والعوارض هي الوقائع، وهي الظواهر، وليس لنا أن نطلب «الشيء في ذاته» فهذه محاولة مصيرها الإخفاق حتماً. والتفسير العلمي لا يقوم باستعادة التسلسل العلمي المفضي إلى وجود كل معلول طبيعي. ويقول جالليو ساخراً: «إن حالة النعيم العظيم هي وحدها التي تسمح لنا بمثل هذه المعرفة» (مجموع مؤلفاته، ح ١٨٨).

ويؤكد جالليو أن الواقع يتصف بالمعقولة، ذلك لأن الله، هذا الموجود اللانهائي، قد خلق العالم على مقياس العقل، لا العقل الإنساني الذي لا يفهم العالم إلا في حدود طاقاته، أي في حدود ما هو مشترك بينه وبين العقل الإلهي، وإنما على مقياس العقل الإلهي الكلي.

نشرات مؤلفاته

هناك نشرة كاملة لمؤلفات جالليو بعنوان: Opere di Galileo, Galilei-Edizione Nazionale، أشرف عليها I Del lunga و A. Farraro، في عشرين مجلداً، طبعت في فيرننته في السنوات ١٨٩٠ - ١٩٠٩. وأعيد طبعها في ١٩٢٩ - ١٩٣٩. ثم طبعت طبعة جديدة ابتداء من سنة ١٩٦٤. وتحت عنوان Opere نشرها P. Paganini في ٥ مجلدات، فيرننته ١٩٢٥، وطبعت طبعة جديدة في سنة ١٩٦٤. تم طبعها S. Timpanaro في مجلدتين، ميلانو ١٩٣٦ - ١٩٣٨؛ وطبعها F. Flora في ميلانو سنة ١٩٧٣. وتحت عنوان Il pensiero di G.G. Papini نشر G. G. شذرات فلسفية لجالليو؛ في مدينة Lanciano سنة ١٩٠٩.

ظواهر الطبيعة، وترتفع منها تدريجياً إلى القوانين التي تحكمها. والتجربة هي في الأساس حسية، لكنها بما تؤدي إليه من فرض الفروض وتحقيق لهذه الفروض لا بد لها أن تكمل بالتفكير العقلي. ولهذا فإن الحواس والعقل تتصافران معاً لتكوين المنهج التجريبي. لكن مهمة العقل - عند جالليو - لا تقتصر على تفسير الظاهرة الحسية وتصحيح الأخطاء التي قد تقع فيها الحواس، بل تمتد هذه المهمة إلى تزويد العلم بالمفاهيم والمقولات التي تجعل الظواهر مفهومة وقابلة للخضوع لقوانين كلية. وهكذا جمع جالليو بين الحواس والعقل في منهج البحث العلمي لأول مرة في تاريخ البحث العلمي. إن العقل يصوغ مفاهيم ويطبقها على الظواهر لأنه استخلصها من الوقائع الطبيعية بطريقة موضوعية خالصة. والعلم يقرر التسلسل العلوي بين الوقائع، لأن نظام الطبيعة يكشف عن ضرورة الرابطة العلوية بين الظواهر. وهذا النظام يوحي إلى عقل الإنسان بمفهوم «العلية»، ويكشف عن إمكان استخدامها استخداماً فعالاً. ومن المفاهيم الأخرى الرئيسية عند جالليو: الكمية. وقد وجد جالليو في مفهوم الكمية ما يغني عن الفروض الكيفية التي ادعى بها العلم في العصر الوسيط ذلك أن علماء العصر الوسيط كانوا يبالغون في استخدام مفهوم «الكيفية»، ومن ثم أسرفوا في البحث عن «الماهية» و«النوع»، و«العلة الغائية» كتفسير ظواهر الطبيعة. وكانت نتيجة ذلك أنهم اقتصرُوا على التعريفات المستمدة من المعلومات التي تنتجها الأشياء أما العلم - عند جالليو - فهو كمي، يفسر الظواهر عن طريق النسب الكمية الرياضية بين العناصر التي تؤلف الشيء. إن الكم يعتبر عن النسب بين الظواهر، عن العلاقات المتبادلة بين المقادير في الطبيعة.

وهكذا بعد أن كان العلم ميتافيزيقياً، صار العلم بفضل جالليو - علماً بما هو قابل للمقياس وما هو نسبي بعضه إلى بعض - فالحركة - مثلاً - أو موضع الأجسام هي مُعطى نسبي للتجربة في الظواهر، وليست تحديداً مطلقاً. وهكذا انتهى جالليو إلى القول بأن ثم هندسة حاضرة في الأشياء وتحدد وتنظم علاقاتها؛ وبأن الله قد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية. ومن ثم قال الجملة المشهورة: «إن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية» *la natura é scritta in lingua matematica*. نعم، إن كتاب الطبيعة

جالينوس

Galenus

(١٢٩/١٣٠ - ١٩٩/٢٠٠)

هو أكبر أطباء العصر القديم بعد بقراط. وهو في الوقت نفسه فيلسوف وشارح لأراء أفلاطون وأرسطو وتاوفرسطس وخروسفوس وأبيقور. وستقتصر هاهنا على هذا الجانب الفلسفي من إنتاجه.

ولد جالينوس في فرغاموم في إحدى السنوات الأربع التالية: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١ بعد الميلاد. ويرى إلبرج J. Ilberg خير الباحثين في سيرته أن الأرجح هو أن يكون ولد في سنة ١٢٩. وكان أبوه مهندساً معمارياً في فرغاموم. وتلقى تعليماً جيداً في الرياضيات. وفي سن الأربعة عشرة درس الفلسفة، وشملت هذه الدراسة مختلف المدارس الفلسفية. وبناء على حلم - فيما يزعم - قرر أن يتخصص في الطب.

وفي الطب تتلمذ أولاً على ساتيروس Satyrus في مدينة فرغاموم، وكان ساتيروس في هذه المدينة منذ أربع سنوات، وكذلك كان فيها لوقيوس كوسبيوس روفينوس Rufinus، مؤسس معهد اسقلابيوس في نفس المدينة، الذي صار قنصلاً في سنة ١٤٢ ميلادية، وكان جالينوس على صلة به.

وقد ألف جالينوس عدة كتب بينما كان لا يزال تلميذاً في فرغاموم، ذكر هو عناوين ثلاثة منها هي: «فن تشريح الرحم»، «تشخيص أمراض العين»، «التجربة الطبية». ولم يبق لنا الثاني منها ويدل الكتاب الأول على اهتمامه منذ شبابه بعلم التشريح.

وتوفي والده وهو في سن العشرين. وبعد ذلك بمدة غير طويلة سافر جالينوس إلى أزمير لدراسة الطب على الطبيب فيلوفس Pelops، وهو يقول عنه إنه ثاني معلميه في الطب كذلك درس الفلسفة الأفلاطونية على ألبينوس Albinus وكان جالينوس في الفلسفة مولعاً بالأفلاطونية، وسيكون لها تأثير كبير في تفكيره الفلسفي، كما أنه في الطب سيتأثر خصوصاً ببقراط. ومن هنا نراه يجمع بين أفلاطون وبقراط في كتاب بعنوان «آراء بقراط وأفلاطون».

مؤلفاته

- «في الحركة»، سنة ١٥٩٠ - ١٥٩١.
- «ميكانيكيات»، سنة ١٥٩٤ - ١٥٩٥.
- «الرسول السماوي»، سنة ١٦١٠.
- «قول في الأشياء التي تقوم في السماء»، سنة ١٦١٢.
- «رسائل عن البقع الشمسية»، سنة ١٦١٣.
- «المحاول» Il saggicatore، سنة ١٦٢٣.
- «حوار حول النظامين الكبيرين للعالم»، سنة ١٦٣٢.
- «أقوال وبراهين رياضية تتعلق بالعلوم الطبيعية»، سنة ١٩٣٨.

مراجع

- A. Favaro: Galileo Galilei. Modena, 1910.
- V. Fazio - Allmayer: Galileo Galilei. Palerrmo, 1912.
- E. Wohlwill: Galileo und sein Karpf für die Kopernikanische lenre. Hamburg und Leipzig, 1909 - 1926.
- L. Olschki: Galileo und seine Zeit. Halle, 1927.
- E. Chiriotti: Galileo Galilei. Torineio, 1928.
- A. Koyré: Etudes galiléennes, 3 vols, Paris, 1935.
- G. Gentile: «Galileo e i filosofi napoletani» in: Studi sul Rinascimento, 2^a ed. Fienze, 1936.
- S. Caramela: la vita e il pensio di Galileo Galilei. Cataria, 1945.
- A. Banfi: Galileo Galilei. Milano, 1948; 2^a ed. 1961.
- C. Carbonara: La vita e il pensiero di Galileo Galilei. Napoli, 1963.
- William R. Shea: Galileo's intellectual Revolution. New York. Science History Publications, 1972.
- William A. Wallace: Prelude to Galileo. Dordrecht, Reidel, 1981.

١٨٠م، اتصل به جالينوس اتصالاً واسعاً. وكذلك اتصل بالأمبراطور سبتيموس سيروس Septimus Severus الذي صار أمبراطوراً في سنة ١٩٣.

وفقد جالينوس قسماً كبيراً من مكتبته في الحريق الذي شب في «معبد السلامة في روما». في سنة ١٩٢م. ولسنا ندري أين أمضى جالينوس بقية عمره: في روما، أو في فرغاموم. وتوفي في سنة ٢٠٠/١٩٩ ميلادية.

مؤلفاته في الفلسفة

وكما كتب جالينوس العديد من الكتب في الطب بفروعه المختلفة، كذلك كتب عدة مؤلفات - أقل عدداً بكثير - في الفلسفة. وقد أورد عناوين مؤلفاته كلها - إلى وقت تأليفه - في فهرسين لكتبه (فينكس كتيه - كما يقول حنين بن إسحاق الذي ترجم هذين الفهرسين). ونورد هاهنا ما ذكره من كتبه في الفلسفة: ونبدأ بكتبه في المنطق.

١ - «في البرهان» - وهو أهم كتبه في الفلسفة، ويتألف من خمس عشرة مقالة.

٢ - «في المقدمات المتكافئة».

٣ - «في عدد الأقيسة».

٤ - «المدخل إلى المنطق».

٥ - «في الأقوال السوفسطائية».

وأما في الأخلاق فيذكر له الكتب التالية:

١ - «في العادات».

٢ - «في الخلو من الأحزان».

٣ - «في الاتفاق في الرأي».

٤ - «في اختلاف الرأي».

٥ - «في الحياة الخاصة».

٦ - «في ترتيب الأفعال».

وكلها ضاعت في أصلها اليوناني.

٧ - «في تشخيص وعلاج ما يحدث في بعض النفوس من آفات».

ومن أزمير سافر إلى كورنتوس، ليواصل تحصيل الطب على يد نومسيانوس Numisianus.

ثم سافر إلى الإسكندرية التي كانت آنذاك عاصمة الدراسات الطبية والفلسفية والفلكية والرياضية ومن المسلّم به أن جالينوس أمضى في الإسكندرية سنوات عديدة (راجع عن إقامة جالينوس في الإسكندرية مقالة Walsh: «Galen's studies in the alexandrian school», in: annals of Medical History 9 (1927) 132 - 143 p.). وقد هيأت له الإسكندرية خصوصاً دراسة الهياكل العظمية للجثث البشرية، وإن لم تمكنه من تشريح الجثث.

وفي سنة ١٦١ ميلادية، في مطلع حكم الأمبراطورين الأنطونيين، وصل جالينوس إلى روما. وسرعان ما مارس هناك مهنة الطب وأفلح في علاج عدد من أصحاب النفوذ المرضى. ومن بينهم الفيلسوف المشائي يودموس Eudemus، الذي عرّف جالينوس بأحد كبار الحكام وهو فلافيوس بويتوس Flavius Poethus وهذا الأخير حث جالينوس على تأليف أعظم كتبه في التشريح والفسولوجيا. ودعا جالينوس إلى اللقاء محاضرات عامة في التشريح. وكان بين مستمعيه مواظفون رومانيون كبار، وقناصل، وسوفسطائيون مشهورون، وخطباء، مثل هادريان الذي من صور (لبنان) وديمترئوس السكندري. وقد أثر هؤلاء السوفسطائيون المتأخرون في جالينوس. وإلى معاشرته لهؤلاء السوفسطائيين المتأخرين تعزى ثلاث خصال بارزة في جالينوس، هي: الاتساع في القول، والغرور، والولع بالجدال والمناظرة. وقد خاض جالينوس الكثير من المساجلات والمجادلات مع كثير من العلماء في روما. ويبدو أنها أرهاقته، إلى درجة أنه اشتاق إلى العودة إلى فرغاموم. وفعلاً غادر روما، لأسباب عديدة منها انتشار وباء في روما، وشدة ما تحمله من عناء وإرهاق في مناظراته.

لكنه ما لبث أن عاد إلى إيطاليا لما أن دعاه الأمبراطور ماركس أورليوس ولوقيوس فيروس Lecuis Verus إلى الحضور إلى أكويلايا Aquileia. فلبى هذه الدعوة، ومارس الأعمال الطبية في كثير من بلاد إيطاليا. ولما صار قومودس Commodus امبراطوراً في سنة

- ٥ - كتاب «الأخلاق»، نقل حُبَيْش، أربع مقالات.
- ٦ - كتاب «انتفاع الأخيار بأعدائهم» - نقل حُبَيْش، مقالة.
- ٧ - كتاب «ما ذكره فلاطون في «طيماسوس»، الموجود منه بالعربية مقالة بنقل حنين، وترجم إسحاق الثلاث الباقية.
- ٨ - كتاب «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن» - نقل حُبَيْش، مقالة.
- ٩ - كتاب «المحرك الأول لا يتحرك» - نقل حنين، مقالة؛ ونقل عيسى بن يحيى وإسحاق.
- ١٠ - كتاب «المدخل إلى المنطق» - نقل حُبَيْش، مقالة.
- ١١ - كتاب «عدد المقاييس» - نقل اصطفن بن بسيل، وإسحاق أيضاً.
- ١٢ - كتاب «تفسير الثاني من كتب أرسطاطاليس» - نقل إسحاق بن حنين، ثلاث مقالات - والمقصود «بالثاني»: الكتاب الثاني من منطق أرسطو، وهو كتاب «العبارة».
- ١٣ - «آراء بقراط وأفلاطون» - ترجمة حُبَيْش، عشر مقالات.
- وقد نشرنا نحن من هذه الترجمات كتابين: (١) «في الأخلاق»، (٢) «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن»، وذلك في كتابنا «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب». ونشرنا في نفس الكتاب ترجمة عربية قديمة لرسالة جالينوس التي بعنوان: «في الحث على تعلم العلوم والصناعات».
- راجع في هذا كله كتابنا: «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي» (بالفرنسية، ط٢، باريس ١٩٨٧، ص١٢٧ - ١٢٨).

آراءه الفلسفية

اتبع جالينوس في أبحاثه الطبية المنهج التجريبي. . . لكن نظراً إلى أن تشريح جثث الموتى كان ممنوعاً، فإنه اضطر إلى الاكتفاء على تشريح الحيوان، وعلى وصف الهياكل العظمية للأموات. وحرص على الربط بين

وكتب عدداً كبيراً من الكتب في شرح ودراسة أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، وهي تدلُّ على الاتجاه التجميعي التلوفي بين المذاهب المختلفة. ففي فلسفة أفلاطون كتب الكتب التالية:

- ١ - «في أغراض أفلاطون».
- ٢ - «في آراء أفلاطون».
- ٣ - «في ما في (محاورة) طيماسوس لأفلاطون من الطب».
- ٤ - «ما في (محاورة) فيلبوس من الاستدلالات».
- وبالنسبة إلى أرسطو وثاوفرسطس كتب جالينوس شروحاً على كتبهما في المنطق.
- وفيما يتعلق بالرواقية كتب كتاباً بعنوان: «في النظريات المنطقية عند خروفسوس»، كما كتب كتاباً بعنوان: «في التحليل الهندسي عند الرواقيين».
- وفيما يخص أبيقور كتب:
- ١ - «في السعادة والحياة السعيدة بحسب أبيقور».
- ٢ - «في الأفعال السعيدة عند أبيقور».

وبقيت لدينا الكتب التي تجمع بين الطب والفلسفة، وما فيها من طب هو الذي أنقذها من الضياع - مثال ذلك كتاب: «في آراء بقراط وأفلاطون»، ويقع في ٩ مقالات. وقد نشره أيفان فون مُلَر في كتاب: «مؤلفات جالينوس الصغرى» (حد٢ ص٣٢ - ٧٩). Galeni serm. min.

وكتب جالينوس الفلسفية التي ترجمت إلى العربية هي:

- ١ - «في أن الطبيب الفاضل فيلسوف» نقلها حنين بن إسحاق، وهي مقالة واحدة.
- ٢ - كتاب «ما يعتقده رأياً» - نقل ثابت بن قرّة، مقالة.
- ٣ - كتاب «البرهان»، خمس عشرة مقالة - موجود بعضها.
- ٤ - «تعريف المرء عيوب نفسه» - ترجمة توما وإصلاح حنين، مقالة.

مؤلفات جالينوس نشرة نقدية، بدأت في الظهور في سنة ١٩٠٨ وما تلاها.

ونشر «المؤلفات الصغرى» Opera Minora مركفردن، وإيفان مُلَر، وهيلريش Heilreich، في ليبستك ١٨٨٤ - ١٨٩٣، ضمن مجموعة Teubner،

ونشر G.V. Daremberg «المؤلفات التشريحية والفسيولوجية والطبية لجالينوس» في جزأين، باريس ١٨٥٤ - ١٨٥٧.

ونشر J. Man «المدخل إلى المنطق»، برلين ١٩٦٠؛ كما نشر Inshtutio logica بعناية J.S. Keifer في بلتيمور، ١٩٦٤. وكذلك نشر W. Harhins وPiere. كتاب: «في انفعالات النفس وأخطائها»، كولمبوس، أوهايو، ١٩٦٤.

مراجع

- E. Chauvet: la psychologie de Galien, 2 vols. Caen, 1860 - 1867.
- E. Chauvet: Galien, deux diaptires de la morale pratique, Caen, 1874.
- E. Chauvet: la logique de Galien, in: séauces et travaux de l'Acad. de scien, morales et pol., 1882, ff. 430 - 451.
- A. Olivieri: «Osser-vazioni sopra un'opera morale di Galeno», in Atti Acaael. di archeal. lett ed arti», Napoli, 1909.
- L. Thorndike: History of Magic and Experimental Science. London and New-York, 1929, pp. 117 - 181.
- W. Stakelum: Galen and the logic of Propositions. Roma, 1940.
- A.J. Festugière: «le Compendium Timaei de Galien», in Rev- des études grecques, 1952, pp. 97 - 116.
- G. Sarton: Galenus of Pergamon, Lawrence Univeisity of Kansas, 1954.
- Ivan Meuller: «Ueber Galens Werk von wissenschaft-lichen Beweis, in: Abh. d.philos- philo. Klasse d. König. Bayer. Akad. d. Wissen». 1897, pp. 405 - 478.

التحليل الفسيولوجي والملاحظات التشريحية. وكان يجري تشريحاته الحية على النسانيس والقردة.

في المنطق الصوري عارض جالينوس ما ذهب إليه خروسفوس الرواقي من إمكان رد كل أنواع الأقيسة إلى الأقيسة الشرطية. ورأى أن المنطق الصوري يجب أن يسير في الاتجاه الذي بناه أرسطو وثاوفرسطس. وزاد في أشكال القياس الثلاثة التي قال بها أرسطو، بأن وضع شكلاً رابعاً هو عكس الشكل الأول: إذ فيه يكون الأوسط موضوعاً في الصغرى، محمولاً في الكبرى. (راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، القاهرة ط١ ١٩٦١، طه الكويت ١٩٨٠). وابن رشد هو الذي نسب إلى جالينوس اختراع هذا الشكل.

وكذلك زاد في العلل الأربع التي قال بها أرسطو، بأن قال بعللة خامسة هي العلة الآلية cause instrumentale.

وفي فلسفة الطبيعة قال إن الكيفيات ليست أجساماً. وقال إن النفس، وإن كانت مركبة من أجزاء، فإنها ليست جوهراً.

وعلى الرغم من إنكار جالينوس لكل ما يتجاوز الحس، فإنه وافق على ما ذهب إليه أفلاطون من القول بأن النفس الإنسانية تنقسم إلى أربعة أنواع.

وعنى جالينوس عناية خاصة بالأخلاق واللاهوت. وهو موقن بوجود الآلهة، ويؤكد العناية الإلهية. لكنه يقول إن الآلهة هم العقل (نوس nous) الذي ينفذ في كل العالم، وبهذا يقترب من مذهب الرواقيين. وجالينوس يرى أن الفلسفة والدين شيء واحد.

وهو في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا يأخذ بمذهب أرسطو بوجه عام.

نشرات مؤلفاته

الطبعة الكاملة لما بقي لنا من مؤلفات جالينوس هي تلك التي قام بها G. Kühn ضمن مجموعة مؤلفات الأطباء، في عشرين جزءاً، في ليبستك سنة ١٨٢١ - ١٨٣٣ مع ترجمة لاتينية. وأعيد طبعها بالأوفست في هلدسهم ١٩٦٤ - ١٩٦٥.

وشرعت الأكاديمية البروسية للعلوم في نشر

- ٦ - «في أولية الفلسفة»، ليبستك، سنة ١٩٤٨
 . Ueber die Ursprünglichkeit der Philosophie
- ٧ - «في المجرى الروحي للإنسان»، جودسبرج،
 . Von geistigen lauf des menschen ١٩٤٩
- ٨ - «الحقيقة والمنهج». ملامح التفسير الفلسفي،
 توبنجن ١٩٦٠ (ط ٢ ١٩٦٥، ط ٣ ١٩٧٢).
- ٩ - «التفسير والنزعة التاريخية»، في «المجلة
 الفلسفية» سنة ١٩٦٢، الكراسه رقم ٤.
- ١٠ - «الحركة الفينومينولوجية»، في «المجلة
 الفلسفية» ١٩٦٣، الكراسه ١ - ٢.
- ١١ - «مشكلة الوعي التاريخي» (بالفرنسية)، لوفان
 ١٩٦٣، ٦.
- ١٢ - «الديالكتيك والسفسطة في رسالة أفلاطون
 السابعة»، هيدلبرج.
- ١٣ - مادة «التفسير» Hermeneutik في «المعجم
 التاريخي للفلسفة» ح- عمود ١٠٦١ - ١٠٧٣، بازل
 ١٩٧٤.

فلسفته

كانت الفلسفة السائدة في ألمانيا قبيل الحرب
 العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) هي الكنتية الجديدة.
 لكن غداة هذه الحرب أخلت الكنتية الجديدة مكانها
 لمذهب الظاهريات وللوجودية.

فجاء جدامر ووجه اهتمامه أولاً إلى الفلسفة
 اليونانية، وخصوصاً إلى فلسفة أفلاطون والديالكتيك
 الأفلاطوني. ولهذا دارت مؤلفاته الأولى حول «الأخلاق
 الديالكتيكية عند أفلاطون»، وموقف أفلاطون من الشعر
 والشعراء. ورأى أن الديالكتيك الأفلاطوني هو نموذج
 للمعرفة الملتزمة بالتاريخية.

وعني بالبحث في مشكلة الحقيقة؛ وتجلى ذلك
 في كتابه الرئيسي وعنوانه: «الحقيقة والمنهج». وقد تبين
 له أن الأمر هو أمر «تفسير» Hermeneutik. وواجه
 مشكلة الحقيقة كما تتجلى خارج العلوم. ذلك أن الفكر
 الحديث يرى أن المنهج العلمي هو وحده الذي يضمن
 تجربة الحقيقة. لكن جدامر رأى الأمر على عكس ذلك،

- E. Chauvet: la théologie de Galien. Caen, 1973.
- W. Jaeger: «Galenus Wissenschaftsl. u.d. Nen-
 plat». in: Nemesios V.Emesa. Berlin, 1914, pp. 4-
 67.
- Galenus: Einführung in die logik, übersetzt
 von Emil Orth. Roma, 1938.

جدامر

Gadamer (Hans Georg)

(1900 -)

فيلسوف ألماني.

ولد في ماربورج في ١١ فبراير ١٩٠٠.

دُرِس في برسلو، وماربورج، ومُنشَن (ميونخ).
 وحصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتورب
 Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة
 Habilitation بإشراف هيدجر في جامعة ماربورج سنة
 ١٩٢٩. وصار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة في جامعة ليبستج
 سنة ١٩٣٩؛ ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة
 ١٩٤٣، ثم إلى جامعة هيدلبرج في سنة ١٩٤٩. ومنذ
 سنة ١٩٥٣ صار رئيس تحرير «المجلة الفلسفية»
 Philosophische Rundschau. وقد تعرفت إليه في
 يونيو سنة ١٩٨٣ بمناسبة احتفال اليونسكو بالذكرى
 المئوية الأولى لميلاد كارل يسررز حيث اشتركتا في لقاء
 أبحاث في هذا الاحتفال بقصر اليونسكو في باريس.

مؤلفاته

أهم مؤلفاته هي:

- ١ - «الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون»، ليبستك
 ١٩٣١ (ط ٢ - سنة ١٩٦٧ في هامبورج Plato's
 dialektische Ethik).
- ٢ - «أفلاطون والشعراء، فرانكفورت - على - نهر -
 الماين ١٩٣٤.
- ٣ - «الشعب والتاريخ في تفكير هردر»،
 فرانكفورت ١٩٤٢.
- ٤ - «باخ وفيمار»، فيمار، ١٩٤٦.
- ٥ - «جيتة والفلسفة»، ليبستك، ١٩٤٧.

العيني للوعي ذي التأثير التاريخي» («الحقيقة والمنهج» ص ٣٦٧).

مراجع

- Die Gegenwart der Griechen in neuerem Denken. Tübingen, 1960.
- H. Kuhn: «Wahrheit und geschichtliches verstehen», in Hist. Zeitschrift, okt. 1961, pp. 376 - 89.
- G. Vattimo: «Estetica ermeneutica in H.G.Gadamer», in Rivista di Estetica, 1963, pp. 117 - 130.

جروتوس

Grotius (Hugo)

(في الهولندية Hing de Groot)

(1583 - 1645)

مشترع قانوني ولاهوتي هولندي

ولد في دلفت Delft (هولندا) في ١٠ إبريل ١٥٨٣، وتوفي في روستوك Rustock (ألمانيا) في ٢٨ أغسطس ١٦٤٥.

كان طالباً خارقاً للعادة، حصل على الدكتوراه في القانون وهو في الخامسة عشرة من عمره واثقن اللغة اللاتينية اتقاناً تاماً في مطلع شبابه. وكان عضواً في وفد أرسل إلى الملك هنري الرابع، ملك فرنسا، فأعجب به إعجاباً كبيراً ولقبه بلقب «أعجوبة هولندا». وصار رجل قانون، ولاهوتياً، ومؤرخاً، ودبلوماسياً. وفي سنة ١٦٠٣ عُيِّن محامياً عاماً ومشرعاً لهولندا.

فقد دخل في جامعة ليدن Leiden (هولندا) وهو في الثانية عشرة من عمره، وبقي فيها ثلاث سنوات. وأدهش نضوجه المبكر جداً العالم الهولندي الكبير يوسف اسكاليجر Joseph Scaliger الأستاذ في جامعة ليدن آنذاك، فأشرف على توجيه دراساته. وفي سنة ١٥٩٧ ناقش الرسائل التي تقدم بها في الفلسفة والتشريع والرياضيات. وفي سنة ١٥٩٨ رافق إلى باريس السفير الهولندي إلى باريس Barneveldt، وقدمه إلى ملك فرنسا هنري الرابع فأحسن استقباله. وبعد أن أقام سنة

فطلب الحقيقة خارج ميدان العلوم الطبيعية، وخصوصاً في الفن: ففي الفن يعاني الإنسان تجربة الحقيقة بالقدر الذي به يتأثر بالعمل الفني. وتبعاً لذلك ينبغي ألا تعتبر تجربة الفن مجرد مسألة ذوق. فالالتقاء بالعمل الفني واقعة تاريخية جديدة تنتسب إلى تاريخ هذا العمل الفني، كما تنتسب إلى تاريخ تفسيراتنا. واللقاء مع لغة الفن هو لقاء مع عملية غير تامة ويؤلف جزءاً من هذه العملية.

وفي مادة Hermeneutik في «المعجم التاريخي للفلسفة» (ح ٣ عمود ١٠٦١ - ١٠٧٣) قدم جدامر عرضاً تاريخياً دقيقاً لمعنى «التفسير». وفيها ميّز أولاً بين «التفسير اللاهوتي» و«التفسير القانوني». فالتفسير اللاهوتي هو من تأويل الكتاب المقدس. وقد بدأ في المسيحية في عصر آباء الكنيسة، وخصوصاً عند القديس أوغسطين في كتابه: «العقيدة المسيحية». وقال إن نواة التفسير القديم هي مشكلة التأويل الرمزي. ونجده عند السوفسطائية وفي تفسير قصائد هوميروس الملحمية.

أما في العصر الحديث فالتفسير اللاهوتي وجد في اشليير ماخر أكبر مؤسسيه. ثم جاء دلتاي فطبق التفسير على حوادث التاريخ وبدلتاي تأثر هيدجر، فدعا إلى تفسير أحوال الوجود. ذلك أن هيدجر أخذ Hermeneutik من دراساته اللاهوتية ثم من نظرية دلتاي في العلوم الروحية (راجع هيدجر: Unterwegs ص ٩٦ وما يليها). لكن استعماله «للتفسير» يجب أن يفهم وفقاً لمعاني «التجربة الحية» Erlebinis و«الوعي»، مما يشير دائماً إلى الذاتية الخلاقة. و«التفسير» عند هيدجر يفهم بثلاثة معانٍ: (١) «الظواهرات التفسيرية»، وهدفها فهم الوجود، وتفسير الآنية، وفقاً للمنهج الفينومينولوجي، وذلك لاستخلاص ما هو مستور أو منسي في وجود الموجود. (٢) والمعنى الثاني هو «تفسير الآنية»، وتحليل الوجود الماهوي، وهو الكشف عن «الوجود - في - العالم». (٣) والمعنى الثالث للتفسير عند هيدجر أكثر شمولاً. وذلك بتفسير «اللوجوس» أي بيان شروط (أو أحوال) إمكانية البحث الأنطولوجي. وفي هذا الباب يندرج اهتمام هيدجر بالبحث في اللغة.

وفي إثر هيدجر ومتأثراً به كل التأثير جعل جدامر جماع فلسفته في التفسير، وتوسّع خصوصاً في مسألة اللغة والتفسير، لأنه رأى «أن لغوية الفهم هي التحقيق

وسجن البعض الآخر وحكم بالإعدام على بارنفيلدت. ولما كان جروتوريوس من أنصار هذا الأخير ومن أتباع أرمنيوس فقد حكم عليه بالسجن المؤبد في ١٨ مايو سنة ١٦١٩، فسجن في قلعة لوفنشاين Lovenstein (في جنوب هولندا). وفي السجن عاد إلى الاطلاع والتأليف، فأخذ في ترجمة وشرح بعض المؤلفين اليونانيين واللاتين، وألف كتاباً بعنوان: «نظم القانون الهولندي». وألف كتاباً بعنوان: «حقيقة الديانة المسيحية» ووضع «تعليقات على الإنجيل». وبعد عامين من السجن، خفت الرقابة على السجن، فانتهزت زوجته غفلة الحراس، ووضعت زوجها في صندوق، في ٢٢ مارس سنة ١٦٢١ وهربت زوجها من السجن. ووصل إلى مدينة جوركوم عند أحد أصحابه؛ وتكر في زني بناء وسافر إلى أنفريس. ثم سافر إلى باريس، فوصلها في ١٥ أبريل ١٦٢١. فاستقبله أمير كوندية، ووزير العدل وغيرهما بحفاوة؛ ووفرا له مرتباً يبلغ ثلاثة آلاف جنيه. وفي بداية سنة ١٦٢٢ نشر كتاباً يدافع فيه عن نفسه، وفيه يعرض كل أنواع المظالم التي تعرض لها هو وحزبه. وفي باريس اتصل بكبار العلماء آنذاك، وكان يرأس كبار العلماء في سائر أنحاء أوروبا.

وكان قد بدأ، وهو في السجن، تأليف كتابه العظيم: «في قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pactis، فأنتمه في باريس، وصدر في سنة ١٦٢٥، وقد أهده إلى ملك فرنسا، لويس الثالث عشر. ولما توفي أمير ناساو Nassau، عاد جروتوريوس إلى هولندا؛ لكنه ما لبث أن اضطر إلى مغادرتها، فسافر إلى هامبورج (ألمانيا). وعينته السويد سفيراً لها لدى ملك فرنسا، في سنة ١٦٣٤. وفي سنة ١٦٤٤، بعد سفره إلى هولندا، ركب السفينة متوجهاً إلى لوبك Lübeck (شمال ألمانيا)؛ لكن عاصفة هبت في بحر البلطيق، وأصابه ذلك بالإعياء الشديد، فتوفي في روستوك في ٢٨ أغسطس سنة ١٦٤٥.

إنتاجه العلمي

وجروتوريوس مؤلف خصب جداً، ومبكر جداً في التأليف كما رأينا. ومؤلفاته تندرج في ميادين عديدة للثقافة: «في القانون الدولي، في التاريخ، في الأدب،

في فرنسا، في أثنائها منح لقب دكتور في القانون من جامعة أورليان عاد إلى دلفت. ولما عاد إلى وطنه قرر العمل في المحاماة، وترافع لأول مرة وهو في السادسة عشرة من عمره أمام محكمة دلفت ولكنه في الوقت نفسه واصل اطلاعه على كتب الأدب والفلسفة والتاريخ، حتى حصل تحصيلاً هائلاً في هذه المجالات. وبمساعدة أبيه نشر في سنة ١٥٩٩ مؤلفات مارتينوس كابلاً Capella وزودها بتعليقات وفيرة تدل على اطلاعه الواسع على علوم الأوائل. وترجم، في نفس السنة، إلى اللاتينية كتاب استثن Stevin عن الملاحة. ونشر مؤلفات أرانوس Aratus في علم الفلك، سنة ١٦٠٠، فأشاد به يوستوس لبيوس Lipsius وكازوبون Casubon. وابتداء من سنة ١٦٠١ ألف مسرحيات مأساوية باللغة اللاتينية موضوعاتها مستمدة من «الكتاب المقدس». وفي سنة ١٦٠٧ عين محامياً عاماً لمصلحة الضرائب في هولندا وزيندة. وفي سنة ١٦٠٩ أصدر كتابه: «حرية البحار» Mare Liberum، وكان أول كتاب تناول فيه مسائل في القانون العام. وفي سنة ١٦١٠ ظهر كتابه: «التاريخ القديم لجمهورية باتافيا»، وفيه حاول أن يثبت أن السلطة المطلقة لم يُعترف بها أبداً في هولندا.

وفي سنة ١٦١٥ أوفد إلى إنجلترا ممثلاً لهولندا في المؤتمر الذي عقد للبحث في موضوع صيد الأسماك في جرينلند، وكان الإنجليز إدعوا احتكارهم لذلك. فقام جروتوريوس بتنفيذ الحجج التي ساقها الإنجليز، وانتهى المؤتمر بتأجيل اتخاذ قرار في هذه المشكلة. وفي أثناء مقامه في إنجلترا، تناقش طويلاً مع كازوبون في الوسائل الكفيلة بالتوفيق بين الكاثوليك والبروتستنت.

ولما عاد إلى هولندا خاض غمار المجادلات العنيفة الدينية. وكان منذ وقت طويل مناصراً لأرمنيوس Arminius، الذي هاجم كلشان Calvin في موضوع القضاء والقدر، وهو أن الإنسان حرّ مختار في قبول أو رفض النعمة الإلهية وكانت غالبية الهولنديين تناصر أرمنيوس. ولما حاول جومار Gumar (١٥٦٥ - ١٦٤١) وأنصاره العديديون نفى تلاميذ أرمنيوس، أمرت الدولة بالتصالح بين كلا الفريقين الدينين المتنازعين ولكن الاضطرابات ما لبثت أن اشتعلت بين الفريقين، وكانت الغلبة لأنصار جومار، ونفى بعض أنصار أرمنيوس،

القانون الطبيعي، تلك النظرية التي سيتوسع فيها وينميتها بوفندورف Pufendorf، وبورلماكي Burlamaqui، وبربراك Barbeyrac، وقاتل Vattel وغيرهم. ومن ثم هذه البعض مؤسس فلسفة القانون. وذلك لأنه في هذا الكتاب يعالج التنظيم القانوني للحرب على أساس أحوال القانون الطبيعي. ويتوسع في معنى الحرب إلى حد أنه جعل منها موضوع الترتيبات القانونية.

ونقطة الابتداء في فلسفة جرونيوس هي الإنسان الفرد في وضعه الطبيعي بوصفه كائناً اجتماعياً، عليه أن يتعايش مع أئداده من الناس وفقاً للطبيعة في مجتمع منظم وفقاً للعقل. وهو يعارض كرنيداس القوريناتي (٢١٤ - ١٢٨ قبل الميلاد - راجع كتابنا عنه: «كرنيداس القوريناتي»، بنغازي ١٩٧٢) - الذي يمثل مذهب النسبية في القانون، قائلاً إن الدافع في السلوك الإنساني ليس هو المصلحة الشخصية فقط، بل وأيضاً مصلحة الجماعة ومطالبها ولما كان الناس يقررون ما هو الصحيح وما هو الباطل من الأفعال بحسب عقولهم، بمعزل عن وجود الله، فإن التشريع ينبغي أن يكون عقلياً وضرورياً. وإلى جانب ذلك تقتضي الإرادة الإلهية ترتيبات قانونية، وعلى العقل أن يقر بها.

وكل فعل يهدف إلى تنمية الحياة والمحافظة عليها هو حرب، لأنه يمن الناس الآخرين الذين يريدون هم أيضاً أن ينموا ويحافظوا على حياتهم. ولهذا يعد المحافظة على الحياة وإنماؤها بحسب الأوضاع القانونية - نوعاً من الحرب.

ويميز جرونيوس بين ثلاثة أنواع من الحرب: الحرب بين الأشخاص وبعضهم وبعض، والحرب بين الأشخاص والدولة، والحرب بين الدول بعضها وبعض. والنوع الأول محصور، في الدولة المتمدينة، في الدفاع عن النفس عند الحاجة. والنوع الثاني ليس مسموحاً به، ابتغاء السلام. والنوع الثالث يشمل القانون الدولي.

والقانون الطبيعي jus naturalis يقوم على ما يقتضيه العقل من وجوب أن تتفق الأفعال مع قواعد الأخلاق. ويفترض جرونيوس أن الله ذاته ليس له أن ينقض القانون الطبيعي، ولا أن يغيره، ولا يجوز تغيير القانون الطبيعي؛ وما يجوز تغييره هو القانون الوضعي فقط droit positif. ذلك لأن القانون الوضعي هو مجرد

في السياسة وفي اللاهوت. ونجتزى هاهنا بذكر أهمها في هذه الميادين:

١ - في القانون الدولي: «في قانون الحرب والسلام»، باريس، ١٦٢٥ في قطع الربع (ثم طبع في فرانكفورت ١٦٢٦، وأمستردام ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٤٢ مع إضافة تعليقات عديدة. وقد وضعت له شروح عديدة: منها شرح J.G. Simus، وطبع في بينا ١٦٧٣؛ وشرح جرونوفوس، وطبع في أمستردام ١٦٨٠.

- «في قانون الغنائم»، ولم يطبع إلا في سنة ١٨٦٨. وفيه فصل بعنوان: «حرية البحار» طبع سنة ١٦٠٩ بدون ذكر اسم المؤلف، وأثار آنذاك الكثير من المجادلات.

٢ - في المسيحية:

- «في حقيقة الدين المسيحي»، ليدن سنة ١٦٢٧.

- «الطريق إلى السلام الكنسي»، باريس سنة ١٦٢٢.

- «الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي ضد سوكينوس، ليدن ١٦١٧.

٣ - في التاريخ والسياسة:

- «في التاريخ القديم لجمهورية باتافيا»، ليدن ١٦١٠ في قطع الربع؛ وفي سنة ١٦٣٠ في قطع ٢٤/١ في ليدن؛ وفي أمستردام ١٦٣٣ في قطع ١٢/١. وقد ترجم إلى الهولندية. وطبع في لاهاي ١٦١٠، وإلى الفرنسية ١٦٤٨. وهو يتناول تاريخ الثورة الهولندية ضد حكم أسبانيا لها.

آراؤه في فلسفة القانون

الكتاب الرئيسي لجرونيوس، وعليه تقوم كل شهرته، هو: «في قانون الحرب والسلام» وهو يتألف من ثلاثة أقسام؛ وفيه يشرح معنى قانون الطبيعة، ويعرض خصوصاً مبادئ القانون العام والقانون الدولي. ويجب ألا نخدع بعنوان الكتاب فنظن أن جرونيوس من دعاة السلام؛ والواقع أنه لا يتناول موضوع السلام إلا في صفحات قليلة.

ومن أجل هذا الكتاب عد جرونيوس مؤسس نظرية

ولد في Champtercier (إقليم البيروفانص، جنوبي فرنسا) في ٢٢ يناير سنة ١٥٩٢؛ وتوفي في باريس في ٢٤ أكتوبر ١٦٥٥.

وُجّه منذ طفولته ليكون قسيساً. فدرس في ديني Digne وفي أكس - في - البيروفانص Aix، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت في سنة ١٦١٤. واتجه اتجاهين: التدريس، والكهنوت: فقام بتدريس الخطابة في مدينة ديني Digne، ثم الفلسفة في أكس؛ وانقطع نهائياً عن التدريس لما استولى اليسوعيون على كلية أكس في سنة ١٦٢٣. أما عن الكهنوت، فقد صار كاهناً قانونياً Chanoine في ديني Digne منذ سنة ١٦١٤، أولاً كلاهوتي Théologal ثم كمدير prévôt في سنة ١٦٣٦.

وتجلى نشاطه العلمي في التأليف، لما أن صدر في سنة ١٦٢٠ كتابه الأول، وعنوانه: «أبحاث غير تقليدية ضد أتباع أرسطو» وهي تدور حول الأرصاد الفلكية، وقد نشر منه الجزء الأول (وهو الوحيد الذي نشره إبان حياته) في مدينة جرينوبل سنة ١٦٢٤. واتصل بالأوساط العلمية في باريس لما أن زارها في سنة ١٦١٥، ثم حضرها في عامي ١٦٢٤ - ١٦٢٥، ثم في المدة من ١٦٢٨ إلى ١٦٢٩. ومنذ سنة ١٦٢٠ صار صديقاً لبيرسك Peiresc ولمرسن Mersenne، وراسل الكثير من العلماء، ومنهم جاليليو.

ومنذ سنة ١٦٢٦ بدأ الاهتمام بأبيقور. وشرع في تأليف كتاب عنه بعد عودته إلى إقليم البيروفانص في سنة ١٦٣٢، وقد واصله لما عاد إلى باريس سنة ١٦٤١. وعنوان هذا الكتاب هو: «في حياة أبيقور ومذهبه» De vita et Doctrina Epicuri. وكان السبب في عودته هذه المرة إلى باريس هو انتخابه في الوكالة العامة للكهنوت، وهي وظيفة من الدرجة الأولى حصل عليها بفضل توسط محافظ إقليم البيروفانص: لوي دي فالوا Louis de Valois، كونت أليه Comte d'Alais ودوق أنجولم. وطعن في انتخابه مما أدى به إلى التخلي عن هذه الوظيفة. لكن استمر مع ذلك في باريس حتى سنة ١٦٤٨. وتتميز هذه الفترة بمجادلاته مع ديكارت بمناسبة كتاب ديكارت: «التأملات الميتافيزيقية». إذ هاجم هذا الكتاب بعنوان: «شكوك جاسندي» ورد عليه ديكارت. كذلك عين أستاذاً للرياضيات (علم الفلك) في الكلية

تطبيق للقانون الطبيعي، وهو لا يعد صالحاً إلا بقدر ما لا يتناقض مع القانون الطبيعي. ويقوم القانون الوضعي في مجموعه على أساس أن العقود والمعاهدات لا بد أن تكون نافذة المفعول.

والدولة تملك أعلى سُلطة. والحاكم يستمد سلطانه من سلطة الدولة. وشكل الحكم إنما يقرره الشعب طالما كان حراً مستقلاً الإرادة غير خاضع لسلطان خارجي. وما يقدره الشعب هو ما له سريان قانوني. ويجب التسامح مع كل الأديان التي لها طابع إيجابي، ولا ينتفي التسامح إلا مع الملحدين.

نشرات مؤلفاته

- Opera omnia theologica, 5 vol. Amsterdam, 1679; Basel, 1732.

- «مجموع مؤلفاته اللاهوتية».

- Mare liberum. Leiden, 1609.

- «حرية البحار».

- De jure belli et pacis, Paris 1625.

مراجع

- Hamilcar Feerland: Hugo Grotius, the father of the modern science of international law. New York, 1917.

- J. Schlüter: Die Theologie des Hugo Grotius, 1919.

- A. Leysen: Hugo Grotius, Leiden, 1925.

- W.S.M. Knight: The life and works of Hugo Grotius. London, 1925.

- J. Ter Menlen: concise Bibliography of Grotius. Leiden, 1925.

- E. Wolf: Grotius, 1927.

جسدي

Pierre Gassendi

(1592 - 1655)

فيلسوف فرنسي، تميّز بالشك وبإحياء مذهب أبيقور.

لكن أبرز ما يتجلى في إنتاج جسدي الفلسفي هو نقد المذهب، وخصوصاً نقد مذهب ديكارت وآراء أرسطو: فقد أخذ على ديكارت نزعته التوكيدية، (الدوجمائية)، وسلوكه غير القائم على الإحكام، واعتماده على العيان *intuition* لا على البرهان العقلي الصريح. وأنكر على ديكارت ادعاء القدرة على إدراك الماهيات بواسطة الفكر المحض، والنتائج التي استخلصها من مقولة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ونقد البراهين على وجود الله التي ساقها ديكارت في كتابه: «تأملات ميتافيزيقية»، إذ أنكر جسدي فكرة اللامتناهي كما تصوره ديكارت، كما أنكر صحة الانتقال من الفكر إلى الوجود، أي الحجة الأنطولوجية على وجود الله.

وفي نقده لأرسطو كرر الحجج التي ساقها رجال عصر النهضة ضد الأرسطالية كما صاغها فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا. كما استعان بالبراهين التي ساقها الشكاك اليونانيون (مدرسة فورون).

ولهذا حاول جسدي أن يشق طريقاً وسطاً بين مذهب الشكاك (الفورونية) وبين النزعات التوكيدية.

و ضد أرسطو حاول إحياء الأبيقورية. ومن هنا كان كتابه الرئيسي عن «حياة أبيقور ومذهبه»، هذا الكتاب الذي تعددت عنواناته ورواياته. لكنه أول مذهب أبيقور تأويلاً لا يتفق مع التفسير الحقيقي لنصوص أبيقور: لقد حاول أن يوفق بين المذهب الذري عند أبيقور ونتائج العلم الحديث خصوصاً كما تصوره جاليليو، وصبغ الأبيقورية بصبغة لاهوتية تتناقض تماماً مع الاتجاه الحقيقي لفلسفة أبيقور، قصد منها إلى التوفيق بين إلحاد أبيقور وبين اللاهوت المسيحي. فقد أكد الغائية في الكون، وأكد وجود إله خالق، وأكد العناية الإلهية، وكل هذه آراء تتنافى تنافياً تاماً مع مذهب أبيقور الحقيقي.

وفي الأخلاق تعلق بما يسمى بـ «الأنركسيا» (= هذوء النفس - راجع كتابنا: خريف الفكر اليوناني، الفصل الخاص بالأبيقورية، فميز بين «اللذة التي هي في السكون»، و«اللذة التي هي في حركة» - وحاول بهذا أن يقرب بين الأخلاق الأبيقورية القائمة على اللذة الجسمية، وبين الأخلاق الدينية المسيحية القائمة على الزهد في اللذات البدنية والاستعاضة عنها باللذات الروحية.

الملكية (= الكوليج دي فرانس)؛ لكنه لم يقيم بإلقاء محاضرات إلا لعام واحد، لأسباب صحية. . وأصبح له أصدقاء وتلاميذ مرموقون، نذكر منهم: فرانسوا برنييه Bernier، وسوربيير Sorbière، وشابل Chapelle، وسيرانو دي برجراك. وكانوا من أحرار الفار والمجان، وهم الذين حثوه على نشر كتاب في سنة ١٦٤٤ بعنوان: «بحث ميتافيزيقي» يحتوي على نصوص مجادلاته مع ديكارت التي حدثت في عامي ١٦٤١ - ١٦٤٢. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر كتاباً بعنوان: «في حياة وأخلاق أبيقور» - هو المقالات الأولى من كتابه السالف الذكر: «في حياة أبيقور ومذهبه».

وعاد إلى إقليم البيروفانص في سنة ١٦٤٨. وهنا قام بتحرير رواية ثانية لنفس كتابه عن أبيقور.

وتوفي في باريس في ٢٤ أكتوبر سنة ١٦٥٥.

ونشرت مؤلفاته الكاملة في سنة ١٦٥٨ في ليون في ٦ مجلدات، وأعيد طبعها في فيرنس بإيطاليا في سنة ١٧٢٨، وطبعت بالأوفست في هلدسهام في سنة ١٩٦٥. ويوجد في تور، وكارينتوا وجرينوبل أوراق عديدة غير منشورة.

فلسفته

لجسدي شخصية مزدوجة متناقضة: ففي إقليم البروفانص كان يعدّ «قسيساً مقدساً»؛ أما في باريس، فقد ارتبط بجماعة من أحرار الفكر وأهل «المجون والإلحاد»، كان على رأسهم جابريل نوديه Gabriel Naudé المعروف بنزعته الملحدة، وفرنسوا لاموت لوفاييه François la Mothe le Vayer الذي كان من الشكاك المتطرفين واللاذنيين، وإيليا ديوداتي Elie Diodati.

ومؤلفاته تنجس اتجاهين متعارضين، حاول جسدي التوفيق، أو الجمع بينهما. ولهذا نعت البعض فلسفته بأنها جماع من الأبيقورية والمسيحية، من الروحانية والتجريبية، وأنها عارضت التوكيدية الاسكلانية، كما عارضت النزعة الصوفية. ولهذا تحدث البعض عن فلسفتين لجسدي: فلسفة تلقائية ذات نزعة طبيعية واتجاه نحو الشك والنزعة العقلية العلمية، وفلسفة عامية مماثلة للعقيدة المستقيمة.

بوصفه ملكة خلافة عامة عند الإنسان، من حيث هي تعمل في ارتباط كل ظاهرة (الطبيعة والمجتمع). ويتميز عن القسم من علم الجمال الذي يعنى بالأشكال الخاصة للنشاط الجمالي، التي تعمل على شكل مخروطي في تطور عملية الحياة الاجتماعية: الرقص، الشعر، الموسيقى، الفنون التشكيلية، المسرح، الفلم السينمائي، الخ^(١). وهذا التعريف هو التعريف الماركسي، الاشتراكي.

وأول من دعا إلى إيجاد هذا العلم هو ج. باومجارتن A.G. Baumgarten (١٧١٤ - ١٧٦٢) في سنة ١٧٣٥، وذلك في كتابه: «تأملات فلسفية في موضوعات تتعلق بالشعر». وقد قصد باومجارتن إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية، *aisthétiké épistème*، وهي معرفة وسط بين الإحساس *Cogintio sensitiva* (وهو غامض مختلط) وبين المعرفة الكاملة، من حيث أنه يهتم بالأشكال الفنية أولى من أن يهتم بمضموناتها.

وألقي باومجارتن أول محاضرة له في علم الجمال في جامعة فرانكفورت - على - نهر - الأودر (في شرقي ألمانيا) في سنة ١٧٤٢، ضمن محاضراته في تاريخ الفلسفة ثم إنه نشر في سنة ١٧٥٠ كتاباً بعنوان *Aesthetica* باللغة اللاتينية ولم يكن كاملاً.

وفي سنة ١٧٤٨ أصدر ماير G.F. Meier الجزء الأول من كتابه «الأساس لكل العلوم الجميلة». ثم أصدر الجزء الثاني في سنة ١٧٤٩، والثالث في سنة ١٧٥٠ فأسهم في نشر هذا العلم الجديد وتنميته.

ومنذ ذلك التاريخ صارت كلمة *Aesthetik* من الكلمات التي جرت على الألسنة، وبدعاً من البدع الشائعة، حتى إن الشاعر جان بول Jean Paul قال في سنة ١٨٠٤: «إن زماناً لا يعجّ بشيء بقدر ما يعجّ بعلماء الجمال»^(٢).

واعتبر قيام هذا العلم حادثاً ذا أهمية تاريخية شاملة

مؤلفاته

- *Exercitationes Paradoxicae adversus aristoteles*. Grenoble, 1624.

لم ينشر في حياته إلا الكتاب الأول منه، أما الثاني فنشر بعد وفاته، وذلك في سنة ١٦٥٨ ضمن المجلد الثالث من مجموع مؤلفاته.

- *Disquistio Metaphysica*, Amsterdam 1644.

- *Devita et moribus Epicuri*, Lyon, 1647.

- *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 3 tomes, Lyon, 1649.

- *Syntagma Philosophica*, in *Opera Omnia*, Lyon 1658.

- B. Rochat: *les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme*, 1619 - 1658. Paris, 1944

- R. H. Pophin: *The History of scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen, 1960.

- T. Gregory: *Scettismo ed Empirismo*, Studio su Gassendi. Bari, 1961.

- O. Bloch: *la philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*. la Haye 1971.

(علم الجمال)

١ - باومجارتن مؤسس علم الجمال

يعرّف «علم الجمال» *Aesthetik* (بالألمانية)، *esthétique* (بالفرنسية)، *Aesthetics* (بالإنجليزية)، *estetica* (بالإيطالية)، الخ بأنه «علم الأحكام التقويمية التي تميز بين الجميل والقيح» (معجم لالاند)؛ وهذا هو التعريف الكلاسيكي. أو بأنه: «المعنى الشامل لعلم ونظرية النشاط الجمالي للإنسان. والمضمون الجوهرى للنشاط الجمالي هو تشكيل العالم وفقاً لقوانين الجمال. وهذا يفترض حتماً معرفة هذه القوانين وتكوين وتحقيق تصورات تقويمية تملك أهمية توجيهية للسنو بعملية الحياة الفردية والاجتماعية. . . وعلم الجمال، بوصفه علماً، مهمته هي تقرير قوانين النشاط الجمالي وأشكاله المختلفة وأحوال تطورها، وكيفية تحقيقها ومنظورات تطورها. وعلم الجمال العام يبحث في النشاط الجمالي

(١) *Philosophisches wörterbuch* تحت مادة *Aesthetik* ليبسك سنة ١٩٧٤.

(٢) *Jean paul: Vorschule der Aesthetik* (1904), hist Kr. Aug. 1/ (٢) 11 (1935), p. 13.

التوسع في النظرة إلى الفنون. قلم يعد النظر مقصوراً على اليونان والرومان وأوروبا بعامه، بل امتد إلى الهنود والمصريين والصينيين، الخ. وقال شلينج إن الجانب التاريخي في علم الجمال عنصر جوهري وصلب في بناء فلسفة الفن.

٣ - علم الجمال عند أفلاطون وأرسطو

لكن إذا كان باومجارتن بكتابه Aesthetica (في جزئين؛ سنة ١٧٥٠ - ١٧٦٨) هو أول من وضع لهذا العلم اسماً وأفرده علماً فلسفياً قائماً برأسه، فإن موضوع هذا العلم، وهو الجميل والجمال، كان مطروحاً منذ أفلاطون الذي وقف من الفن موقفين متعارضين. فعنده أن الفن سحر، ولكنه سحر يحجز من كل سطحية؛ وهو جنون وهذيان (محاورة «فدرس» ١٢٤٥)، لكنه بهذا ينقلنا إلى عالم آخر، هو ميدان الصور والماهيات. والجمال لا يقوم في الموضوع والجزئيات، بل هو الشرط في بهاء المراتب، وهو المثل الأعلى الذي ينبغي على الفن أن يقترب منه؛ ومن هنا جاءت فكرة «المحاكاة» mimesis وينتقل أفلاطون من جمال الأجسام إلى جمال النفوس (أو الأرواح)، ومن جمال النفوس إلى جمال «الصور» العقلية (أو: المثل العقلية). بيد أن أفلاطون يجعل الفن في مرتبة ثانية بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الخير، بل يؤكد أن الجمال لا يتفق مع الحق ومع الخير، لأنه يتجلى في المحسوسات، والمحسوس عند أفلاطون في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعقول الذي إليه ينتسب الحق والخير. لكن أفلاطون في آرائه للفن بوصفه محاكاة، تردد بين التشدد والتساهل. ولئن كان الغالب على أحكامه عن الفن القسوة والتشدد، فإنه في محاورة «النوميس» قد طامن من شدة إدانته للفن وقال إنه لهُوَ غير مؤذ.

وتلاه أرسطوطاليس فنقض آراء أستاذه أفلاطون، إذ أشاد بالمحاكاة، وقرر أن الفن يحاكي الطبيعة كما تتجلى وتظهر، لكن وفقاً لمعيار كلي عقلي، وهو يرى في المأساة وسيلة للتطهير (Katharsis) من الانفعالات الضارة ونوعاً من الدواء النفسي.

وأخير نجد أفلوطين (٢٠٥ - ٢٠٧) يعود إلى أفلاطون فيذكر أن الجمال هو في «الصورة العقلية»، ويؤكد أن «الجميل هو المعقول المدرك في علاقته

في ارتباطه بالتطورات الهائلة في داخل الوعي الذاتي الأوروبي بعامه - كما قال بأوملر^(١).

وقد جعل باومجارتن مهمة علم الجمال هي، بوصفه علماً فلسفياً، التوفيق بين ميدان الشعور الحسي وميدان الفكر العقلي، وبالتالي: التوفيق بين حقيقة الشعر والفن من ناحية وحقيقة الفلسفة من ناحية أخرى. وهذا التوفيق يتخذ شكل توسيع الفلسفة بفضل علم الجمال. فقد أدرج باومجارتن المعرفة الحسية التي لا يمكن ردها إلى المنطق في داخل نظام للفلسفة. وأراد بهذا أن يوجد للمعرفة الحسية «أورجانون» خاصاً بها ينظر «أورجانون» المنطق الذي أبدعه أرسطو.

وفي إثر باومجارتن جاء إيشنبورج J.J. Eschenburg فعرف علم الجمال بأنه نظرية المعرفة الحسية بما هو جميل. وعرفه أبرهرد J.A. Eberhard بأنه علم قواعد كمال المعرفة الحسية. وعرفه اشنيدر E. Schneider بأنه نظرية المعرفة الحسية لما هو جميل وقال إن الفنون هي عرض الكمال الحسي. واقترح آبشت J.H. Abicht أن يسمى هذا العلم باسم: «علم فن الشعور».

٢ - دور فنكلمن

وكان كتاب فنكلمن (١٧١٧ - ١٧٦٨) - وعنوانه: «تاريخ فن القدماء» (ظهر سنة ١٧٦٤) نقطة تحول في مفهوم علم الجمال: فلم يعد الأمر محصوراً في وضع نظريات تتعلق بالشعور والإحساس بالجمال، بل تركز الاهتمام في تأمل الآثار النفسية نفسها، وعلى رأسها آثار الفن اليوناني. فكتب فيورلي Fiorelli «تاريخ الفنون القائمة على الرسم» (١٧٩٨)، وألف رومور كتاباً بعنوان: «الأبحاث الإيطالية» (١٨٢٦ - ١٨٣١) F.v. Rumohr ومن هنا حلت دراسات تواريخ الفنون محل التأملات الفلسفية ومن هنا قال هيجل عن فنكلمن^(٢) «إنه أحدث معنى جديداً في تأمل الفن. فأسهم بدور كبير في البحث عن صورة الفن Kunstidee في... الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن»^(٣) وكان من نتائج تلك النزعة

(١) M. Baumier: Kants Kritik der Urteilkraft, 1923.

(٢) هيجل: «علم الجمال» Aesthetik، نشره I.F. Bassenge. VI.

(٣) شلينج «فلسفة الفن» (سنة ١٨٠٢) مجموع مؤلفاته، ح ٣٦٣.

١٧٥٦، وطبع طبعة ثانية أكمل من الأولى في سنة ١٧٥٧.

٥ - شلنج وعلم الجمال

وتحت تأثير كنت، ألقى شلنج محاضرات في فلسفة الفن، في عامي ١٨٠٢ - ١٨٠٣ لم تنشر إلا بعد وفاته في سنة ١٨٥٤، وذلك ضمن مجموع مؤلفاته في الجزء الخامس الذي نشر في سنة ١٨٥٩. لكن أجزاءه نشرت حوالي سنة ١٨٠٢. وعنوان الكتاب: «فلسفة الفن». كذلك عالج شلنج موضوعات علم الجمال في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» الذي ظهر سنة ١٨٠٠. وله أيضاً في علم الجمال كتاب: «العلاقات بين الفنون التشكيلية وفنون الطبيعة» (سنة ١٨٠٧).

يقول شلنج^(١) «إن كل إنتاج جمالي يبدأ من الفصل اللامتناهي جوهرًا بين نشاطين (هما: النشاط الواعي للبحث، والنشاط اللاواعي للطبيعة - وهذا التمييز مأخوذ من معالجة كنت للفن في علاقته بالطبيعة) منفصلين في الانتاجات الحرة. لكن لما كان من الضروري تمثيل هذين النشاطين في الانتاج بوصفه اتحاداً، فإن هذا الانتاج يمثل لامتناهياً في شكل متناهٍ. واللامتناهي الممثل في شكل متناهٍ هو الجمال. فالطابع الأساسي لكل عمل من أعمال الفن، يشتمل على الخاصيتين السابقتين (أي المعنى اللامتناهي والمصالحة بأمور الإشباع اللامتناهي) هما إذن جمال، وبدون الجمال لا يوجد عمل فني».

ويقول في موضع آخر: «إن نتاج الفن يميز من النتاج العضوي خصوصاً بما يلي: (أ) النتاج العضوي يمثل، قبل الفصل ما يمثله الانتاج الجمالي بعد الفصل، ولكنه يعود إلى الاتحاد؛ (ب) الانتاج العضوي لا يصدر عن الوعي، وتبعاً لذلك فإنه لا يصدر عن التناقض اللامتناهي الذي هو الشرط في الانتاج الجمالي. وتبعاً لهذا فإن الانتاج العضوي للطبيعة ليس بالضرورة جميلاً» (الكتاب نفسه، المجلد ٣، ص ٦٢١).

٦ - تأثير شلنج في هيجل

وواضح من هذه العبارات كيف أن هيجل قد تأثر

بالخير. إن الانتقال من الواحد إلى الآخر، والحد الأوسط الذي يفضله يتعرف الخير في الصورة العقلية والحب في الفكر» (أفلوطين: «التساعات» في التساع، السادس، فصل بند ٢٢).

٤ - أمانويل كنت وعلم الجمال

ونستأنف القول فيما كنا بصده فنقول إن كتاب «نقد ملكة الحكم» لأمانويل كنت، الذي صدر سنة ١٧٩٠، كان دعامة قوية في بناء علم الجمال. وقد بدأ بأن قرر أنه ليس من الممكن وضع قاعدة بموجبها يستطيع المرء أن يتعرف جمال شيء ما. ولهذا فإن الحكم على الجمال حكم ذاتي، وهو يتغير من شخص إلى آخر، ولهذا فإنه يختلف عن الحكم المنطقي القائم على التصورات العقلية وهو لهذا ثابت لا يتغير ومن هنا فإن الحكم المتعلق بالذوق لا يمكن أن يدعي الموضوعية، ولا الكلية. ورغم ذلك، فإنه لما كانت الشروط الذاتية لمملكات الحكم واحدة عند كل الناس، فإن من الممكن مع ذلك أن تتصف أحكام الذوق بصفة الكلية. ولهذا عرّف كنت الجمال بأنه «قانونية بدون قانون»، وكأنما العقل «الإلهي» يحتوي على أساس وحدة المتعدد».

أما الجليل *das Erhabene* فهو «العظيم الذي لا قرين له». والجلال شمول *Totalität*. والغاية التي يحيل إليها الجمال محايطة باطنة في الشيء نفسه؛ ولا يفترض أنه غاية يمكن تصورها خارج الشيء. ومن هنا فإنها «غائية بدون غاية». وملكة تمثيل الأفكار الجمالية هي العبقرية. لكن العبقرية هبة من الطبيعة. إذن الطبيعة هي التي تكشف عن نفسها في الفن وبواسطة الفن. ولهذا ينبغي على الفن أن يتخذ مظهر الطبيعة. ثم إن الجمال هو رمز الأخلاقية، لكنه ليس كذلك إلا من حيث أن الأخلاقية تحيل إلى الطبيعة.

ويلاحظ على كتاب كنت هذا أنه لم يستند إلى دعوة فنكلمن إلى التأمل في الآثار الفنية - واليونانية بخاصة - من أجل استخلاص نظريات في الفن. كذلك لا يستند إلى لسنج وسائر نقاد الفن المعاصرين له. والوحيد الذي يشير إليه بوضوح هو بيرك في كتابه «مقال في الجليل والجميل» (ظهرت الطبعة الأولى في سنة

(١) شلنج: مجموع مؤلفاته ٣ ص ٦٢٠ - ٦٢١.

انحصر الفن الشرقي، لا ينفذ الشكل نفوذاً تاماً في المادة. أما في الفن الكلاسيكي، وخصوصاً منه الفن اليوناني فإن المضمون الروحي قد نفذ تماماً في الوجود الحسي. إن الفن الكلاسيكي هو (كمال مملكة الجمال). ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أجمل منه. والفن الكلاسيكي ينحل إلى: سلبني في الأهاجي، هذا اللون الذي شاع في العالم الروماني الممزق، وإلى إيجابني في الفن الروماني في العصر المسيحي. والفن الروماني يقوم على تغلب العنصر الروماني، وعلى عمق الشعور، وعلى عدم تناسل الذاتية. إنه علو الفن على نفسه، لكن في شكل فني. والجمال الروماني هو الجمال الباطن أو الروحي. ونسق الفنون (المعمار، النحت، الموسيقى، التصوير والشعر) يناظر أشكال الفن. ففن الشكل الرمزي هو المعمار، وفن الشكل الكلاسيكي هو النحت، وفنون الشكل الروماني هي التصوير والموسيقى والشعر. والشعر بوصفه أعلى الفنون يتصف بكلية كل الأشكال. والفن الروماني ينحل هو الآخر، حينما ينفذ مضمونه لا بد بعد ذلك من نشوء شكل فني جيد^(٣).

والفن، عند هيجل، هو «البيان الغيني وامثال الروح المطلقة في ذاتها بوصفها المثل الأعلى». وللفن تاريخ مثالي يصدر عن «الفن الابتدائي» Vorkunt، الذي هو فن رمزي. وفي عرضه لتاريخ الفن وللعلاقات بين الفنون يتبع هيجل منهجه الديالكتيكي.

وعلى العكس من ذلك يسلك شلنج، لأن المبدأ الجوهرية الذي تقوم عليه كل فلسفته هو مبدأ الهوية المطلقة. ولهذا نراه يرفض التمييز الحاد بين الجميل والجليل كما تصوره كنت، ويؤكد أن الجليل يشمل الجميل، كما أن الجميل يشمل الجليل. ويرى أن الفنون التشكيلية تمثل الوجه الواقعي لعالم الفن، بينما يرى في فن القول redende kunst الوجه المثالي؛ وينبغي أن نرى في كل وجه من هذين الوجهين الملحظ (= العناصر) الثلاث التي هي: الواقع، والمثالية، وعدم الاختلاف بينهما. ومن ثم فإنه يقسم الفن التشكيلي إلى: الموسيقى، والتصوير، والنحت، بينما يقسم فن القول

بشلنج. لكن، كما يقول بوزنكي^(١)، «من الصعب أن نقدر مقدار ما يدين به هيجل لشلنج، أو إلى أي حد استمد كلاهما من مصادر مشتركة من بين معطيات علم الجمال. إن البحث الكبير في «فلسفة الفن» (شلنج) لم ينشر^(٢) قبل وفاة هيجل، لكن من الممكن أن يكون قد سمع هذه المحاضرات، ومن المؤكد أنه سمع عنها، أو قرأها مخطوطة، حينما ألقى على شكل محاضرات في سنة ١٨٠٢ وما تلاها. وكثير من الأفكار الواردة فيها كانت قد ذاعت في صفحات منشورة وخطب. وفي كتاب «علم الجمال» لهيجل لا يوجد إلا القليل جداً من الملاحظات والأفكار التي يمكن ألا يكون قد أوحى بها بأية طريقة شاذة أو سلبية - الملاحظات والنظريات التي نجدها عند شلنج».

وملاحظة بوزنكي هذه صحيحة في الجملة، لا في التفاصيل، في المعاني العامة لا في الشرح التفصيلي. فمفاهيم هيجل أن يرث كتاب هيجل الضخم في «علم الجمال» إلى هذا الموجز الغامض الذي هو كتاب «فلسفة الفن» لشلنج. ولتقارن بين الآراء الأساسية عند كليهما.

يرى شلنج أن الفن هو «توحيد العلل بين الواقعي والمثالي؛ وهو يشارك الفلسفة في رفع تناقضات الظواهر؛ وهما يلتقيان عند القمة النهائية؛ ولكن موقف الفن من الفلسفة هو موقف الواقعي من المثالي. وفلسفة الفن هي الهدف الضروري للتفكير الفلسفي.

أما هيجل فيرى أن الفن «بعيد جداً من أن يكون الشكل الأعلى للروح (أي: للعقل)؛ وهو يدعونا إلى التأمل الفكري. ويرى أن الجميل هو المطلق في الوجود الحسي، وهو التحقيق الواقعي للصورة المثالية Idee في شكل الظاهرة المحدودة. وعلى العلاقة بين الصورة المثالية والمادة يقوم التمييز بين الفن الرمزي، والكلاسيكي والروماني. في الفن الرمزي، وفيه

(١) برنرد بوزنكي: «تاريخ علم الجمال»، ص ٣١٨ - ٣١٩. لندن، سنة ١٩٩٢.

Bernard Basanquet: A History of aesthetics.

(٢) نشره ابنه في المجلد الخامس الذي يشمل مؤلفات شلنج في عامي ١٨٠٣ - ١٨٠٢.

Schelling: sämtliche werke, hrs von Friedrich August schelling. vol. v (1862-1867). stuttgart, 1859.

(٣) أوبرفك: «موجز تاريخ الفلسفة» ح ٤ ص ٩٦ - ٩٧. برلين سنة ١٩٢٣.

هو عاطفي وخرافي. أما هيغل فقد كان مثابراً، دؤوباً على العمل، منطقيّاً في تفكيره، رائعاً في حكمه على الفن حكماً سليماً ورجولياً، وفي الوقت نفسه كان متعاطفاً بل ومتحمساً تحت السطح. إنه يكره الخطابة، بينما كان شلنج مولعاً بها؛ ويشعر القارئ بأنه مهما تكن سقطات هيغل فإنه كان دائماً يقوم بمجهود صادق من أجل إدراك الجوهر وبلوغ قلب الموضوع الذي يدرسه. فإذا قدرنا الارتباط الوثيق المبكر بين هذين المفكرين العظيمين، والمدى الواسع الهائل للمادة الحديثة التي شاركا في تراثها، فيمكن أن يقال أنه بينما نحن نفضل هيغل على شلنج، فيعود السبب في ذلك جزئياً إلى كون شلنج ممثل خير تمثيل في هيغل^(٢).

٧ - كتاب

«محاضرات في علم الجمال»

لهيغل

وكتاب هيغل: «محاضرات في علم الجمال» نشر لأول مرة سنة ١٨٣٥/١٨٣٨، أي بعد وفاة هيغل بأربع سنوات. وقد أعدّه للنشر تلميذه Hotho على أساس:

(أ) المذكرات التي كان يستعين بها هيغل في إلقاء محاضراته في الفترة من ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩. وهي مذكرات بعضها تام التأليف، وهذا يصدق على المقدمة، وبعضها الآخر وهو الأغلب تعليقات متناثرة؛

(ب) المذكرات التي كتبها التلاميذ الذين حضروا هذه المحاضرات، وقد جمع هوتو عدداً وفيراً منها وقارنها وأكمل بعضها ببعض: كراسات ثلاثة مستمعين لمحاضرات سنة ١٨٢٦، وضمن كراسات المحاضرات في السنة الدراسية ١٨٢٨ - ١٨٢٩ وإذن يمكن القول بأن كتاب «محاضرات في علم الجمال» ليس أغلبه بقلم هيغل نفسه، بل معظمه يستند إلى ما كتبه تلاميذه بحسب ما استطاعوا تسجيله وفهمه من محاضراته.

ولا يزال جزء كبير من هذه المواد بنوعها محفوظاً حتى اليوم، ومنه نسخة مخطوطة بخط جريسيهام

(٢) برنرد بوزنكيث: «تاريخ علم الجمال»، ص ٣٣٤. لندن سنة ١٩٩٢.

إلى: الشعر الغنائي، والملحمي، والمسرحي^(١)!

ولهذا يمكن حصر تأثير هيغل بشلنج فيما يتعلق بنظرية الفن في الأمور التالية:

١ - تعريف الجمال بأنه الصورة المثالية Idee المتحققة فيما هو محسوس.

٢ - المبدأ الذي تقوم عليه كل فلسفة شلنج وهو أن المطلق das absolute هو المبدأ الذي يقوم عليه العالم.

٣ - الحقيقة الواقعية هي تاريخ وعي الروح بذاتها في المكان والزمان.

إن هذه المبادئ التي وضعها شلنج كانت الأفكار الجارية في علم الجمال عند هيغل. ولكنها كانت مجرد مبادئ فحسب، لم يطبقها شلنج على ما أبدعه الإنسان في كل تاريخه من آثار فنية. وإنما الذي طبقها هو هيغل، وتلك كانت المهمة العظيمة التي تولاه بمقدرة فائقة استند فيها إلى اطلاعه الهائل على تاريخ فنون كل الشعوب في العالم، فضلاً عن الدراسات النقدية الفنية والأدبية.

ولقد قارن بوزنكيث بين شلنج وهيغل من حيث طباع كليهما وما يترتب على ذلك في دراسة علم الجمال، فقال: «إن عبقرية وخلق هذين الرجلين كانا مختلفين جداً، ومناسبتين جداً لأن يكون أحدهما قبل الآخر. إن شلنج في خير أحواله كان مستفيض الفكر لامع الإبداع، ولا يستطيع هيغل أن يجاريه في هذا. لكن سرعان ما يجد القارئ أن شلنج لم يكن مرشداً أميناً: فقد كان قليل الصبر، غير متماسك المنطق، ساذج التعليق، غير صائب الحكم على الفن، ميالاً دائماً إلى ما

(١) يمكن الرجوع إلى الدراسات التالية فيما يتعلق بعلم الجمال عند شلنج:

a) R. Zimmermann: schellings philosophie der kunst. wien, 1876.

b) A. Foggi: schelling la philosophie dell'arte Moderna, 1909.

c) Ch. N. Brustiger: Kants ästhetik und Schellings Kunst philosophie. Dissertation, leipzig, 1912.

d) A. Steinkrüger: Die ästhetik der Musik bei Schelling und Hegel. Dissert, Bern, 1927.

e) J. Gibelin: l'esthétique de Schelling, d'après la philosophie de l'art- Paris 1934- l'esthétique de Schelling et l'Allemagne de Mme de Stael. Paris, 1934.

حررها كلها بقلمه. ولهذا يتميز أسلوبها من أسلوب سائر الكتاب: إنه أسلوب هيجل الذي نجده في كتبه التي طبعها هو بنفسه إبان حياته. أما سائر الكتاب، ويمثل قرابة ٨٥٪ منه فهو مزيج من كلام هيجل كما أملاه على تلاميذه، ومن التعليقات التي كان هيجل يستعين بها في إلقاء هذه المحاضرات ومن عمل التحرير والربط والتنسيق، الذي قام به هوتو.

«المدھش في هذا التحرير هو ليس فقط ما في النص النهائي من تناسب وسهولة في القراءة، بل أيضاً هو عرض الأفكار دون تبسيط وسطحية وجوهر تفكير هيجل الذي تجلى بوضوح. ولهذا فإن النص يستحق الثقة الكاملة بالرغم من أنه ليس نصاً أصلياً» صدر عن المؤلف مباشرة - كما قال رودجر بوبنر Rüdiger Bubner في مقدمة نشرة ركلام (ص ٣١).

٩ - الاهتمام في العصر الحاضر

بكتاب هيجل في علم الجمال

وقد حظي هذا الكتاب باهتمام بالغ في العصر الحاضر، يدل عليه كثرة المؤلفات التي تناولته، كما هو واضح في الشبث الذي وضعه ف. هنكمن W. Henckemen^(١) في سنة ١٩٦٩، وأكملة بوبنر Bubner في مقدمة نشرة ركلام (ص ٢٨ - ٣٠).

أ - جيورج لوكش^(٢) Georg lukacs في الكتب التالية:

a) Theorie des Romans (1914-1915), Berlin 1920.

(مقدمة نشرة F. Bassenge لكتاب «محاضرات في علم الجمال»، برلين وثمان سنة ١٩٥٠ ط ٢، فرانكفورت، سنة ١٩٦٦.

e) Die Eigenart des Aesthetischen, 2B de, Berlin 1965.

(١) ونشر في Hegel- Studien رقم ٥، سنة ١٩٦٩.

(٢) ناقد أدبي ومؤرخ وفيلسوف مجري، ولد في بودابست سنة ١٨٨٥، وتوفي فيها في ٤ يونيو سنة ١٩٧١، واشترك في ثورة بيلاكون الشيوعية في المجر، ولما أخفقت النجا إلى النمسا. ويعد من أكبر المفكرين الماركسيين.

Griesheim، مخطوطة في «مكتبة الدولة البروسية» Ms. Preuss. Staatsbibliothek في برلين تحت رقم Germ 4547 في برلين.

٨ - تحرير النص المنشور على يد هوتو

وهينرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho ولد في ٢٢ مايو سنة ١٨٠٢ في برلين، وتوفي في ٢١ ديسمبر سنة ١٨٧٣ في برلين. وبعد أن دُرِس القانون والفلسفة حصل على إجازة التدريس في الجامعة في سنة ١٨٢٧ من جامعة برلين، فعين بعد ذلك بعامين أستاذاً مساعداً a.o Prof لتاريخ الفن في جامعة برلين. وقد ظل في مادة تاريخ الفن من أتباع أستاذه هيجل. وله المؤلفات التالية:

١ - «دراسات تمهيدية في الحياة والفن»، سنة ١٨٣٥ Vorstudien für leben und Kunst.

٢ - «تاريخ التصوير في ألمانيا وهولندا»، في جزئين، سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٣ Geschichte der deutschen und niederländ. Malerei.

٣ - «مدرسة التصوير المتأثرة بهوبرت فان إيك»، في جزئين، سنة ١٨٥٥ - ١٨٥٨ Die Malerschule. Hubert van Eyck.

٤ - لكن ربما كان فضله الأكبر الذي يذكره له البحث الفلسفي هو نشرته لكتاب «محاضرات في علم الجمال» Vorlesungen über die Aesthetik لهيجل: الطبعة الأولى في ٣ أجزاء في برلين سنة ١٨٣٥ - ١٨٣٨؛ والطبعة الثانية في سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٣.

٥ - «تاريخ التصوير المسيحي»، اشتوتجرت سنة ١٨٦٩ وما يليها Geschichte der christlichen Malerei.

وواضح من هذا البيان أن هوتو كان خير من يضطلع بهذه المهمة؛ فقد كان تلميذاً مخلصاً لهيجل ومذهبه، وحضر محاضراته في علم الجمال ربما لعدة سنوات، وصار أستاذاً لهذه المادة في جامعة برلين. لكن السؤال هو: إلى أي مدى تصرف هو في المواد التي استعان بها؟ أما المقدمة أو «المدخل إلى علم الجمال» ويشمل من ص ٣٧ إلى ص ١٥١ (من طبعة ركلام Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٨٩) فإن هيجل هو الذي

ثم جاء لوتسه H. Lotze في كتابه «تاريخ علم الجمال في ألمانيا» (بنشرة ١٨٦٨ ص ١٢٥، ٩٥) فقرر أن علم الجمال عند هيجل هو في جوهره تفصيل موسع لمذهب شلنج.

وبعد فترة من الصمت حيال علم الجمال عند هيجل، استؤنف الاهتمام، وتم ذلك في طريقتين: الطريق الأول يحدد التطور المثالي المتعالي من كنت إلى فشنة، ومن فشنة إلى شلنج، ومن شلنج إلى هيجل. وعلى رأس من سلكوا هذا الطريق كان أستاذ الدراسات الهيجلية في ألمانيا ج. لسون G. Lasson. وعرض ذلك بعمق ر. كرونر في كتابه: «من كنت إلى هيجل» (في جزئين، توبنجن، سنة ١٩٢١، ١٩٢٤).

وأما الطريق الثاني فقد سلكه دلتاي W. Dilthey في دراسات عديدة نشرت في «مجموع مؤلفاته» (الجزء الخامس، ليتسك - برلين سنة ١٩٢٢؛ الجزء السادس، ليتسك - برلين سنة ١٩٢٤).

وبعد هذا الاستعراض التاريخي لموقف بعض الباحثين من علم الجمال عند هيجل سنأخذ هاهنا في عرض الآراء الرئيسية في علم الجمال عند هيجل لنقدم إلى القارئ موجزاً عن موضوعات هذا العلم بحسب النظرة الكلاسيكية إليه.

- ١ -

تعريف علم الجمال

موضوع علم الجمال هو الجميل في الفن الذي يبدعه الإنسان. ولهذا يمكن أن يسمى هذا العلم باسم «فلسفة الفن»، أو على نحو أذك: «فلسفة الفنون الجميلة».

فإن اعترضه أحد قائلًا: إن هذا التعريف لموضوع علم الجمال من شأنه أن يستبعد الجميل في الطبيعة. أليس في هذا تحكم اعتباطي؟ يرد هيجل قائلًا: «صحيح أن لكل علم الحق في أن يحدد المدى الذي يشملته كما يريد، لكننا نستطيع أن نفهم هذا التحديد لعلم الجمال بمعنى آخر. ففي الحياة نحن قد اعتدنا أن نتحدث عن الألوان الجميلة، والسماء الجميلة، والسيل الجميل، والأزهار الجميلة، والحيوان الجميل، بل والفتيات

ب - فلتز بنيامين^(١) في كتابه: «منشأ التراجيديا الألمانية» سنة ١٩٢٥.

ح - تيبودور ف. ادورنو^(٢) Theodor W. Adorno في بحثه بعنوان: «المصالحة قهراً»، فرانكفورت سنة ١٩٦١؛ وكتابه «النظرية الجمالية» (ضمن مجموعة Schriften رقم ٧) فرانكفورت سنة ١٩٧٠.

د - ه. كون H. Kuhn في بحثه بعنوان: «إتمام علم الجمال الكلاسيكي الألماني على يد هيجل»، وقد نشره ضمن كتابه: «كتابات في علم الجمال»، ميونيخ ١٩٦٦.

والثلاثة الأوائل وقفوا من علم الجمال عند هيجل موقفاً سلبياً نقدياً منبثقاً عن اتجاههم الماركسي؛ أما كون kuhn فقد عني ببيان أن علم الجمال عند هيجل هو أوج وكمال علم الجمال الكلاسيكي الألماني ذلك أن علم الجمال عند هيجل ينبغي أن يفهم ابتداءً من حصيلة العصر الشعري والفلسفي السابق عليه وعلى أنه نهاية وكمال هذا العصر. وهذه الفكرة ليست جديدة أيضاً، إذ يمكن إرجاعها إلى هيجل نفسه، أو على الأقل تستخلص من موقف هيجل بوجه عام.

وقد كان هذا هو رأي الجيل التالي لهيجل مباشرة فإن ر. هايم R. Haym يرى أن علم الجمال عند هيجل، هو القمة والخاتمة، وهو الثمرة المنظمة للجهود التي بذلها شلنج، وفنكلمن وكنت، الجهود النقدية والتاريخية والفلسفية المنعكسة المتعلقة الجمال^(٣).

وإلى جانب هذه الفكرة قامت فكرة أخرى مضادة أخذت على علم الجمال عند هيجل مقالاته في المعقولة Parlogismus، ويمثل هذا الاتجاه داتسل^(٤) Th. W. Danzel.

(١) Walter Benjamin: ناقد أدبي من أصل يهودي؛ ولد في برلين في ١٥/٧/١٨٩٢، وتوفي في Para Bou (جبال اليرانس في ٩/٢٦/١٩٤٠).

(٢) عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد في فرانكفورت - على - الماين في ١١/٩/١٩٠٣، وتوفي بالقرب من بريج (سويسرا) في ٦/٨/١٩٦٩.

(٣) R. Haym: Hegel und seine Zeit. 2, vermehrte Aufl. hssy. von H. Rosenberg. Leipzig, S. 443.

(٤) Th. w. Danzel: «Meler den gegenwertigen Zustand der Philosophie, in: Gesammelte cochrftenn Leipzig 1859, S. 48, 50- Unber die aesthetik der hegelischen philosophie. Hamburg, 1844.

- ٢ -

اشكالات حول حقيقة الفن

- ١ -

هل الفن مظهر وإيهام؟

والناس يأخذون على الفن أنه مجرد مظهر لا يعبر عن ماهية، وأنه إيهام للمشاهد بما يقدمه من جيلٍ لخداع النظر أو السمع أو سائر الحواس.

وهيجل يرد على هذا قائلاً: «إن ما يوجه إلى الفن من ذم لأنه يحدث تأثيره بواسطة المظهر والإيهام إنما يكون وجيهاً إذا كان المظهر يعد شيئاً ينبغي إلا يكون. لكن المظهر جوهرى بالنسبة إلى الماهية. إن الحقيقة لن توجد إذا لم تظهر وتجلّ وإذا لم تكن مشاهدة من أحد، وإذا لم تكن من أجل ذاتها ومن أجل الروح بعامة. وإذا ينبغي ألا يوجه اللوم لمجرد الظهور، وإنما للكيفية التي يتم بها الظهور بواسطة الفن ابتغاء تحقيق الحق في ذاته. أما إذا نعتنا هذه المظاهر التي بها يحقق الفن وجود تصورات - بأنها أوهام، فإن هذا الوهم إنما يكون ذا معنى بالمقارنة مع العالم الخارجى للمظاهر ومادته المباشرة، وأيضاً بالنسبة إلى انفعالنا نحن وإلى عالمنا الباطن والمحسوس: العالم الخارجى والعالم الباطن - كلا العالمين، ونحن في حياتنا التجريبية، وفي حياة مظهرنا نحن تعودنا أن نمنح القيمة واسم الحقيقة الفعلية لما يتعارض مع الفن بدعوى أنه يعوزه مثل هذا الواقع وهذه الحقيقة. بينما كل هذا المجموع من العالم التجريبي الباطنى والخارجى ليس هو عالم الحقيقة الواقعية وإنما نستطيع أن نقول أنه مجرد مظهر وهم فارغ أكثر من الفن. ذلك أنه ينبغي أن نبحث عن الواقع الحق وراء الانطباع المباشر والموضوعات المدركة مباشرة. وعلّة ذلك هي أن الواقع الحق هو ما هو في ذاته ومن أجل ذاته، أعني جوهر الطبيعة وجوهر الروح، أي ما يشير إلى الوجود في ذاته ولذاته، مع تجليه في المكان وفي الزمان، وهو بهذا واقع حقيقي ومثل هذه القوة الكلية هو ما يصوره الفن ويُظهره. صحيح أن هذا الواقع الجوهري يظهر أيضاً في العالم المعتاد - الباطنى والخارجى - لكنه يكون مختلطاً مع عامة الظروف العابرة، ومشوهاً بواسطة

الجماليات. لكننا لا نريد هاهنا أن نخوض في مسألة «معرفة بأي مقدار يمكن أن نعزود صفة الجمال عن حق إلى هذه الموضوعات أو تلك، وبالجملة: هل الجمال الطبيعي يمكن أن يجعل في موازاة الجمال الفنى؟ لكن من الجائز أن نقرر منذ الآن أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة، لأن الجمال في الفن يتولد، بل يتولد مرتين، من الروح. ويمقدار ما الروح وابداعاتها أسمى من الطبيعة وتجلياتها، فكذلك الجمال الفنى أسمى من الجمال في الطبيعة. بل لو غَضَضْنَا النظر عن المضمون، فإن الفكرة الرديئة، التي ربما تخطر ببال، هي أسمى من أي ناتج طبيعي، لأن في هذه الفكرة توجد دائماً الروح والحرية» (هيجل: «علم الجمال» ج١ ص ٣٧ - ٣٨، Reclam).

وجواب هيجل هذا يقوم على أساس مذهبه العام القائل بأن كل ما هو موجود معقول، وأن الطبيعة مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته في الوجود؛ ولهذا كلما زاد نصيب العقل - أو الروح وهي دائماً بمعنى واحد عند هيجل - كان الموجود أفضل ولهذا فإنه يرى أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة الجامدة، لأن الأثر الفنى ينطوي على قدر أكبر من الروح، وبالتالي من الحرية، والروح والحرية هما أسمى ما في الوجود.

واللفظ Aesthetik بالألمانية قد وضعه باومجارتن Baumgarten لأول مرة، وأخذه من اللفظة اليونانية (= الإحساس، العاطفة، وهو عنوان لكتاب بعنوان Aesthetica (نشر في فرانكفورت في عام ١٧٥٠ و ١٧٥٩ بحث فيه في تكوين الذوق وتحليل ما هو الذوق الفنى. ثم استعمله كُنت في «نقد العقل المحض» بمعنى: الحساسية. لكنه استعمله بعد ذلك في كتابه: «نقد الحكم» بمعنى: الحكم التقديرى الخاص بالجمال، ومنذ ذلك الحين صار هذا هو الاستعمال الوحيد؛ أي أن علم الجمال هو العلم الذي موضوعه هو الحكم التقديرى، المتعلق بالتمييز بين الجميل والقيح.

تصوير الموضوعات الطبيعية بأمانة تامة كما تتجلى لنا - ستكون هي الغرض الجوهرى من الفن، وحين ينجح هذا التصوير الأمين فإنه يبعث فينا رضاء تاماً. وهذا التعريف لا يحدد للفن إلا الغرض الشكلي لإعادة ما هو موجود من قبل في العالم الخارجى، بالقدر الذي تسمح له بذلك وسائله، وتصويره كما هو. بيد أن من الممكن أن نلاحظ فوراً أن إعادة التشكيل هذه هي عمل لا جدوى منه، لأن ما نشاهده ممثلاً ومصوراً في لوحات أو على المسرح أو على غير ذلك: من حيوان، ومناظر، ومواقف إنسانية - نجده موجوداً بالفعل في بساطتنا، وفي بيوتنا أو فيما لدى أصدقائنا ومعارفنا. وفضلاً عن ذلك فإن هذا العمل العديم الجدوى يمكن أن يعد لعبة مدعية تظل في مستوى أدنى من الطبيعة بكثير؛ لأن الفن محدود في وسائل التعبير، ولا يستطيع أن ينتج إلا أوهاماً جزئية لا تدخل إلا جساً واحداً. ذلك لأنه إذا اقتصر الفن على الهدف الشكلي من المحاكاة الدقيقة فإنه لا يعطينا، بدلاً من الواقع وما هو حى، إلا صورة هزلية (كاريكاتير)، من الحياة. ونحن نعرف أن الأثر، شأنهم وشأن كل المسلمين، لا يجيزون تصوير الإنسان أو أي كائن حي آخر. جيمس بروس^(١) James Bruce، إبان - رحلة في الحبشة لما عرض على أحد الأثرياء سمكة مرسومة، فإنه أثار في نفسه الدهشة أولاً ثم تلقى منه بعد ذلك الجواب التالي: «إذا قامت هذه السمكة، في يوم الحساب وقالت لك: لقد جعلت لي جسماً، لكنك لم تجعل لي روحاً حية - فكيف تبرر سلوكك إزاء هذه التهمة؟» كذلك ورد في السنة (النبوة) إن النبي قد ردّ على زوجته: أم حبيبة وأم سلمة، اللتين حدثاه عن الرسوم في الكنائس في الحبشة: إن هذه الرسوم ستشكو صانعها في يوم الحساب».

كذلك تورد أمثلة على أوهاام تامة أحدثتها تصويرات فنية. فالعنب الذي رسمه زوكسيس^(٢) Zeuxis

(١) رحالة اسكتلندي (١٧٣٠ - ١٧٩٤) قام من ١٧٦٨ إلى ١٧٧٢ رحلة استكشافية في الحبشة، واكتشف منابع النيل في الحبشة إلى النيل الأزرق، ولكنه ظن أنه النيل الأصلي، وله في ذلك كتاب: «رحلات لاكتشاف نبع النيل» (لندن، سنة ١٧٩٠).

(٢) رسام يوناني عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، ويعتبر من رواد رسم اللوحات، وقد ضاعت كلها، وكان ذا مكانة رفيعة عند القدماء.

الإحساس المباشر، وخرجوا بأهواء أحوال النفس والعوارض، والطبائع. الخ. إن الفن يستخلص من الأشكال الوهمية والكاذبة في هذا العالم الناقص والمتقلب: الحقيقة المتضمنة في المظاهر، ابتغاء تزويدها بحقيقة واقعية أسمى تبدها الروح نفسها. وهكذا فإن تجليات الفن ليست أبداً مجرد مظاهر وهمية تماماً، بل هي تحتوي على حقيقة واقعية أسمى وعلى وجود أكبر حقيقة من الوجود المعتاد» («علم الجمال» ص ٤٥ - ٤٦ Reclam).

وهكذا نرى هيجل يقلب الدعوى على أصحابها، دعوى أولئك الذين ينعنون الفن بأنه خداع وإيهام، لأنه مظهر وليس حقيقة واقعية. وحجته مستمدة من صلب مذهبه المثالي الذي يرى أن العالم الخارجى المحسوس، بل والعالم الباطن المملوء بالانفعالات والأحوال العابرة - هو عالم الوهم؛ وأن العالم الحق هو عالم الماهيات والتصورات العقلية. وواضح ما في هذا من تأثير أفلاطون، الذي كان يرى أن العالم المعقول، عالم الصور والمثل العقلية، هو وحده العالم الحقيقي، بينما العالم المحسوس هو عالم الوهم، وذلك في أسطورة «الكهف» الواردة في المقالة السابقة من محاوره «السياسة» (راجع كتابنا: «أفلاطون»).

وهذا التفسير - أو التبرير - يمكن قبوله بالنسبة إلى الفن المثالي الخالص، أي الذي يهدف إلى تصوير الأمثلة العليا، والماهيات العقلية، لا الفن الواقعي الذي يحاكي المحسوسات الطبيعية.

وهذا يقودنا إلى الإشكال الثاني وهو:

- ب -

هل الفن محاكاة؟

ونحن نعرف أن أرسطو في كتابه: «فن الشعر» (راجع ترجمتنا له، القاهرة ط ١٩٥٣) قد حدد مهمة الفن في المحاكاة.

ويبحث هيجل في صحة هذه الدعوى فيقول: إن الرأي الأكثر شيوعاً فيما يتعلق بالهدف الذي يستهدفه الفن هو أن مهمة الفن هي محاكاة الطبيعة.

وتبعاً لهذا الرأي، فإن المحاكاة، أعني المهارة في

يمكن أن تكون إلا نسبية، والأليق بالإنسان أن ينشد المتعة فيما يستخلصه من أعماق نفسه. وبهذا المعنى فإن أفته اختراع صناعي له قيمة أكبر. ويجدر بالإنسان أن يفخر بأنه اخترع المطرقة، والمسمار، الخ أكثر منا لفخر بأنه أنتج روائع من المحاكيات. إن السعي لمنافسة الطبيعة بمحاكاتها على نحو مجرد هو عمل مغتصب يمكن أن يُقَارَن بعمل إنسانٍ تمزَن على الرمي بحِثٍّ من القدس من خلال ثقب صغير دون أن يخفق في ذلك أبداً. وقد أعطاه الإسكندر الأكبر، الذي قام ذلك الرجل بعمل ذلك أمامه، قدحاً من القدس، ثمناً لهذه المهارة التي لا فائدة منها ولا معنى لها.

«ولما كان مبدأ المحاكاة مبدءاً شكلياً خالصاً، فإننا متى ما اتخذناه غاية للفن فإن الجمال الموضوعي يختفي في الحال، لأننا في هذه الحالة لا نسعى لنشُدان ما نريد محاكاته، وإنما نسعى فقط إلى محاكاته بدقة. ويصبح موضوع ومضمون الجمال أمراً على سواء. لكن إذا تحدثنا عن الجميل والقبیح فيما يتعلق بالحيوانات، والناس، والبلاد، والأفعال، والأخلاق فإننا ندخل معياراً لا يتسبب حقاً إلى الفن، لأننا لم نَدْع له أية وظيفة أخرى غير المحاكاة المجردة. وإذا ما أعوز المعيار الذي يمكن من اختيار الموضوعات وتقسيمها إلى جميلة وقبيحة، فإننا نلجأ إلى الذوق الذاتي، الذي لا يستطيع أن يقرر أية قاعدة ولا يمكن المشاققة فيه. والحق أننا إذا اعتمدنا، في اختيارنا للموضوعات التي ينبغي عرضها، على ما يعده الناس جميلاً أو قبيحاً وبالتالي جديراً بأن يعنى به الفن، فإن جميع دوائر الموضوعات الطبيعية تكون متاحة دون أن يبقى واحدة منها بدون من يعجب بها. فمثلاً بين بني الإنسان نجد أنه إن لم يكن كل زوج يعجب بزوجه فعلى الأقل كل عريس يعجب بعروسه - وأحياناً مع استبعاد كل فتاة أخرى؛ ولا يوجد قاعدة ثابتة عند الذوق الذاتي لهذا الجمال، وبهذا يفوز كل طرف بالسعادة. فإن انتقلنا إلى خارج الأفراد وأذواقهم الخاصة إلى ذوق الأمم، لوجدنا أن هذا أيضاً في غاية الاختلاف والتعارض. وكما سمعنا أن جميلة أوروبية لم تعجب رجلاً صينياً أو من قبيلة الهونتوت، وذلك لأن تصور الرجل الصيني للجمال يختلف عن تصور الرجل الأوروبي، وتصور هذا الجمال يختلف عن تصور الرجل الأوروبي،

قد استشهد به منذ العصر القديم على انتصار فن المحاكاة للطبيعة، لأن حمائم حية جاءت لتنقره. ويمكن أن نضيف إلى هذا المثال القديم مثال أحدث هو نستاس بوتر^(١) Buthner الذي التهم لوحاً من مجموعة ثمينه في التاريخ الطبيعي منها رسم خنفساء، لكن صاحبه عفا عنه لأنه بذلك برهن على براعة هذا الرسم. لكن في الأحوال التي من هذا القبيل ينبغي على الأقل أن نفهم أنه بدلاً من إطراء الأعمال الفنية لأن حمائم أونسانييس قد خدعت بها، ينبغي بالأحرى لوم أولئك الذين يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأن الفن بينما هم لا يجعلون له غاية عليا إلا هذه الغاية التافهة. وبالجملة، ينبغي أن نقول أن الفن، حين يقتصر على المحاكاة، فإنه لا يستطيع منافسة الطبيعة، بل يشبه الدودة التي تحاول بالزحف أن تحاكي فيلاً.

«في هذه المحاكيات المتفارقة في المهارة، إذا ما قورنت بالنماذج الطبيعية، فإن الغرض الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يسعى إليه هو اللذة الناشئة عن إبداع شيء يشبه الطبيعة. والواقع أنه يستطيع أن يسر بأنه ينتج هو أيضاً، بفضل عمله ومهارته، شيئاً مستقلاً عنه - لكنه كلما كانت المحاكاة أشبه بالنموذج كان سروره وإعجابه أكثر ابتعاداً إن لم تصبح أدعى إلى إثارة الملل والغثيان. وهناك صُور يُقال عنها، على سبيل الفكاهة، إنها من المشابهة مع النماذج بحيث تثير الغثيان. وكنت Kant يسوق مثلاً على هذه المتعة التي يستشعرها الإنسان أمام المحاكيات، وهو: لو أن إنساناً برع في محاكاة غناء العندليب، كما يحدث هذا أحياناً، فإننا سرعان ما نملّ؛ فمتى ما اكتشفنا أن الذي فعل ذلك إنساناً فإن الغناء يبدو لنا مملاً؛ إننا حينئذ لا نرى في ذلك إلا عملاً مصطنعاً، ولا نعدّه عملاً فنياً، ولا انتاجاً للطبيعة حرّاً، ذلك أننا نتوقع شيئاً آخر من القوي المنتجة الحرة التي للإنسان؛ ومثل هذه الموسيقى لا تؤثر فينا إلا بالقدر الذي به، وقد انبثقت من الحيوية الخاصة بالعندليب دون أي قصد، فإنها تشبه التعبير عن العواطف الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن هذه المتعة التي نشعر بها من المحاكاة لا

(١) اسم خادم كان عند العالم الطبيعي الشهير لثييه Linné (١٧٠٧ - ١٧٧٨).

وفي هذا الصدد يخطر بالبال الرأي المعتاد الذي يقول إن مهمة الفن والغاية منه أن يُخَصِّر للعقل وللشعور وللانفعال كل ما يحدث في روح الإنسان. إن على الفن أن يحقق فينا معنى العبارة المشهورة التي تقول: «أعتقد أنه لا شيء إنسانياً غريب عني»^(١). وعلى هذا فإن الغاية من الفن هي إيقاظ كل المشاعر والوجدانات من كل نوع وإشاعة الحياة فيها، وملء القلب، وأن يجعل الأحساس، المنظور وغير المنظور، سيشعر كل ما يعج به صدر في أعماقه وفي إمكانياته وجوانبه، وكذلك سمّو ما هو نبيل وخالد وحق ابتغاء الاستمتاع به. وكذلك على الفن أن يجعلنا ندرك البؤس والشقاء، والشرّ والسوء، وكل ما هو مروّع ومخيف. إن على الفن أن يتناول كل هذه الثروة المتعددة النواحي، ابتغاء إكمال تجربتنا الطبيعية في حياتنا الخارجية، وبالعجالة كل تلك الوجدانات من أجل إيقاظ شعورنا.

وهذه الإثارة للمشاعر في الإنسان لا تتم في التجربة الواقعية، بل عن طريق الوهم، من حيث أن الفن يحل محلّ الواقع انتاجاً خادعاً. وإمكان هذا الخداع عن طريق الوهم الذي يحدثه الفن إنما يقوم على أساس أن كل واقع عند الإنسان لا بد، أن يمر بوسط العيان والامثال، ومن خلال هذا الوسط يفيد في الشعور والإرادة. وهنا يستوي أن يأخذ الواقع المباشر الخارجي، أو أن يتم ذلك بطريق آخر، أعني عن طريق الصور، والعلامات، والإدراكات التي يحتويها الواقع ويعبر عنها. إن في وسع الإنسان أن يمثل أشياء، ليست واقعية، كما لو كانت واقعية. ويستوي حينئذ عند الشعور أن يكون الموضوع موجوداً في الواقع أو غير موجود، ما دام يثير فينا مشاعر الغضب، أو الكراهية، أو التعاطف، أو القلق، أو الخوف، أو الحب، أو الانتباه أو الإعجاب، أو الشرف.

وهذه الإثارة للمشاعر عن طريق حضور خارجي خادع هو القوة الحقيقية الممتازة التي للفن. لكن ما يفعله الفن على هذا النحو من خير أو شر في المشاعر وفي التصور، فإن مهمته هذه مهمة شكلية.

الخ. . ونحن إذا تأملنا الأعمال الفنية للشعوب غير الأوروبية فإننا نجد أن تصوراتهم للآلهة، مثلاً، وهي قد انبثقت من خيالهم على أنها في غاية السمو - نقول أننا مع ذلك نجد فيها في غاية البشاعة، كما نشعر بأن موسيقاهم ترن في أذاننا كأصوات نشاز، بينما هم من جانبهم يشعرون أن تماثيلنا المنحوتة وتصاويرنا وموسيقانا هي خالية من المعنى أو قبيحة.

فلنفرض أن الفن ليس له مبدأ موضوعي، وأن الجمال يبقى خاضعاً للذوق الذاتي والخاص، فإننا سنرى مع ذلك أنه، حتى من وجهة نظر الفن نفسه، فإن محاكاة الطبيعة، التي بدت أنها مبدأ كلي في نظر بعض العقول الكبيرة - هي أمر غير مقبول، على الأقل في شكلها العام المجرد كل التجريد. ولنستعرض مختلف الفنون: إذا كان التصوير والنحت يحاكيان موضوعات تبدو مشابهة لموضوعات طبيعية أو نمطها مستعار في جوهرة من الطبيعة، فإن من المسلم به، في مقابل ذلك، أنه لا يمكن أن نقول عن المعمار، الذي يكون مع ذلك جزءاً من الفنون الجميلة، ولا ابداعات الشعر بالقدر الذي لا تكون به مجرد أوصاف، تحاكي أي شيء في الطبيعة. وإلا فإننا سنضطر، في الحالة الأخيرة [الشعر] إذا أردنا أن نطبق هذا المبدأ، إلى تحايلات كبيرة وإلى إخضاع إلى كثير من الشروط، وإلى إرجاع ما اعتدنا أن نسميه: حقيقة إلى مجرد الاحتمال. لكن مع الاحتمال ندخل من جديد في صعوبة كبيرة إذ كيف نحدد ما هو محتمل وما هو ليس بمحتمل؟ دون أن نحسب أننا لا نريد ولا نستطيع أن نستبعد نهائياً من الشعر كل ما يتضمنه من تخيلات خرافية كلها من نسج الخيال المحض والهوى.

«ولهذا كله ينبغي على الفن أن يتخذ له مهمة أخرى غير المحاكاة الشكلية للطبيعة. وفي جميع الأحوال، فإن المحاكاة لا يمكن أن تنتج إلا روائع صناعية آلية، لا روائع من الفن» (ح ١ ص ٩٠ - ٩٥ طبعة Reclam).

- ج -

إثارة المشاعر

ومن ثم ينبغي أن نتساءل: ما هي مهمة الفن؟

(١) هذه العبارة قالها الشاعر المسرحي اللاتيني ترانس TERENCE (١٩٠ - ١٥٩ ق.م) في مسرحيته: «جلاد نفسه»، الفصل الخامس، البيت رقم: ٧٧.

- د -

الفرض الجوهري الأسمى

لكن الفن يتناوله لكل هذه الموضوعات والأفعال يجعل هذه في تعارض وتداخل وتناقض، ويزيل بعضها بعضاً. نعم إن الفن من هذه الناحية يفضي إلى تضخيم تناقض المشاعر والوجدانات، كما أنه يواصل سفسطة السوفسطائيين وشكوك الشكاك.

وهذا يدعونا إلى السعي إلى هدف أسمى وأكثر عموماً. فكما أننا نجعل من أهداف حياة الناس في مجتمع ومن الدولة أن تؤخذ كل القوى الإنسانية وكل العقول الفردية في كل جانب وفي كل اتجاه، فإن هناك سؤالاً حول: ما هي الوحدة المنشودة، وما هو الهدف الذي ينبغي السعي إليه من هذا التوحيد؟ وبالمثل ينبغي أن يكون الأمر بالنسبة إلى الفن، أعني أن علينا أن نحدد الهدف التوحيدي في الفن، الهدف الجوهري.

يبدو لأول وهلة في التفكير أن هذا الهدف هو أن مهمة الفن هي كبح وحشية الشهوات.

وهنا ينبغي أن نبحث: كيف يمكن إزالة التوحش، وكبح الغرائز والميلول والوجدانات، وتربيتها؟ إن التوحش يجد أصله في الشهوة المباشرة الأنانية في الغرائز، التي لا تسعى إلا إلى إشباع شهواتها. والشهوة تكون أشد توحشاً واستبداداً كلما استولت وحدها على جماع الإنسان بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه وفي هذه الحالة يقول الإنسان: «إن الوجدان أقوى مني أنا». إن الوجدان يستولي حينئذ على الذات بحيث لا تكون للإنسان إرادة خارج هذا الوجدان.

والفن يخفف من قوة الوجدان هذه، لأن الإنسان حينئذ يتأمل في غرائزه وميوله، وبينما هي تمزقه فإنه يراها حينئذ خارج ذاته، وما دامت قد صارت بمشابة موضوعات، تجاهه، فإنه يشعر نحوها بالحرية.

ثم إن الفن، من ناحية أخرى، يمتع الإنسان beleben، وفي هذا يقول هوراس: «أن الشعراء يريدون الأفاده والإقناع» وهذا الفرص من الفن إنما يتحقق بأن ينفذ المضمون الروحي الجوهري في الوعي عن طريق الأثر الفني «ومن هذه الناحية يمكن القول بأن الفن كلما

سما، كان يحتوي على مضمون أكبر وكان هذا معيار قيمته، سواء كان المعبر عنه مطابقاً أو غير مطابق. وفي الواقع أن الفن هو أول معلّم للشعوب» (ج ١ ص ١٠٢، طبعة Reclam).

الاستنباط التاريخي للمفهوم الحقيقي للفن

ولتحديد مفهوم الفن من حيث ضرورته الباطنة، يقوم هيجل باستعراض تاريخي لنظرية الفن عند Kant، وشلر Schiller، وفنكلمن Winkelman، وشلنج Schelling:

(أ) فأما كنت فقد تناول موضوع الجمال في كتابه: «نقد ملكة الحكم» إذ تناول بالبحث ملكة الحكم في الجمال وفي اللاهوت. لكنه تناول الموضوعات الجميلة في الطبيعة والفن، ونواتج الطبيعة المطابقة للأغراض من ناحية مفهوم ما هو عضوي وحسي، ونظر إليه فقط من ناحية التأمل الذي يحكم حكماً ذاتياً. ذلك أن كنت يعترف ملكة الحكم بوجه عام بأنها «القدرة على إدراك الخاص من حيث هو مندرج تحت العام»، وينعت ملكة الحكم بأنها تتأمل «فقط حين يكون الخاص مُغطى، وعليها أن تعثر على العام حينئذ». ومن أجل هذا تحتاج إلى قانون، إلى مبدأ، تعطيه هي لنفسها بنفسها، وهذا القانون هو في نظر كنت «المطابقة للغرض» Zweckmäs sigkeit. وكنت يتصور الحكم الجمالي (الحكم على ما هو جميل) بأنه لا يعبر عن العقل بما هو عقل، ولا على أنه يعبر عن العيان الحسي وما فيه من تعدد واختلاف. وتبعاً لمذهبه هذا فإنه يحدد موضوع الجمال على النحو التالي:

١ - فهو يميز أولاً بين موضوع الشهوة، وموضوع الجمال. فالأول هو الناتج عن الحاجة الحسية، الحاجة إلى الامتلاك أو إلى الاستعمال، فلا يكون للشيء قيمة إلا من حيث هو يشبع هذه الشهوة الحسية. أما موضوع الجمال فيظل بعيداً عن متناول الملك أو الاستعمال، ويبقى قائماً على حياله، والغرض منه يبقى في داخله، ويرى هيجل أن هذا مهم.

٢ - وكنت يقول إن الجميل يجب أن يكون أمراً لا مفهوم له، أي لا يخضع لأية مقولة من مقولات العقل، بل هو موضوع امتاع عام. ولتقدير ما هو جميل لا بد

بأي مفهوم (فلسفي). لكن من هذه الناحية فإن شلر، من حيث هو شاعر، لم يفعل إلا أنه دفع جزئته لعصره، وغلظته إن كانت هناك غلظة. تشرف هذه الروح العميقة السامية، وهي في صالح العلم والمعرفة.

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا التيار العلمي نفسه كان قد صرف جيته عن ميدانه الخاص، أي عن الشعر. لكن بينما غاص شلر في استكشاف الأغوار الباطنة للروح، فإن ميول جيته حملته نحو دراسة الجانب الطبيعي للفن، نحو الطبيعة الخارجية، نحو الكائنات العضوية النباتية والحيوانية، والبلورات، وتكوين الشَّحْب، والألوان. وجيته قد وجه إلى هذه الدراسة العلمية عقله الكبير الذي بذل غاية وسعه في هذه الميادين إلى نبذ النشاط الخالص للذهن مع ما ينجز إليه من أخطاء، بنفس المقدار الذي به اهتم شلر بإعلان شمول الحرية الحر، في مقابل الكيفية التي بها الذهن تصور الإرادة والفكر، إن سلسلة من أعمال شلر قد استلهمت هذا المفهوم لطبيعة الفن، ومن بين هذه الأعمال يبرز في المقدمة كتابه «رسائل في التربية الجمالية». وفيها يبدأ شلر من وجهة النظر التي تقول إنه يوجد في كل إنسان فرد جرثومة الإنسان المثالي. إن هذا الإنسان الحق إنما يتصور وجوده في الدولة التي تكون الشكل الموضوعي، العام، القانوني إن صح هذا التعبير هنا، الذي يجمع ويوجد معاً الذات الفردية، على الرغم من الفوارق العديدة التي يفصل بينهم وأن الوحدة بين الإنسان في الزمان بين الإنسان في الفكرة يمكن أن تتحقق على نحوين: من ناحية، الدولة بوصفها تصوراً عاماً لما هو أخلاقي، وفقاً للقانون (أو: للحق) وللعقل، يمكنها أن تلغي كل تجسدهاتهم الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، يمكن الفرد أن يسمو إلى ما هو عام، ويمكن الإنسان في الزمان أن يقتني صفات النبالة: بأن يصير إنسان الفكرة. والعقل يقتضي الوحدة بما هي وحدة، أعني ما هو كلي شامل للجنس، بينما الطبيعة تريد التنوع والفردانية، وكل واحد من هذين الاتجاهين يسعى إلى جذب الإنسان إلى ناحيته. وأمام النزاع القائم بين هاتين القوتين، فإن التربية الجمالية تقوم بفرض وسطتها، لأن غرضها، في رأي شلر هو أن تعطي للميول والعواطف والدوافع تكويناً يجعلها تشارك في العقل، بحيث يتجرد العقل والروحانية

من روح مثقفة. والإنسان بما هو إنسان يغدو وبروح ليس له حكم على الجميل، لأن هذا الحكم يقتضي الصدق الكلي. أما الجميل، فعلى العكس، يجب أن يعتبر امتعاً كلياً.

٣ - وثالثاً ينبغي ألا يكون للجميل غرض مطابق لحاجة أو منفعة.

٤ - ورابعاً يجب أن يعترف بأن ما هو جميل هو بالضرورة متع.

(ب) أما شلر فيقول عنه هيجل إن علينا أن نفرز بأنه كان ذا فضل عظيم في اختراق ما اتسم به تفكير كنت من ذاتية وتجريد، وبأنه تجاسر على محاولة إدراك الوحدة والمصالحة على أنها هي الأمر الحق، وتجاسر على تحقيق ذلك بالفعل.

يقول هيجل: «إنه رجل مزود في وقت معاً بإحساس فني كبير وبروح فلسفية عميقة وهو الذي كان أول من نهض من هذا القبول للانهاية المجردة للفكر، وللواجب من أجل الواجب^(١)، وللذهن العديم الشكل (الذي يرى في الطبيعة والواقع، وفي حياة الحواس والعواطف حاجزاً تجب إزالته) وطالب بالشمول والمصالحة، قبل أن تقر الفلسفة بضرورتها. لقد كان لشلر الفضل العظيم في التغلب على الذاتية والتجريد الكائنين في تفكير كنت، وفي محاولة أن يتصور بالفكر وأن يحقق بالفعل الوحدة والمصالحة *Versöhnung* بوصفها التعبير الوحيد عن الحقيقة. وشلر، في تأملاته الجمالية، لم يقتصر على الفن ومضمونه دون أن يهتم بعلاقاته مع الفلسفة بالمعنى الدقيق لكنه، بعد أن بزر اهتمامه بالفن عن طريق مبادئ فلسفية، وصل إلى نتائج مكنته من الذهاب حتى عمق الطبيعة ومفهوم ما هو جميل بل يلوح أنه، خلال فترة معينة من نشاطه، اهتم بعلاقاته مع الفكر، على نحو أكثر مما يقتضيه الجمال الساجي للأثر الفني. وفي أكثر من قصيدة من قصائده نجد تأملات مجردة غير متصنعة، بل ونجد اهتماماً بالمفاهيم الفلسفية ولقد أخذ عليه ذلك، خصوصاً من أجل إبراز نزاهة وموضوعية جيته Goethe الذي لم يحفل

(١) راجع في كتابنا «الأخلاقي عند كنت» ما قاله شلر ساخراً من فكرة الواجب عند كنت.

اشليجل . فيلاحظ أولاً قلة بضاعتها من الفلسفة، ويؤكد أنهما إنما برعا في النقد الأدبي والفني، وأنهما انساقا في جدل بارع ضد وجهات النظر السائدة، وأدخلا في كثير من فروع الفن معياراً جديداً للحكم ووجهات نظر أسمى من تلك التي هاجماها . لكن نقدهما كان يعوزه السند الفلسفي العميق، ولذا كان معيارهما غامضاً ومتردداً، حتى إن أحكامهما اتسمت أحياناً بالنقص، وأحياناً أخرى بالإفراط . وعلى الرغم من أن لهما فضلاً عظيماً في بعث ودراسة أعمال فنية قديمة إزدها عصرهما وعاملها باحتقار، مثل التصوير الإيطالي والهولندي القديم، وملحمة «نيلنجن Nibelungen»، الخ أوجعها أهل عصرهما مثل الشعر الهندي والأساطير - فإنهما، في رأي هيجل - قد أخطأ حين نسباً إلى هذه الأعمال قيمة مبالغاً فيها، وذلك حين أعجبا بأعمال تافهة مثل كوميديات^(١) هولبيرج Holberg، وكذلك حين نسباً قيمة عامة إلى ما ليس له إلا قيمة نسبية، أو حين تحمسا لاتجاهات زائفة أو وجهات نظر ثانوية تماماً، ومع ذلك نعتاها بأنها أسمى تجليات الفن.

«وهذا التيار، وخصوصاً أفكار ومذاهب فريدرش فون اشليجل، هو الذي ولّد «السخرية» Ironie بأشكالها المتعددة. وقد وجدت السخرية في أحد جوانبها، تبريراً أعمق في فلسفة فشته Fichte، بالقدر الذي به طبقت مبادئ هذه الفلسفة على الفن. إن اشليجل وشلنج قد اتخذ كلاهما نقطة ابتدائية من فشته: شلنج من أجل تجاوزها، واشليجل من أجل تمتتها بطريقته الخاصة ثم التخلص منها فيما بعد. وفيما يتعلق بالروابط الأوثق بين أقوال فشته وأحد تيارات السخرية، حسبن أن نذكر أن فشته رأي في الأنا Das Ich، «الأنا» المجرد الشكلي، المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل عقل، ولكل علم. وهكذا طوّر «الأنا» على أنه بسيط في ذاته؛ وهذا يتضمن، من ناحية، إنكار كل خصوصية، وكل تحدّد، وكل مضمون. (لأن كل الأشياء ستغوص في هذه الحرية وهذه الوحدة المجردتين)؛ ومن ناحية أخرى، كل مضمون لا قيمة له بالنسبة إلى «الأنا» إلا بالقدر الذي به

من طابعها المجزّد ابتغاء الاتحاد بالطبيعة بما هي كذلك، للإثراء من لحمها ودمها. وهكذا ينظر إلى الجمال على أنه ناتج عن انصهار المعقول في المحسوس، لأن هذا الانصهار - في رأي شلر هو الواقع الحق. وبوجه عام، نحن نجد هذه الفكرة في «اللطيف والمهابة»، حيث يمدح خصوصاً النساء اللواتي يجد في خلقهن ذلك الاتحاد العميق بين الطبيعي والروحي، وكذلك نجد هذه الفكرة في قصائده.

«وهذا الاتحاد العميق بين العام والجزئي، بين الحرية والضرورة، بين الروحي والطبيعي، والذي فيه رأى شلر مبدأ الفن وماهيته، وسعى دائماً لتحقيقه بواسطة الفن والتنشئة الجمالية قد صار بعد ذلك، من حيث هو فكرة، مبدأ المعرفة والوجود، إذ أعلنت الفكرة أنها هي الحق والواقع إلى أعلى درجة. وكان من نتيجة هذا التطور محاولة شلنج Schelling اتخاذ وجهة النظر المطلقة في العلم؛ وإذا كان الفن قد بدأ يؤكد طبيعته وقيمتها الخاصتين بالنسبة إلى المصالح العليا للإنسان، فقد صرنا الآن نملك مفهوم الفن، وصرنا نعرف مكانته في العلم وتحديده السامي الحقيقي. ولن نتلبث هاهنا عند بعض الأخطاء التي اعتورت وجهات النظر في هذا الموضوع. وكان فنكلمن Winkelman من قبل قد استشعر، وهو يتأمل الأعمال الفنية التي خلفها العصر القديم (اليوناني والروماني) - حماسة مكنته من أن يدرج في دراسة الأعمال الفنية معنى جديداً، وذلك بإبعادها عن الأحكام القائمة على الغائية الوضيعة وعلى المهارة في المحاكاة، ودعاه ذلك إلى ألا ينشد في الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن - إلا فكرة الفن. وينبغي أن نعدّ فنكلمن واحداً من أولئك الذين استطاعوا أن يضعوا تحت مضمون الروح (أو: العقل) في ميدان الفن، عضواً جديداً ومنهجاً جديداً للبحث. لكن تأثيره كان بدرجة أقل فيما يتعلق بنظرية الفن والمعرفة العلمية» (حدا ص ١١٥ - ١١٨ نشرة Reclam).

السخرية والنزعة الرومنتيكية

ويتابع هيجل استعراضه التاريخي لآراء الباحثين في علم الجمال من فلاسفة وشعراء ونقاد، فيتناول آراء الأخوين أوجست فلهلم فون اشليجل وفريدرش فون

(١) لودفيج فون (١٦٨٤ - ١٧٥٤): شاعر دانمركي، له مسرحيات هزلية لا تزال تمثل حتى اليوم.

يوضع ويقوم بالأنأ. كل شيء لا يوجد إلا بالأنأ، وكل ما هو موجود بالأنأ يمكن أيضاً أن يُقدّم بواسطة الأنأ.

«وطالما تمسك المرء بهذه الأشكال الخاوية تماماً، والتي تجد أصلها في مطلق «الأنأ» المجرد، فلا يبدو أن لأي شيء قيمة ذاتية، بل قيمته هي فقط تلك التي تطبعها فيه ذاتية «الأنأ» لكن لو كان الأمر كذلك، فإن «الأنأ» يصبح هو السيد والسلطان المتحكم في كل شيء، ولا يوجد شيء، لا في الأخلاق، ولا في القانون، ولا فيما هو إنساني أو إلهي، ولا فيما هو دنيوي أو مقدس - إلا ويجب أن يضعه «الأنأ» ولا يمكن أن يزول إلا بواسطة «الأنأ». ولهذا فإن كل ما يوجد في ذاته ولذاته ليس إلا مظهراً، والأشياء بدلا من أن تحمل حقيقتها وواقعيتها في داخل ذاتها، فإنها لا تملك إلا المظهر الذي تتلقاه من «الأنأ»، وقد أسلمت إلى قوته وهواه. والإثبات والسبب يتوقفان تماماً على هوى الأنأ بوصفه «أنأ» مطلقاً.

«وفضلاً عن ذلك فإن الأنأ فرد جسّي، فقال، وحياته تقوم في تكوين فردايته من أجل نفسه ومن أجل الآخرين، والتعبير عنها وتوكيدها. وكل إنسان، طالما كان حياً، يعمل على تحقيق ذاته وهو يحقق ذاته. وهذا المبدأ، إذا ما طيق على الفن، معناه أن الفنان يجب أن يعيش فناً، وأن يهب حياته شكلاً فنياً. لكنني، بحسب هذا المبدأ، أعيش فناً إذا كانت كل أعمالي، وكل تعبيراتي، من حيث هي تتعلق بمضمون ما، ليست بالنسبة إليّ إلا مظاهر، ولا تتلقى إلا الشكل الذي يفرضه عليها قوّتي أنا. وينتج عن هذا أنني لا أستطيع أن آخذ مأخذ الجد هذا المضمون، ولا التعبير عنه وتحقيقه، لأننا لا نأخذ مأخذ الجد معاً إلا ما له أهمية جوهرية، وما هو ذو معنى، مثل: الحقيقة، الأخلاق، الخ، أي مضموناً له عندي، بما هو كذلك، قيمة جوهرية، بحيث أصبح جوهرياً أنا أيضاً، بالقدر الذي به أغوص في هذا المضمون، وأجعل نفسي في حيوية معه بكل علمي وكل نشاطي فإذا اتخذ الفنان وجهة النظر هذه عن «الأنأ» الذي يضع كل شيء ويقضي على كل شيء، وبالنسبة إليه لا مضمون هو مطلق أو يوجد لذاته - قلن يبدو في نظره شيء ذا قيمة جادة، لأن شكلية «الأنأ» هي الأمر الوحيد الذي يعزو إليه قيمة. أجل، للآخرين أن يأخذوا مأخذ الجد الشكل الذي أظهر عليه أمامهم، إن رأوا أنني أحفل

بمن أنا أو بما أفعل. لكن كم هم مخدوعون هؤلاء الأشخاص الموهوبون، الذين عدموا العضو والملكمة الضرورية لفهم وجهة نظري والسمو إلى مستواها! وهذا يدل على أنه ليس كل الناس أحراراً بدرجة كافية (حرية شكلية، طبعاً) من أجل أن يروا أن كل عمل لا يزال له قيمة ومكانة. وطابع مقدس عند الإنسان - ليس إلا ناتجاً لقدرتي وإرادتي الحرة، وهما دليلاني الوحيدان، في كل مرة أؤكد فيها ذاتي، وأعبر عن نفسي، وأقرر أمراً. بيد أن هذه البراعة التي في الحياة الساخرة فنياً قد سميت اسم: «العبقورية الإلهية» التي بالنسبة إليها كل شيء والجميع ليسوا إلا أشياء خالية من الجوهر، ولا يتعلق بها الحرّ المبدع المتخلص من كل شيء، لأنه يستطيع أن يهلكها وأن يبدعها. ومن يميز وجهة نظر هذه العبقورية الإلهية ينظر إلى الناس من عل، ويجدهم محدودين، تافهين، لأنهم لا يزالون متمسكين بالقانون، وبالأخلاق، الخ، ويرون في هذه التزهات أموراً جوهرية. وهكذا فإن الشخص الذي يعيش عيشة الفنان هذه يستطيع أن يعقد صلات مع الآخرين، وأن يكون له أصدقاء، وعشيق، الخ. لكنه، من حيث هو عبقري، يرى أنه بسبب الواقع الذي ينسبه إلى نفسه وبسبب نشاطه الخاص، وبالنسبة إلى ما هو عام بوصفه عاماً - فإن كل تلك العلاقات لا تحسب شيئاً، ويعاملها من علوّ سحرته.

«ذلك هو المعنى العام للسخرية العبقورية الإلهية: إنها تركيز «الأنأ» في «الأنأ» وانقطاع كل الروابط، ولكنه لا يستطيع أن يعيش إلا في الأستمتاع بذاته. وفريدرش فون اشليجل هو الذي اخترع هذه السخرية، ومن بعده انصرف الكثيرون إلى الثروة في هذا الشأن، أو استأنفوا الثروة حولها في أيامنا هذه» (ط ١ ص ١١٨ - ١٢١ طبعة Reclam).

ومحصل هذا النص هو أن هيجل يرى أن السخرية التي ابتدعها فريدرش فون اشليجل إنما كانت نتيجة لمذهب فشته في «الأنأ» بوصفه كل شيء، ومنه يستمد كل شيء حقيقته. وما دام «الأنأ» كذلك فإنه إذا استبد بإنسان جعله يتصور نفسه فوق سائر الناس. والفنانون هم من هذا النوع: إن «الأنأ» قد استولى على نفوسهم، فحسبوا أنهم فوق جميع الناس لأن عبقريتهم لإلهية، يدعوى أنهم يستمدون أعمالهم الفنية من الوحي،

التحطيم الذاتي لكل ما هو نبيل، وعظيم، وكامل، بحيث أنه، حتى في الإنتاجات الموضوعية يرتد الفن الساخر إلى تمثيل الذاتية المطلقة، لأن كل ما له قيمة ومهابة عند الإنسان يتجلى أنه غير موجود نتيجة تحطيمه الذاتي. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يؤخذ مأخذ الجد ليس فقط العدالة، والأخلاق، والحقيقة، بل وأيضاً السامي والأحسن، لأنها بتجليها عند الأفراد في أخلاقهم وأفعالهم، تكذب نفسها بنفسها وتدمر نفسها بنفسها، وبعبارة أخرى فإنها لا تكون إلا سخرية من ذاتها.

«وانظر إليه من الناحية المجردة، فإن هذا الشكل من السخرية، يصبح قريباً من الهزلي، بيد أنه يبقى بين الساخر والهزلي فروق جوهرية. ذلك أن الهزلي يقتصر على تدمير ما هو خالٍ من القيمة في ذاته: ظاهرة زائفة ومتناقضة، تزده، لثوة، هوى خاص يقوم ضد وجدان قوي، مبدأ أو قاعدة لا يبررها شيء ولا تقاوم النقد لكن الأمر يختلف تماماً إذا نبذ المرء وأنكر كل القيم الغيبية، وكل مضمون جوهرى موجود عند الفرد، وأكثر من هذا حين يكون هذا النبذ وهذا الإنكار هما من عمل الفرد نفسه، الحامل لهذه القيم ولهذا المضمون. ويمكن أن يقال عن فرد هذا شاذ إنه ذو خلق حقير، وإن إنكاراته تدل فقط على ضعفه وسفالة الأخلاقية.

«وهكذا فإن الفوارق بين الساخر وبين الهزلي تتعلق جوهرياً بمضمون ما تحطمه لكن الذين يلذ لهم أن يقوموا بهذه التحطيمات هم أشخاص أردباء وعاجزون، وغير قادرين على أن يضعوا لأنفسهم أهدافاً ثابتة ومهمة، فإذا أفلحوا في تحديد هدف لأنفسهم فإنهم سرعان ما يتخلون عنه ويدمرونه. إن هذه السخرية سخرية تقوم على الافتقار إلى الخلق وهي على ذلك ما يفضلها أنصار السخرية. ذلك أن ما يميز المرء ذا الخلق القوي هو أنه يقدر على أن يحدد لنفسه أهدافاً ويتمسك بها، إلى درجة أنه يعتقد أنه فقد شخصيته إذا اضطر إلى التخلي عن هذه الأهداف وهذه المثابرة على الهدف وجوهرية الهدف هما الأساس فيما يسمى الخلق القويم. إن كانوا^(١) Cato لم يستطع أن يحيا إلا بوصفه رومانياً وجمهورياً. لكن متى

والوحي أمر إلهي. ولهذا ينظرون إلى الآخرين من علي؛ وحتى لو عقدوا صلوات مع الآخرين، فإنها صلوات تتسم بالتعالي والترفع. والسخرية هي التعبير عن هذا التعالي، لأن الساخر يعتقد في نفسه أنه أسمى ممن يسخر منه، وإلا لم يحق له أن يسخر منه.

ثم يتناول هيجل صورة أخرى للسخرية أو النزعة السلبية للسخرية. وتقوم هذه الصورة السلبية في تأكيد بطلان (أو: عبث)، ما هو عيني، وما هو أخلاقي، وكل ما هو غني المحتوى، وتؤكد عدمية كل ما هو موضوعي ويملك قيمة باطنة «وإذا اعتنق» الأنا وجهة النظر هذه، بدا له كل شيء تافهاً وعبثاً، باستثناء ذاته هو التي تصير بذلك خاوية وعبثاً. ومن ناحية أخرى، فإن «الأنا» يمكنه ألا يشعر بالرضا عن هذا الاستمتاع بالذات، ويجد نفسه ناقصاً ويشعر بالحاجة إلى شيء ثابت وجوهري، وإلى منافع محدودة وجوهرية. وينتج من هذا موقف بائس ومتناقض، إذ يطمح الشخص إلى الحقيقة وإلى الموضوعية؛ لكنه يجد نفسه عاجزاً عن التخلص من عزلته ومن خلوته، ومن هذه الباطن المجرد غير الراضي. هنالك يسقط الذات في نوع من الحزن الشاكي الذي تجد أعراضه في فلسفه فشته. إن عدم الرضا الناجم عن هذا السكون وذلك العجز اللذين يضعان الذات من العمل ومن المساس بأي شيء كائناً كان، بينما حنينه إلى الواقع والمطلق يشعره بفرغه وعدم واقعيته، وهما طهارة، يولد حالة مرضية، هي حالة «الروح الجميلة» التي تموت من الملل إن الروح الجميلة حقاً تعمل وتعيش في الواقع. لكن الملل ينشأ عن شعور الذات بعد فنيها، وخوائها وبطلانها، وكذلك يعجزها عن التخلص من هذا البطلان وعن إطاء نفسها مضموناً جوهرياً.

لكن السخرية حين صارت شكلاً من أشكال الفن، لم تقتصر على أن تطبع بطابع فني الحياة والفردية التي للشخص الساخر، بل كان على الفنان أيضاً، بالإضافة إلى أعمال الفن التي كانت أعماله هو الخاصة، الخ. أن يبدع أعمالاً فنية خارجية، وذلك بواسطة مجهود من الخيال. ومبدأ هذا الانتاج الذي نجد أهم أمثلته في الشعر، هو تمثيل ما هو إلهي على أنه ساخر لكن الساخر، الذي هو خاصية الشخص العبقري، يقوم في

(١) كانوا الذي من أوتيكاما (٩٣ق.م - ٤٦ق.م): سياسي روماني دافع عن الجمهورية وكان رواقياً ومن هزيمة جيمس بوسي في سنة ٤٦ق.م، رفض العيش وانتحر.

للامتناهي وللتناهي، فإنه ليس إلّا لحظة (= عنصراً)، وليس كل الفكرة (أو: الصورة) كما أعتقد سولجر. بيد أن الموت المبكر قد حال - مع الأسف - دون أن يصل سولجر إلى المعالجة الكاملة للفكرة الفلسفية، ودون الذهاب إلى ما بعد جانب السلب، الذي يتدميره لما هو محدد وجوهري في ذاته. اقترب من التصور الساخر الذي أعتقد أنه وجد فيه المبدأ الحقيقي للنشاط الفني. لكنه في حياته الفعلية أبدى عن ثبات ورسوخ وجد امتياز خلق لا تسمح بوضعه دون تحفظ بين الفنانين الساخرين الذين وصفناهم من قبل. إن فهمه العميق للأعمال الفنية الحقيقية التي خضها بدراساته الطويلة التي بلغت أعلى درجة - لم يكن فيه أي عنصر ساخر بالمعنى الصحيح. ومن الواجب علينا أن نعيد اعتبار سولجر، الذي ينبغي ألا يخلط بينه وبين دعاة السخرية، وذلك نظراً إلى حياته وفلسفته وباسم الفن.

«أما فيما يتعلق بلدّج تيك، فإن تنشئته ترجع إلى الفترة التي كانت فيها مدينة جينا Jena هي الممرز لفترة من الزمان. إن تيك وأعضاء آخرين من هذا الوسط المشرف يستخدمون - على نحو أليف جداً - تعبيرات مستعارة من دعاة نزعة السخرية، دون أن يقولوا لنا ماذا يقصدون بها. فمثلاً نجد تيك لا يكفّ عن تمجيد السخرية، لكنه حين يقوم بالحكم على الأعمال الفنية الكبيرة، فإنه يفعل ذلك على وجه كامل ويقدّرها بحسب قيمها. أما أولئك الذين ينتظرون منه أن يستغل الفرصة السانحة لاستخلاص السخرية المتضمنة في عمل فني مثل مسرحية «روميو وجولييت» مثلاً فإنهم سرعان ما يخيب ظنهم، لأنه لا يتحدث عن أية سخرية حينئذ» (حدا ص ١٢٢ - ١٢٥ طبعة Reclam).

وهنا يحق لنا أن نسأل: هل فهم هيجل السخرية عند الرومنتيك على النحو الصحيح الذي قصده أصحابها؟

وجوابنا بالنفي. وشرح ذلك أن نورد أقوال زعماء هذه النزعة في تحديد معنى السخرية عندهم.

فريدريش اشليجل وهو رأسهم جميعاً يقول: «السخرية هي الشعور الواضح بالتغير السرمدي للعالم اللامتناهي المتدفق» وهو يعني بذلك أن السخرية تنشأ من كون العالم في تغير مستمر، وأنه فوضى وعماء لا حد

ما جعلنا من السخرية قاعدة التصوير الفني، فإننا نضع من اللافتي المبدأ الكبير لإبداع الأعمال الفنية ولا نستطيع أن نحقق إلا إشكالاً إن لم تكن سطحية فإنها فارغة تماماً من المضمون، لأن الجوهرية استبعد منها بوصفه خالياً من القيمة. يضاف إلى ذلك أحياناً الرخاوة والتناقض اللذين أشرنا إليهما من قبل. ومثل هذه التصويرات (= الامتنالات) ليس من شأنها أن تثير أي اهتمام. ومن هنا جاءت الشكاوى المستمرة من الساخرين ضد الجمهور الذي يهتمونه بالافتقار إلى الفهم وإلى الأفكار عن الفن والعبرية، وهذا يثبت أن الجمهور لا يستشعر أية لذة في تأمل هذه الإنتاجات الرديئة: إذ بعضها لا معنى له، والبعض الآخر يفتقر إلى الخلق القويم. ومن الخير أن الأمر على هذا النحو، وأن هذه الخيانات وألوان النفاق لا تفلح في جلب المتعة، وأن الناس لا يهتمون إلا بالأشياء الحية والحقة، والأخلاق الملية بالمغارة.

«وعلى سبيل الملاحظة التاريخية، ينبغي أن نضيف أن سولجر^(١) Solger ولودفج تيك^(٢) Ludvig Tieck هما اللذان جعلنا من السخرية المبدأ الأعلى للفن.

لكن ليس هاهنا مجال التحدث عن سولجر كما يستحق. لذا سأقتصر على إشارات موجزة. إن سولجر، بدلاً من أن يقتصر، شأنه شأن الآخرين، على ثقافة فلسفية سطحية، شعر بحاجة تأملية عميقة دفعته إلى متابعة تأملاته في الفكرة الفلسفية بعمق. وهكذا وصل إلى اللحظة (= العنصر) الديالكتيكية للفكرة التي أسميها باسم: «السلبية المطلقة اللانهائية»، إلى مجهودات الفكرة في أن تنكر نفسها، من حيث هي عامة ولا نهائية، لتؤكد ذاتها كمتناهية وجزئية، ثم بعد ذلك لنفي هذا النفي نفسه وإعادة تأكيد ذاتها في النهاية بوصفها الكلي واللامتناهي في حضرته الجزئي والمتناهي. وقد ألخ سولجر كثيراً على هذا السلب الذي يكون، حقاً، لحظة (= عنصر) الفكرة التأملية، لكنه لما كان قد نظر إليه على أنه تعبير عن عدم الثبات الديالكتيكي والإلغاء الديالكتيكي

(١) كارل فلهلم فردينند سولجر (١٧٨٠ - ١٨١٩) كان أستاذاً في جامعة برلين. وله من الكتب «أرفين: أربعة أحاديث عن الجمال» (١٨١٥)؛ «محاضرات في علم الجمال».

(٢) لدفج تيك (١٧٧٣ - ١٨٥٣) شاعر وناقد؛ وله من الكتب «أوراق مسرحية» في جزئين (١٨٢٥ - ١٨٢٦)؛ وطبع طبعة ثانية في ٣ أجزاء، سنة ١٨٥٢.

في حالة من الروح الفلسفية أو الفيلولوجية، أو النقدية، أو الشعرية، أو التاريخية، أو الخطابية، القديمة أو الحديثة، وكل ذلك بنفس السهولة التي بها يكيف الآلة الموسيقية مع الظروف والنغمة المطلوبة.

ويقول نوفالس: «إن الإنسان الكامل يجب عليه أن يحيا في أماكن عديدة في وقت واحد معاً، ومع كثير من الناس معاً. ويجب أن يكون حاضراً في أفق واسع وأحداث عديدة. هنالك تتجلى له تلك الحضرة العظيمة الحققة، حضرة الروح، التي تصنع من الإنسان مواطناً للعالم حقيقياً، وفي كل لحظة من لحظات حياته، وينوع من التداعي البديع للأفكار، يستنبط، ويصير قوياً، ناصعاً، مستعبداً لنشاط تأملي».

ولهذا نرى اشليجل - والرومنتيك بعامه - يمجدون الكوميديا أكثر من سائر أنواع فنون الأدب. يقول فريدرش اشليجل في كتابه: «دراسات عن اليونان»: «إن الروح الكوميدية تقتضي حرية خارجية، بدونها لا تستطيع أن ترتفع إلا إلى مستوى اللطافة، دون أن تسمو أبداً إلى الجمال الأسمى. إنها متابعة إذا وصلت نية الشاعر - ربما في مستقبل يتفاوت في البُعد - إلى تحقيق مهمته، وإلى التحرر من الطبيعة، وإذا تولدت الحرية من بطن القاعدة - وإذا صارت كرامة الفن وحرية أكثر اطمئناناً، دونما حاجة إلى سُد ودعامة؛ وإذا صارت كل قوة في الإنسان حرة، وكل إساءة للحرية مستحيلة - هنالك نجد أن السرور المحض، غير الممتزج بالعنصر الرديء، الذي لا يزال حتى الآن ضرورياً فيما هو كوميدي، ذا قوة درامية كافية بنفسها. هنالك تصبح الكوميديا أكمل الفنون المسرحية. وأكثر من هذا، تتجلى «السخرية» مكان الهزلي، ومتى ما تجلت استمرت أبداً».

وقال تيك إن المرء لا يستطيع أن يمزج على المسرح دون أن يمزج في الوقت نفسه على العالم بأسره.

ومن هذه الشواهد يتبين لنا أن هيجل لم يُصَب في فهم معنى ودوافع السخرية عند الرومنتيك. وأنه أخطأ في إرجاعها إلى مذهب فشته في «الأناثة» Ichheit المسمى رد كل شيء إلى الأنا.

له، وأن هذا التغير متدفق فياض على الدوام. وما دام الأمر كذلك، فماذا ينبغي أن تكون نظرة الفنان إلى أحداث هذا العالم؟ يجب عليه أن ينظر إليه باستخفاف، وألا يتعلق بشيء منه، وأن يزدري كل ما يعج به. ومعنى هذا كله أن يشعر بحرية المطلقة إزاء الوجود بأسره. كل ما على الأرض فان ومتغير، فلماذا تتعلق بشيء عليها؟! ولتكن نظرتك إليها نظرة طيار تحلق من عل، فلا يرى على الأرض ما يستحق أن يتعلق به.

وحتى المعاني الروحية الكبرى: الحب، الإنسانية، المجد، العبادة - كلها أمور زائلة لا تستحق التعلق بها. وفي هذا يقول فريدرش اشليجل أيضاً: «ينبغي علينا أن يكون في وسعنا أن نسمو فوق حُبنا، وأن ننكر بالفكر ما نعبده. وبهذا الثمن وحده نستطيع أن نحصل على معنى الكون».

وتيك يقول إن المرء لا يملك المحبوب إلا ابتداء من اللحظة التي يكشف فيها عند المحبوب سمة مضحكة، ولا يمكن أن يكون له صديق ومحوبة إلا إذا كان في وسعه السخرية منها أو الابتسام. واليونان كانوا يسخرون سخرية لطيفة من آلهتهم، دون أن يشعروا أنهم بذلك ينقصون من جلالهم. ذلك أن آلهة اليونان كانوا يسخرون من بعضهم بعضاً لقد سخروا من أرس ومن أفروديت رغم جمالهما وجلالهما.

ولقد دعا تيك في إحدى قصائده إلى مزج الجد بالهزل، فقال:

«هل سعيّ إلى علاج المزاح

بجد، وعلاج الجد بمزاح؟

إن الاستمتاع بالتلاعب بالآلام

وبالسمات بدون تمييز

والإحساس اللطيف بالآلم في السخرية

- ذلك أمر لا يتاح إلا لقلة قليلة جداً».

والرومنتيك كانوا يرون في السخرية أجمل تعبير عن الحرية. ويطالبون بالتغيير في أحوالهم النفسية باستمرار، لأن ذلك دليل الحرية. يقول فريدرش اشليجل: «إن من واجب الإنسان الحرّ كل الحرية المثقف كل الثقافة أن يستطيع أن يضع نفسه حيثما شاء

١

شروط الفن

وللفن كي يتحقق على النحو السليم شروط :

الشرط الأول: «أن يكون المضمون قابلاً للتعبير عنه بواسطة الفن. ويدون ذلك فإننا نحصل على تعبير رديء: فحيناً نريد أن نعطي شكلاً معيناً لمضمون غير صالح للتعبير العيني والخارجي، وحيناً آخر نجد أن موضوعاً تافهاً في ذاته لا يمكن أن يجد التعبير الملائم عنه إلا في شكل مضاد لذلك الذي نريد أن نعطيه له».

والشرط الثاني: «هو أن مضمون الفن يجب ألا يكون فيه شيء مجرد؛ ولا يجب فقط أن يكون هذا المضمون محسوساً وعينياً، في مقابل ما يشارك في الروح والفكر، بل وأيضاً في مقابل المجرد والبسيط في ذاته. ذلك لأن كل ما يوجد حقاً في الروح وفي الطبيعة هو عيني، وعلى الرغم من كل عمومية فإنه ذاتي وجزئي. فحين نقول - مثلاً - عن الله إنه الواحد وحدة بسيطة، والموجود الأسمى بما هو كذلك، فإننا لا نعبر إلا عن تجريد ميت، ناتج عن الذهن اللامعقول. أن مثل هذا الإله، من حيث أنه غير متصور في حقيقته العينية، لا يقدم إلى الفن، وخصوصاً الفن التجسيمي، أي مضمون. ولهذا فإن اليهود والمسلمين، الذين ليس إلههم على هذا الحد من التجريد الذهني، مع ذلك، لم يصوروه أبداً في الفن بطريقة إيجابية مثلما فعل المسيحيون بإلههم. ذلك أنه في المسيحية، فكرة الله هي فكرة إله حق، شخص، ذات، وروح خصوصاً. وما فيه من روحية قد تجلى خارجنا في التصور الديني على شكل ثالث هو في الوقت نفسه وحدة. وهكذا تحققت وحدة ما هو جوهري، وعام وجزئي، وهذه الوحدة هي التي تكون ما هو عيني. وكما أن المضمون لا يكون حقاً إلا بمقدار ما هو عيني، فكذلك في الفن نجد أنه يقتضي لتصويراته مضامين عينية، لأن المجرد العام ليس من شأنها التفتح إلى جزئيات ومظاهر دون أن يحدث عن ذلك تحطيم لوحدها» (١ ص ١٢٧ طبعة Reclam).

والشرط الثالث: أنه «من أجل أن يناظر شكل محسوس مضموناً حقيقياً وبالتالي عينياً، فلا بد أن يكون هذا الشكل فردياً وعينياً في جوهره أيضاً. وذلك لأن

الصفة العينية لكلا جانبي الفن: المضمون والتصوير، هي التي تكون نقطة الالتقاء بينهما ونقطة التناظر: فالشكل الطبيعي لجسم الإنسان - مثلاً - هو شيء عيني محسوس قادر على تصوير الروح. والتطابق معها. والفن يختار شكلاً معيناً لا لأنه لا يجد غيره، بل المضمون العيني هو نفسه يقدم له الإشارة إلى الطريق لتحقيقه الخارجي والمحسوس. ولهذا فإن هذا المحسوس العيني، الذي فيه يعبر عن نفسه مضمون ذو ماهية روحية. يحدث الروح أيضاً؛ والشكل الخارجي الذي به يصير ميسوراً لعياننا وتصورنا لا غرض له إلا إيقاظ صدى في نفسنا من روحنا. ومن أجل هذا الغرض. ينفذ المضمون والتحقيق العيني كلاهما في الآخر على التبادل. وما ليس إلا العيني المحسوس - أي الطبيعة الخارجية - لا يوجد فقط من أجل هذا العنصر. فالريش المتعدد الألوان في الطيور يلمع، حتى لو لم يره أحد، وغنائها يتردد، حتى لو لم يسمعه أحد؛ وثم طيور لا تحيا إلا ليلة واحدة ثم تذبل، دون أن يكون قد أعجب بها أحد؛ وفي غابات الجنوب العذراء، هذه الغابات الحافلة بالنبات والتي تشكل شبكة لا تنفصم من النباتات النادرة الرائعة ذوات العطور اللذيذة - تصوح وأحياناً تهلك دون أن يكون قد استمتع بها أحد. لكن العمل الفني لا يبدي عن هذه النزاهة الخالية من الغرض: وإنما هو سؤال، ونداء. موجه إلى النفوس وإلى الأرواح. ولئن كان الفن، من هذه الناحية، لا يكون وسيلة عرضية تماماً لجعل المضمون محسوساً، فإنه لا يقدم أيضاً الوسيلة المثلى لإدراك العيني الروحي. ذلك أن الفكر أعلى مستوى منه في هذه الناحية، لأن الفكر وإن كان مجرداً نسبياً من هذه الناحية بدرجة أنه لا يطابق الحقيقة والعقل، فإنه يجب عليه ألا يكف عن أن يكون عينيّاً. وإدراك المقدار الذي به مثل هذا الشكل الفني يناظر مثل هذا المضمون، ولمعرفة هل هذا المضمون - بطبيعته - لا يقتضي شكلاً أسمى، وأكثر روحانية، فما على المرء إلا أن يقارن بين آلهة النحت اليوناني وبين التصور المسيحي لله. إن الإله اليوناني ليس تجريداً، بل هو فردي ويتخذ شكلاً يقترب من الأشكال الطبيعية؛ والإله المسيحي هو الآخر شخصية عينية، لكنه هو كذلك من حيث إنه روحانية محضة، ويجب أن يدرك على أنه روح وأن يُدرك بالروح. وما يضمن لنا وجوده هو خصوصاً المعرفة الباطنة التي لدينا

الفني، وسير الفن نحو التحقيق الجسدي لأشكاله، وهو وضع نسق يشتمل على الفنون الجزئية وأنواعها المتعددة.

وفي الفن العالي يكون ثم تناظر بين المضمون والتمثيل (أو التصوير) لهذا المضمون، بحيث يكون التخيل مطابقاً للحقيقة، بمعنى أن الشكل الذي فيه تتجسد الفكرة هو الشكل الحق في ذاته، وأن الفكرة التي يعبر عنها هي تعبير عن حقيقته. ويمكن تقسيم الفن في تاريخه من هذه الناحية إلى نوعين: الفن الرمزي أو الشرقي، والفن الكلاسيكي.

٢

الفن الرمزي أو الشرقي

والفن الكلاسيكي والفن الروماني

أما الفن الرمزي أو الشرقي «فينسب إلى مقولة السامي» وما يميز السامي هو السعي للتعبير عن اللامتناهي. لكن اللامتناهي هنا هو تجريد لا يمكن أن يتكيف معه أي شكل جسدي؛ ولهذا يبالغ في الشكل إلى ما بعد كل مقياس. إن التعبير هنا يبقى في حالة محاولة وعلى هذا النحو نحصل على مَرَدَّة وأجسام ضخمة، وتمثيل ذوات مائة ذراع ومائة صدر. ومع ذلك يجب أن يكون هناك، على نحو ما، تطابق ما بين هذه الأشكال الطبيعية ومضامينها. وهذا التطابق يتجلى على شكل عموم مجرد ومحسوس محض، لم يتخذ بعد تجريداً دقيقاً. فمثلاً حين يمثل القوة على شكل أسد، ولهذا السبب يجعل من الأسد تمثيلاً لإله، فإن هاهنا تناظراً خارجياً محضاً، ورمزياً بصورة مجردة. والشكل الحيواني، المزود بالصفة العامة للقوة، له تحديد، وإن كان مجسداً، فإنه مطابق للمضمون الذي قصد لأن يعبر عنه. وإذن هذا الفن هو فن يبحث ويطمح، وبهذا هو رمزي. لكنه، من حيث تصوره وحقيقته فن لا يزال ناقصاً.

«ومما يميز الفن الرمزي أيضاً هو أن نقطة انطلاقه هي البيانات المستمدة من الطبيعة والتشكيلات الطبيعية. وهذه التشكيلات تؤخذ كما هي، لكن يدخل فيها الفكرة الجوهرية، الكلية: المطلقة، من أجل إعطائها معنى

عنه، لا تصويره في الخارج، هذا التصوير الذي يبقى دائماً ناقصاً، لأنه عاجز عن التعبير عن كل عمق بصورة» (١ ص ١٢٨ طبعة Reclam).

وما دامت مهمة الفن هي جعل الفكرة ميسورة لتأملنا على شكل محسوس، لا على شكل الفكر والروحية المحضة بوجه عام؛ ولما كان هذا التصوير (أو التعبير) يستمد قيمته ومكانته من التناظر بين الفكرة وشكلها وقد امتزجا، ونفذ كلاهما في الآخر - فإن قيمة الفن تتوقف على مقدار تمثيله لهذا التناظر والانصهار بين الفكرة والشكل.

وهذا السير نحو التعبير عن الحقيقة على نحو أعلى تأملي، وأكثر انطباقاً على تصور الروح، يزودنا بالإشارات الخاصة بأقسام علم الفن. ذلك أن على الروح، قبل الوصول إلى تصور ماهيتها المطلقة، أن تمر بالدرجات المفروضة عليها من جانب هذا التصور لله. وينظر هذا التطور للمضمون أشكال فنية بواسطتها تعي الروح ذاتها.

وهذا التطور، الذي يتم في داخل الروح، له وجهان فيما يتعلق بالطبيعة. في الوجه الأول، يكون هذا التطور روحياً وعماماً، ويقوم في التنازع التدريجي للتعبيرات الفنية المتعلقة بتصورات العالم والتي تعكس أفكار الإنسان عن نفسه، وعن الطبيعة وعن الإله. وفي الوجه الثاني، يجب على هذا التطور أن يعبر عن نفسه بطريقة مباشرة وبواسطة موجودات محسوسة تناظر الفنون الجزئية التي تشكل كلاً على الرغم من الفوارق الضرورية بينها.

على أساس هذه الاعتبارات يمكن تقسيم عالم الفنون إلى الأقسام الرئيسية التالية:

(١) يوجد أولاً قسم عام. وموضوعه هو الفكرة الهامة للجمال الفني، من حيث هو مثل أعلى، وكذلك العلاقات الوثيقة الموجودة بين المثل الأعلى والطبيعة من ناحية، وبين الإبداع الفني الذاتي من ناحية أخرى.

(٢) وتصور الجمال الفني يؤدي من ذلك إلى قسم خاص إذ تصبح الفوارق الجوهرية التي يشملها هذا التصور سلسلة متتابعة من الأشكال الفنية الجزئية.

(٣) وعلينا أخيراً أن ننظر في تفاضل (تنوع) الجمال

أي شكل آخر، حتى إن ما هو روحي لا يمكن أن يمثل إلا على شكل إنسان. وهكذا وجدت روح الفن شكلاً. «إن المضمون الحقيقي هو روحي عيني، وعنصره العيني يتمثل في الشكل الإنساني، لأنه وحده الذي يستطيع أن يلبس الروحي في وجوده الزماني. وبالقدر الذي به توجد الروح، ويوجد وجوداً محسوساً، فإنها لا تستطيع أن تتجلى على شكل آخر غير الشكل الإنساني. وعلى هذا النحو تحقق الجمال بكل روعة، الجمال الكامل. ولقد زعموا أن تشخيص وتأسيس ما هو روحي يساوي الخط؛ ومع ذلك فإنه إذا أراد الفن أن يعبر عما هو روحي بحيث يجعله محسوساً وميسوراً للعيان، فإنه لا يستطيع ذلك إلا بتأنيسه (= تصويره على شكل إنسان). ذلك لأنه بقدر ما يتجسد الروح في الإنسان فإنها تصبح محسوسة. ومن هذه الناحية فإن التناسخ يكون تمثيلاً مجرداً تماماً، وقد صار من مبادئ الفسيولوجيا أن الحياة يجب دائماً في تطورها أن تؤدي إلى الإنسان بوصفه التجلي الوحيد المناسب للروح.

«تلك هي المرحلة الثانية من التطور: أي التطابق بين الفكرة وبين شكلها. وإذا كان على الشكل، كيما يستطيع التعبير عن المضمون المخصص هوله، أن يظهر ويخلص من العوائق التي جعلته أسيراً لتناهيه البائس. فإن الروحية يجب عليها بدورها - ومن أجل أن يكون التوافق تاماً بين المعنى والشكل - أن يكون من الممكن التعبير عنها على نحو شامل في الشكل الإنساني، دون تجاوز هذا التعبير، أعني دون أن تدع المحسوس والجسماني يمتصها، ودون أن تنحد وإياه. وعلى هذا النحو، تؤكد الروح ذاتها في نفس الوقت كأمر جزئي خاص، لا كأمر مطلق سرمدى، فهذا لا يمكن أن يجد التعبير عنه إلا في الروحانية المحضة. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تكون ضعف الفن الكلاسيكي وقصوره، لكن مصيره هو الوقوع في هذا الضعف والقصور.

«المرحلة التالية، وهي الثالثة، تتميز بانفصام الوحدة التي بين المضمون والشكل، أي بالعودة إلى الرمزية، عودة هي في الوقت نفسه تقدم. إن الفن الكلاسيكي، بوصفه فناً، فن بلغ أعلى القمم. وإنما عيبه هو أنه ليس إلا فتاً، فتاً فحسب، ولا شيء أكثر من ذلك. أما في هذه المرحلة التامة فإن الفن يسعى إلى

ومدلولاً، إذا فسرت على ضوء هذه الفكرة، فإنها تبدو كما لو كانت تشملها وتحتوي عليها. وهذه الطريقة في معالجة التشكيلات الطبيعية تكون ما يسمى باسم: وحدة الوجود الخاصة بالشرق. هنا تطلق الحرية المجردة واللامتناهية العنان لنفسها. فمن أجل جعل المادة مطابقة، يدفع بها نحو ما هو وحشي: فيشوه الشكل ويصير بشعاً فظيماً، أو تدخل الفكرة والكلمة في الأشكال البالغة الانحطاط. إنه الفن الرمزي. والرمز تمثيل له مدلول لا يمتزج بالتعبير بل يظل دائماً هناك اختلاف بين الفكرة والتعبير عنها. إن الرمزية تتميز بالإقدام المتوافق، والتكيف والتطابق بين الفكرة والشكل الذي قصد فيه أن يعبر عنه، ولهذا فإن هذا الشكل لا يمثل التعبير الصافي عما هو روحي، إذ لا تزال ثم مسافة تفصل بين الفكرة وتمثيلها» (حـ ١ ص ١٣٥ Reclam).

أما الفن الكلاسيكي (= اليوناني) «فهو فن الفكرة وتجليها الخارجي. إنه مضمون تلقى الشكل اللائق به، مضمون حقيقي تجلى في الخارج على الوجه الحقيقي. وهنا يتجلى المثل الأعلى للغد، لكل حقيقته. والمهم قبل كل شيء ألا يكون هذا المطابق بين التمثيل^(١) والفكرة أمراً شكلياً محضاً: إن الشكل، والجانب الطبيعي، الشكل الذي تستعين به الفكرة يجب أن يكون، في ذاته ولذاته، مطابقاً للتصور. . وإذا لم يكن الأمر هكذا، فإن أي محاكاة للطبيعة، أية صورة، وتمثيل أي منظر، أية زهرة ما، الخ، يمكن أن يجعل مضموناً لأي تمثيل - يمكنها - إذا لم يراع إلا التناظر - أن تنعث بأنها كلاسيكية. وفي الفن الكلاسيكي، المحسوس والمشخص يكف عن أن يكون طبيعياً. صحيح أننا لا نزال أمام شكل طبيعي، لكنه تبرزاً من بؤس التناهي وصار مطابقاً لتصوره مطابقة كاملة».

ولقد تطور الفن على النحو التالي:

في المرحلة الأولى اكتشف الفنان أن الشكل الإنساني هو الأجدد بأن يصور المعنى الروحي، لأنه وحده الذي يسمح بالتعبير عن التصور الروحي، بخلاف

(١) على القاري: أن يفهم دائماً من كلمة: «التمثيل» أنها تعني: التعبير بواسطة الفن؛ في أي فن كان: Vorstellung، ولا تعني أبداً التمثيل المسرحي إلا إذا أضفنا هذا الوصف الأخير.

المسيحي، يجب أن يُعبد الله بالروح؛ إن الله ليس موضوعاً إلا بالنسبة إلى الروح. وفي الفن الرومنتيكي الذي تجاوز، بمضمونه وطريقته في التعبير الفن الكلاسيكي، فإن الصورة المشاركة في الروح توجد في تعارض مع ما يشاركه في الطبيعة، والروحي يوجد في تعارض مع المحسوس. وهذا الانفصال أمر مشترك بينه وبين الفن الرمزي، لكن عندما يكون مضمون الصورة Idee من نوع أسمى، وإذا طابع مطلق. وما هذا المضمون إلا الروح هي ذاتها. وعلاقاتها مع الفن الكلاسيكي يمكن تحديدها كما يلي: الفن الكلاسيكي يقوم على الوحدة بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، لكن ليس هذا إلا مضموناً عينياً ولما كانت الصورة وحدة في ذاتها فإنها لا تستطيع أن تتجلى إلا بطريقة مباشرة محسوسة. إن الإله اليوناني الذي يتبدى للتأمل الموضوعي وللتمثيل المحسوس يتخذ الشكل الجسماني للإنسان؛ وهو بقوته وطبيعته فردية وجزئية، وبالنسبة إلى الذات هو يمثل جوهر وقوة يمكن هذه الذات أن تعرف نفسها فيه، دون أن يكون لديها الشعور والافتقار الباطن بأنها واحدة وإياه. لكن في مرتبة أسمى يحدث الشعور بهذه الوحدة، ومعرفة ما كانت عليه في ذاتها المرحلة السابقة؛ وهذه المعرفة بما هو في ذاته، وهو الوعي بالمرحلة السابقة يكونان تفوق المرحلة الحالية أعني المرحلة الرومنتيكية. وإذا كان جوهر الفن اليوناني هو الوحدة، فإن الذاتية هي أساس الفن الرومنتيكي. إن المرحلة أو الدرجة يمكن أن توجد في ذاتها، لكنها يمكن أيضاً أن يدركها الوعي. والفارق كبير في هذا، فإن ما يميز الإنسان من الحيوان، هو الشعور بهذا الفارق. وما يسمو بالإنسان على الحيوان، هو شعور الإنسان بأنه حيوان. وهذا الشعور يتضمن شعوراً آخر، هو الشعور بأنه يشارك في الروح. ذلك أن من كونه يعرف أنه حيوان، فإنه لا يعود حيواناً.

«إن الإنسان حيوان، لكنه حتى في وظائفه الحيوانية لا يبقى كائناً سليماً؛ بل، على عكس الحيوان، يشعر الإنسان بوظائفه، ويفرق بها ويجعلها أرق وألطف، من أجل أن يجعل منها موضوعاً لعلمه مستنير وموضح بواسطة الوعي. وهذا ما فعله، مثلاً، فيما يتعلق بعملية الهضم. والإنسان، بسلوكه على هذا النحو، يحطم

السمو إلى مستوى أعلى. إنه يصير ما سمي باسمه: الفن الرومنتيكي أو المسيحي. ذلك أنه في المسيحية تحقق الفصل بين الحقيقة وبين التمثيل الحسي. إن الإله اليوناني لا ينفصل عن العيان الحسي؛ إنه يمثل الوحدة المرئية بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، ويتجلى كما لو كان التحقيق الوحيد والحقيقي لهذه الوحدة. لكن هذه الوحدة من طبيعة جسدية، بينما هي في المسيحية تتصور في الروح وفي الحقيقة. إن العيني والوحدة موجودان باقيا لكنهما يتصوران بحسب الروح، بعيداً عن المحسوس. لقد تحررت الصورة Idee.

«إن الفن الرومنتيكي قد تولد من انقسام الوحدة بين الواقع وبين الفكرة (أو: الصورة)، كما ولد من العودة إلى التعارض (أو: التطابق) الذي كان موجوداً في الفن الرمزي. لكن هذه العودة ينبغي ألا تعتبر مجرد تراجع إلى الوراء، ورغبة في الابتداء من جديد. إن الفن الكلاسيكي قد أفلح في الارتقاء إلى أعلى القمم، فأعطى الدرجة العليا لما كان في استطاعته أن يقوم به، لهذا ليس ثم ما يعاب عليه من هذه الناحية. وعيوب الفن الكلاسيكي التي تحدثنا عنها فيما سبق إنما ترجع إلى التحديدات التي يخضع لها الفن بوجه عام. أما الفن الرومنتيكي، الذي حقق الدرجة القصوى من ناحية الفكرة أو الصورة Idee، فقد كان لزاماً أن ينهار بسبب عيوبه الناجمة عن التحديدات التي أخضع نفسه لها من حيث هو رومنتيكي. وتحديدات الفن بوجه عام، الفن بما هو فن، ترجع إلى أنه، من حيث هو مخلص لتصوره، فإنه يتمسك بالتعبير. بشكل عيني - عن الكلبي، وعن الروح، بينما الفن الكلاسيكي يحقق الوحدة بين المحسوس والروحي، وتناظرهما الكامل. لكنه يبقى مع ذلك أن الروح - في هذا الانسهار - لا تمثل بحسب تصورنا الحقيقي، لأن الروح تكون الذاتية اللانهائية للصورة Idee التي - بوصفها بطوناً مطلقاً - لا تستطيع التعبير عن نفسها بحرقة والتفتح التام في السجن البدني الذي تجد نفسها حبيسة فيه. إن الصورة Idee لا توجد، بحسب حقيقتها، إلا في الروح، وبالروح، ومن أجل الروح. وبالنسبة إلى ما هو روحي، فإن الروح هي وحدها المجال الذي تستطيع أن تتفتح فيه. وثم علاقة بين الصورة العينية للروحي وبين الدين. فحسب الدين

«إنه الله، وإنه المثل الأعلى هو الذي يكون المركز. والله، بتطوره، يصير هو العالم. وبعمله هذا يزدوج. إن الله هو، من ناحية، الطبيعة اللاعضوية، والموضوعية الخالية من الروح؛ ومن ناحية أخرى هو الموضوعية الذاتية، هو الألوهية من حيث هي انعكاس لذاتها، أو هي الموضوعية المجردة الأجنبية عن الروح، هذا من ناحية، والذاتية الغيبية، الذاتية غير الموجودة إلا في ذاتها، والروحية المشخصة، والألوهية الذاتية للغير.

«ونستطيع أن نقول نفس الشيء عن الدين، وإن للدين علاقات مباشرة مع الفن في أعلى درجاته. فنحن في الدين نميز بين الحياة الخارجية الأرضية المتناهية، وبين السمو نحو الله، الذي لا نستطيع أن نتحدث بشأنه عن فارق بين الذاتية والموضوعية. وهناك أيضاً تقوى الملة، والعبادة، والروح الإلهية التي تندمج في الملة وتبقى في داخلها». (حـ ١ ص ١٤٢ طبعة Reclam).

٣

أنواع الفنون

١ - وأول تحقيق للفن هو المعمار.

وهنا نجد أنه كلما كان المضمون أعمق أو على العكس: سطحياً غامضاً، فإن الشكل سيكون أكثر، أو أقل، تعبيراً، أكثر أو أقل عينية، وحين يريد فن المعمار أن يحقق تطابقاً كاملاً بين المضمون والشكل، فإنه يخرج عن حدود ميدانه الخاص من أجل الزحف على ميدان أسمى، هو ميدان فن النحت. وبهذا تظهر طبيعة المعمار المحدودة بعلاقاتها الخارجية مع ما هو روحي، وبحاجة إلى تجاوز نفسه ابتغاء الاقتراب من الصورة Idee أعني من الروح.

«ومهمة المعمار هي أن يطبع في الطبيعة اللاعضوية تحويلات تقريبها من الروح بواسطة سحر الفن. والمواد التي يعمل فيها المثل، بشكلها الخارجي والمباشر، كتلة ميكانيكية ثقيلة. إن أشكاله تظل هي أشكال الطبيعة اللاعضوية، منظمة وفقاً لعلاقات التماثل (symétrie) المجردة. فالفن يبدأ هاهنا إذن بالطبيعة اللاعضوية، ويتحقق فيها، ولما كان مضمونه مجرداً، فإنه يظل خارجاً عنه، وبدلاً من أن يُظهر الله خارجياً،

حاجز سلبية ومباشرة، حتى إنه لأنه يعلم أنه حيوان فإنه لا يعود حيواناً، كما قلنا منذ قليل، ابتغاء أن يتعرف نفسه ويؤكد ذاته بوصفه روحاً». (حـ ١ ص ١٣٨ Reclam).

وفي هذه المرحلة الثالثة يتجلى ما هو روحي بوصفه روحياً، وتكون الصورة حرة ومستقلة. وما يسود هاهنا هو المعرفة، والعاطفة، أي الصورة، الروح. ولهذا يمكن أن نقول إنه في هذه المرحلة الثالثة تكون الروحية الحرة والعينية هي موضوع الفن. والفن الرومنتيكي قد جعل مهمته هي أن يجعلنا في حضرة أعماقنا الروحية، وفي مواجهة روحانيتنا. وما دام الأمر كذلك، فلم تعد مهمة الفن أن يعمل من أجل التأمل الجسدي، بل صار ينزع إلى إرضاء باطننا الذاتي، وإلى إشاعة الطمأنينة في داخل الروح. هنالك يحتفل الباطن بانتصاره على الخارج والظاهر، ويؤكد هذا الانتصار برفض كل قيمة تتعلق بالمظاهر الجسدية.

لكن هذا الفن في حاجة إلى عناصر خارجية للتعبير عن نفسه. ولما كان العنصر الروحي قد انسحب من العالم الخارجي وقطع كل علاقة معه من أجل أن يدخل في داخل نفسه، فإن الجانب الخارجي والمحسوس ينظر إليه، كما في الفن الرمزي على أنه فاني ولا أهمية له فيه إلى درجة ألا يرى المرء أية غضاضة في تمثيل الروح والإرادة الذاتيتين المتناهييتين حتى أقل مظاهر الهوى الفردي، وحتى الملامح الأخلاقية وألوان السلوك المتناهية في الغرابة، وكل ما هو خارجي يترك لما هو عرضي ولمغامرات الخيال. ومن هنا جاء، كما في الفن الرمزي، عدم التناسب بين الفكرة والشكل، والانفصال بينهما وعدم اكتراث كليهما للآخر.

«إن الفن يتطور إذن كما يتطور عالم؛ والمضمون، أي الموضوع نفسه يُمثل بواسطة الجمال، والمضمون الحقيقي للجمال ليس إلا الروح. إنه الروح في حقيقتها، وإذن الروح المطلقة بما هي كذلك، هي التي تكون المركز. ويمكن أيضاً أن نقول إن هذا المجال للحقيقة الإلهية الذي يقدمه الفن إلى التأمل العياني وإلى العاطفة - يكون مركز عالم الفن بأكمله، وهو مركز يمثله الشكل الإلهي الحر المستقل الذي تمثل كل الجوانب الخارجية للشكل وللمواد، جاعلاً منها التجلي الكامل لها.

ينفذ في هذه المظاهر الخارجية لما هو ذاتي ولما هو فردي ويحقق تمثيله الكامل. هنالك تبدو الروحانية وحدها، فالشكل الجسماني لا يعني شيئاً ولا يعبر عن شيء بذاته، لكنه فقط من حيث هو انعكاس لعمق باطن وتمثيل للروح. والمحسوس لا يعود يعبر إلا عما هو روحي، والنحت لا يستطيع أن يعبر عن مضمون روحي دون أن يهبه شكلاً محسوساً ميسوراً للعيان الجسدي. إن النحت يمثل الروح على شكلها الجسماني، وفي وحدتها المباشرة، وفي حالة هدوء ساج وسعيد، بينما الشكل، من ناحيته، يشاع فيه الحياة بواسطة الفردانية الروحية. والشكل والمضمون يصيران في تطابق مطلق، ولا واحد منها يتغلب على الآخر: فالشكل يحدد المضمون، والمضمون يحدد الشكل، إنها الوحدة في كليتها المحضة. وهكذا يحاكي التمثال الشكل الإلهي نفسه. والإله باطن في التعبير الخارجي عنه، وهو في حالة من السكون غير المتحرك، والسجور السعيد وليس له علاقة إلا مع ذاته، إنه ثم كنوع من التجلي العضوي. فنحن هنا بإزاء التصور المنطوي على نفسه، وفي علاقة مع ذاته وليس له أية صفة من صفات المظهر» (حدا ص ١٤٥ Reclam).

٣ - وأقرب الفنون إلى النحت هو التصوير Malerei. وهو يتخذ مادة المضمون وتشكيله: قابلية الرؤية sichtbarkeit بما هي كذلك، من حيث أنها تتميز بالألوان. صحيح أن مادة المعمار والنحت هي أيضاً قابلة للرؤية وملونة، لكنها ليست كما في التصوير: جعل الشيء مرئياً لما هو كذلك، مثل الضوء البسيط في ذاته الذي يتحدد بأنه في مقابل الظلمة وبالاتحاد معها يكون اللون. وقابلية الرؤية تصبح جزئية وذاتية بواسطة البدن مثلاً، وخصوصاً بالضوء الذي يتضمن التحديد بواسطة الظلمة التي معها يكون وحدة فرعية ومتجزئة. وهذه القابلية للرؤية ليست في حاجة، كما هي الحال في المعمار، إلى تقابلات مجردة لكتل ميكانيكية، كما أنها ليست في حاجة إلى المادية الكلية ذات الأبعاد الثلاثة، كما هو الحال في التمثال المنحوت، وإنما التقابلات التي تحتاج إليها هي تقابلات باطنة، إن صح هذا التعبير على شكل ألوان. وبهذا يتحرر الفن مما هو مادي محض ولا يتوجه إلا إلى المعنى المحمود والمثالي للحياة. ومن

فإنه يقتصر على مجرد الإشارة إليه. إن المعمار لا يفعل بعد إلا شق الطريق إلى الحقيقة التي تتناسب مع الله، ويؤدي واجباً، نحوه بأن يعمل في الطبيعة الموضوعية، وأن يسعى إلى تخليصها من أدغال التناهي وتشويهاها ما هو غرضي. إنه يمهّد الطريق المؤدي إلى الله، ويشيد له معابد، ويوجد له مكاناً، وينظف التربة، ويعالج المواد الخارجية كيما تكون في خدمته، حتى لا تبقى خارجية عنه، بل تظهر وتصبح صالحة للتعبير عنه، وقادرة وجديرة باستقباله. إن المعمار يهيئ المكان للاجتماعات الخاصة، ويشيد خزاناً آمناً لأعضاء هذه الاجتماعات، وسترأ يحميهم من العاصفة التي تهدد، ومن المطر وتقلبات الأحوال الجوية، من الوحوش. وهو يعبر في الخارج عن إرادة - الوجود - معاً بإعطائه شكلاً عينياً مرئياً. تلك هي رسالة المعمار؛ وذلك هو المضمون الذي يجب عليه أن يحققه. ومواده إنما يستمدّها من المادة الغليظة الخارجية، على هيئة كتل ميكانيكية ثقيلة. وتشكيل هذه المواد هو تشكيل خارجي، ينفذ وفقاً للقواعد المجردة للتمثال (السيمترية) وعلى هذا النحو يشيد معبد إله، ويبني مقامه. فتجري تحويلات في الطبيعة الخارجية، وفجأة يسري فيها برق الفردانية. إن الله يدخل في معبده، ويتملك بيته. وبرق الفردانية هو الوسيلة التي بها يتجلى، وتمثاله يتخذ مكانه في المعبد من الآن فصاعداً. (حدا ص ١٤٣ - ١٤٤ Reclam).

وهكذا بفضل المعمار يجري في العالم اللاعضوي عملية تطهير، تتم وفقاً لقواعد التماثل (السيمترية)، فيقترب من الروح، ويبرز معبد الله وبيت أمته. ثم يدخل الله هذا البيت، قارعاً إياه، نافذاً في المادة الجامدة لبرق الفردانية. وهكذا يتلقى المعبد روحاً ومضموناً روحياً على شكل إله أبدعه الفن وبين هذا الإله والشكل الذي يظهر عليه لا تعود العلاقات من الآن فصاعداً علاقات خارجية فقط. بل تكون هذه هوية مطلقة وتامة بين الواحد والآخر.

والفضل في تحقيق هذه المطابقة التامة، إنما يرجع إلى الفن الكلاسيكي الذي هو فن النحت.

٢ - إن النحت يدخل الله في موضوعية العالم الخارجي؛ وبفضله تتجلى الذاتية، والفردانية في الخارج من جانبها الروحي. إن الإله يدخل، وفي الوقت عينه

غير محدّد، يتحول إلى كلام مفضّل محدّد مهمته أن يعبر عن تصورات وأفكار وأن يكون علامة على باطن روحي. إن الصوت يتحول إلى حرف من حروف الهجاء، لأن المرئي والمسموع يرتدان إلى مجرد علامات الروح. وهذا النوع من الفن هو ما نسميه: الشعر. «إن الشعر هو الفن العام الأكبر شمولاً، الفن الذي بلغ في السمو إلى ذروة الروحية. في الشعر تكون الروح حرة في ذاتها؛ لقد انفصلت عن المواد الحسية، ابتغاء أن تصنع منها علامات يقصد منها التعبير عنها. والعلامة هاهنا ليست رمزاً بل هي شيء لا قيمة له، تمارس فيه الروح قدرتها على التحديد... وما يميّز الشعر خصوصاً هو قدرته على أن يخضع للروح وتصوراتها العنصر المحسوس الذي كان التصوير والموسيقى قد بدأ في تحرير الفن منه... إن الصوت قد صار اللفظ المفصح عنه، والذي قصد منه إلى التعبير عن تصورات وأفكار، وصار النقطة السلبية التي كانت تنحو إليها الموسيقى فتحوّلت إلى نقطة عينية تماماً، هي نقطة الروح وقد مثّلها الفرد الواعي الذي بواسطة وسائله الخاصة، ربط المكان اللامتناهي للامتناهات بزمان الصوت». (ح ١ ص ١٤٨ - ١٤٩ طبعة Reclam).

تلك إذن هي الخصائص العادية لمختلف الفنون: المعمار، والنحت والتصوير، والموسيقى، والشعر.

ولم يبق إلاّ تحديد علاقاتها بالزمان والمكان. «إن الزمان والمكان هما الشكلاّن العامان للعالم المحسوس، وبفضلهما يكون المحسوس محسوساً؛ إنهما تجربتان عامان للمحسوس. وإذا نظر إلى الفنون من هذه الناحية، فإن المعمار يتخذ من المكان ذي الأبعاد الثلاثة مادة لامتثاله، لكن بحيث يكون للتحديدات الأساسية للمكان: من زوايا، وخطوط، وخطوط، انتظام يفرضه عليها الذهن. والأشكال هاهنا هي مجرد تبلورات، قد خلت من الروح. فالهرم لا يحتوي إلاّ على إله غائب. أما النحت فقد أعطى المكان كله شكلاً عضوياً، مبتدئاً من الداخل. بعد ذلك تأتي الفنون الرومنتيكية، التي فيها يبدأ الخارج في الاستبطان الذاتي، ويبدأ المكان في أن يصير مجرداً: فالنحت يعمل في السطوح الممتدة وتشكيلها. وهذا المكان المجرد ينتهي بأن يختزل إلى نقطة تصوير نقطة الزمان، وإلى النقطة السلبية التي هي

ناحية أخرى، يخضع المضمون بدوره إلى تجلٍ يمتد بعيداً جداً. وكل ما يعتلج في النفس، وكل ما يسعى إلى التعبير عن نفسه في الخارج يصير مادة للتمثيل. وكل حياة العواطف تجد هاهنا مكاناً فسيحاً لها.

٤ - والذاتية الأشد عمقاً من ذاتية اللون والتصوير لهما تلك التي تحقّقها الموسيقى. وذلك أن الموسيقى تلغى التواجدات معاً التي تملأ المكان والتي يبقى عليها اللون، وذلك باضفاء المثالية عليها وتجميعها في نقطة. لكن نقطة الإلغاء هذه هي نقطة عينية، وهذا التحديد يمكن أن يعدّ بداية لإضفاء المثالية على ما هو مكاني، وذلك بواسطة الحركة التي تبث في المادة، وهي حركة تجعل المادة تهتز وتعدّل العلاقات التي بينها وبين نفسها، وهذا ما نحصل عليه بواسطة الصوت الذي يتوجه نحو السمع، وهو جسّ مثالي آخر. وهنا تتحول قابلية الرؤية المحمودة إلى قابلية سمع مجردة؛ وديالكنتيك المطلق ينمو ويتطور كي يصل إلى الزمان، إلى هذا المحسوس السلبي الموجود هناك دون أن يكون هناك، وفي هذا اللاوجود يولد وجوده المقبل، لاغياً نفسه ومولداً نفسه باستمرار. وهذه المادة التي هي المحايثة المجردة تكوّن الوسط الذي فيه يتطور الإحساس غير المعين، والذي لم يكن له بعدّ القدرة على بلوغ درجة التحديد الذاتي. إن الموسيقى وحدها هي التي تعبر عن يقظة العاطفة وعن زمانها؛ وتكوّن مركز الفن الذاتي، والانتقال من الحساسية المجردة إلى الروحية المجردة. والموسيقى، هي بذاتها تقوم، شأنها شأن المعمار، على علاقات عقلية، وهي الفن الذي يعبر عن المحايثة المجردة والروحية للعاطفة.

والصوت عنصر مجرد. والعين والأذن حاستان جعلتا من أجل التجليات المحضة والمجردة. إن الصوت يمثل مثالية ما هو مادي؛ ومن حيث هو اهتزاز وحركة لما هو مادي فإنه عنصر مثالي، متهيّء تماماً لتجلّي ما هو إلهي. إن الامتداد المكاني يتحول إلى نقطة، والنقطة التي تبقى ليست إلاّ الزمان. إن العنصر المحسوس يتحول بالموسيقى إلى روحية متزايدة.

٥ - بيد أن هذا العنصر الحسّي لا يزال في الموسيقى وثيق الارتباط بالعاطفة، فينفصل عن المضمون، والصوت الذي كان في الموسيقى ذا رنين

وكذلك عامل البناء فيه، ولن يتم هذا البناء إلا بعد آلاف السنين من التاريخ الكلي» (علم الجمال، ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١، طبعة Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٧١).

صورة الجمال

- ١ -

الصورة Idee والروح المطلقة

بعد التمهيدات التي أوردناها حتى الآن، يشرع هيغل في الكلام عن الصورة^(١) Idee الخاصة بالجمال فيحدد أولاً معنى «الصورة» فيقول: «إن الصورة من حيث هي موجودة في ذاتها ولذاتها، هي أيضاً الحق في ذاته، وهي ما يشارك في الروح بطريقة عامة، إنها الروحي الكلي، إنها الروح المطلقة. والروح المطلقة هي الروح من حيث هي كلية، لا من حيث هي جزئية ومتناهية. وتتحد على أنها ما هو حق بحقيقة كلية. صحيح أننا اعتدنا أن نضع الروح إلى جانب الطبيعة، كما لو كانت الطبيعة مساعدة لها في المكانة، وكما لو كانت العلاقات القائمة بين الروح والطبيعة علاقات النذل، ومستقلة على التبادل. هاهنا نفترض تقابلاً بين الروح والطبيعة. إن الروح، وقد تخلصت من الطبيعة. فإنها تعارضها، وليست هي الروح المطلقة التي فيها الطبيعة تكون موضوعاً بطريقة مثالية. وهي التي تتفاضل بحسب نشاطاتها المحايثة وتحلّ إلى حدود متقابلة: الطبيعة والروح المتناهية - هذان الحدان يمثلان الصورة الكلية، يمثلانها فقط دون أن يكونا شكلها الحقيقي».

لكن هذه هي نظرة الروح المتناهية التي مصدرها في الروح المطلقة التي هي اتحاد لها مع الطبيعة. أما النظرة الصحيحة فتقول إن حقيقة الطبيعة تقوم في مثالياتها. وهذه المثالية هي التي تشكل التصور العميق لذاتية الروح. لكن الروح من حيث هي ذاتية، ليس بعد

سلب للانفصال، في نفس الوقت الذي هي فيه انفصال والعنصر المحسوس للزمان هو عنصر الموسيقى. أما في الشعر فإن النقطة تنظر الزمان أيضاً، لكن الزمان - بدلاً من أن يكون ذا سلبية شكلية - يكون عينيّاً تماماً، من حيث هو نقطة للروح، ومن حيث هو ذات مفكرة مرتبطة بالصوت الزماني في المكان اللامتناهي للامثال. وهكذا ينظر كل فن من الفنون تحديدات جزئية للخارج». (ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ طبعة Reclam).

وفيما يتعلق بالعلاقات بين الفنون الجزئية وبين الفن بوجه عام، يقول هيغل «إن الفن الرمزي يجد أوسع تطبيق له في المعمار: إنه يتفتح منه على نحو كامل، دون أن يصبح الجانب اللاعضوي من فن آخر. وفي الفن الكلاسيكي نجد أن النحت هو غير المشروط بشرط، بينما المعمار يرتبط به بصفة ثانوية. أما الفن الرومنتيكي فهو أساساً ميدان التصوير والموسيقى، ومهما يتجلى استقلاله غير المشروط بشرط. والفن الثالث الرومنتيكي، الذي يسمو إلى الموضوعية في ذاتها، هو الشعر، الذي يوسع ميدانه باستمرار وإلى غير نهاية، ويتدخل في سائر الفنون الرومنتيكية، مولجاً فيها عنصراً جديداً، ومستمداً منها في نفس الوقت عناصر من أجل تكوينه هو نفسه. ذلك أن الشعر مشترك بين كل أشكال الجمال ويمتد إليها جميعاً، لأن عنصره الحقيقي هو الخيال، الذي يحتاج إليه كل إبداع أيّاً كان شكله.

التقسيم الذي أتينا على ذكره إنما يقوم على علاقات الفنون بالزمان والمكان؛ بيد أن هذه علاقات مجردة. وحينئذ يصير المعمار هو: التبلور، والنحت هو: الشكل العضوي للمادة، والتصوير هو: السطح والخط. أما في الموسيقى فإن الزمان يرد إلى النقطة؛ النقطة التي ليست أبداً خاوية، أعني إلى الزمان. وأخيراً نجد أنه يحدث في الشعر تحديد آخر غير ذلك التحديد المحسوس تجريداً. لكنه عند هذه الدرجة العليا يتجاوز الفن نفسه، ويصبح نثراً، وفكراً.

وما تحققة الفنون الجزئية في كل عمل فني منظوراً إليه على حدة، هي الأشكال العامة لفكرة (أو: الصورة) من خلال الجمال وهو بسبيل النمو والتطور. والفن يبدو كما لو كان بانتيون Panthéon (= مجمع جميع الآلهة)، مهندس المعمار هو روح الجمال وهي تدرك ذاتها،

(١) «الصورة» في هذا الفصل، وفي كل موضع قرنت فيه بالمقابل الألماني Idee هي المثال العقلي، الأزلي الأبدي الذي بالمشاركة فيه تتكون حقائق الأشياء. وهذا الاستعمال هو الذي وضعه أفلاطون، لكنه جعل الصورة مفارقة في عالم علوي، بينما عند هيغل الصورة محايثة في عالم الموجودات، أي باطنة فيها. وكان أفلاطون يضع صورتي الخير والجمال على رأس عالم الصور أو المثل. راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «أفلاطون».

والصناعات الاجتماعية، وكل ميدان الدولة الهائل؛ وبعد ذلك تأتي الحاجة الرئيسية التي توجد في روح كل واحد منا وتجد إرضاءها في حياة الكنيسة؛ ونجد في النهاية نشاط العلم بفروعه العديدة والمتقاطعة. «وفي داخل هذه المجالات يتم أيضاً النشاط الفني، المتولد من الاهتمام بالجمال الذي تؤدي تحقيقاته إلى إرضاء روحي. والسؤال الذي يقوم حينئذ هو: لأية ضرورة باطنة يستجيب هذا الاهتمام بالجمال، هذه الحاجة إلى الفن، بالنسبة إلى سائر ميادين الحياة والعلم؟ وأول ما يخطر بالبال هو أن نرى أن مجرد وجود هذه المجالات ينبغي أن يكفينا، وأن كل سؤال يتجاوز ذلك هو سؤال لا حاجة إليه ولا محصل منه. بيد أن العلم يقتضي أن نبحت في العلاقات الجوهرية القائمة بينها واعتماد بعضها على بعض على التبادل. وهنا نجد أن العلاقات التي تربط بينها ليست علاقات المنفعة وحدها، بل هي يكمل بعضها بعضاً، بمعنى أن هذا المجال أو ذاك يتضمن أنواعاً من النشاط أسمى من تلك التي في مجال آخر؛ ونتيجة هذا أن المجال الذي في مرتبة أدنى يسعى إلى أن يتجاوز نفسه وإلى ملء النقص الذي يتبين له، وذلك بإرضاء أعمق لمصالح أوسع». (ح ١ ص ١٥٦ - ١٦٠).

وللعمل الفني وجهان: وجه المضمون والغاية والمعنى، ثم وجه التعبير، والتجلي، والواقع الخارجي. وبين هذين الوجهين تداخل بحيث أن المظهر الخارجي لا سبب له إلا التعبير عن الباطن.

وأعلى مضمون يمكن الذات تصوره هو مضمون الحرية، التي هي التحديد الأعلى للروح. ومعنى الحرية هو اختفاء كل بؤس وشقاء، وتصالح الذات مع العالم وقد صار مصدراً للأنوار الرضا، واختفاء كل تعارض أو تناقض. «لكن للحرية مضموناً عقلياً أيضاً: هو الأخلاق مثلاً، في الأفعال، والحقيقة في الأفكار. لكن طالما بقيت الحياة ذاتية، دون أن تظهر في الخارج، فإن الذات تجد نفسها في حضرة ما ليس حرّاً، مما ليس إلا موضوعية وضرورة طبيعية، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى مصالحة هذا التقبل. ومثل هذا التعارض موجود في داخل الشخص نفسه. وحين نتحدث عن الحرية، فلا بد أن نحسب حساباً - من ناحية - لما هو في ذاته كلي ومستقل، مثل القوانين العامة للعدالة والجمال والحق،

إلا حقيقة الطبيعة لأنها لم تكون بعد تصورها لذاتها. والروح المطلقة هي الحقيقة العليا. والطبيعة تعود إلى حقيقتها، وحقيقتها هي الروح.

وفي ميدان الفن نحن نضع أنفسنا من وجهة نظر الروح المطلقة.

«ذلك أن ميدان الفن هو فوق ميدان الطبيعة والروح المتناهية؛ وهو لا يطابق ميدان المنطق، حيث الفكر - بما هو فكر - ينمو ويتطور من أجل ذاته، كما أنه لا يطابق الطبيعة حيث يتموضع (= يصير موضوعاً) الفكر. إن الجمال الفني لا يوجد في الطبيعة؛ وهو ليس من نوع المنطق، ولا يكون جزءاً من ميدان الروح المتناهية، ولا من ميدان الفكر المحض البسيط، الفكر الذي ليس إلا فكراً فحسب، ولا من ميدان أهداف وأفعال الروح المتناهية. وإنما هو ينتسب إلى ميدان الروح المطلقة؛ ويوجد في الفن معرفة بالروح المطلقة بوصفها موضوعاً للروح المتناهية... الروح المطلقة تعارض ذاتها، في مجتمعها، كروح متناهية؛ إنها ليست روحاً مطلقة إلا بمقدار ما هي معروفة بما هي كذلك في المجتمع. ولما كانت هذه هي وجهة نظر الفن - منظوراً إليه في مكانته الأسمى والأكثر حقيقة، فمن الواضح أن الفن هو في نفس المرتبة التي للدين والفلسفة. إن الفن والدين والفلسفة تشترك في كون الروح المتناهية تمارس أمرها في موضوع مطلق، هو الحقيقة المطلقة. في الدين يسمو الإنسان فوق مصالحه الشخصية الجزئية، وفوق آرائه وامتثالاته وميوله الخاصة، فوق علمه الفردي - متوجهاً نحو الحق، أي نحو الروح التي هي في ذاتها ولذاتها. وموضوع الفلسفة هو نفس الحقيقة؛ إنها تفكر في الفن، ولا موضوع لها إلا الله؛ إنها في جوهرها لاهوت وعبادة إلهية. ونستطيع، إن شئنا، أن نعت الفلسفة بنعت اللاهوت العقلي، والعبادة الإلهية للفكر. إن الفن والدين والفلسفة لا تختلف إلا من حيث الشكل؛ أما الموضوع فواحد» (ح ١ ص ١٥٧ - ١٥٨).

ولو ألقينا نظرة إلى وجودنا العادي، لأبصرنا تنوعاً هائلاً في المصالح والوسائل الكفيلة بتحقيقها. إذ نجد أولاً المصالح المادية التي تسعى إلى توفيرها العديد من الصناعات، ونجد التجارة والملاحة ومختلف المهن الصناعية؛ وفوق هذه نجد عالم القوانين، وحياة الأسرة،

والفكر. ومن ناحية أخرى، فإن الحرية في الفعل تقوم في الالتزام بالعقل الذي يقتضي أن تصبح الإرادة حقيقة واقعية. وهذا التحقيق للإرادة، بحسب مقتضيات العقل، يتم في الدولة. ففي الدولة المنظمة وفقاً لمقتضيات العقل نجد أن كل القوانين والنظم ليست إلا تحقيقات للإرادة تبعاً لتعيناتها الأكثر جوهرية. وحينما يكون الأمر كذلك، فإن العقل الفردي لا يجد في هذه النظم إلا التحقيق لماهية الخاصة، وحينما يخضع لهذه القوانين فإنه لا يطع في النهاية إلا نفسه. وكثيراً ما يخلط بين الحرية وبين الهوى؛ لكن الهوى ليس إلا حرية لا عقلية، لأن الاختيارات والقرارات التي تتخذ من الهوى لا تملئها الإرادة العاقلة، بل تملئها الدوافع العارضة والبواعث الحسية الخارجية».

والفن يكون جزءاً من المجال المطلق للروح لأنه يشغل بالحقيقة بوصفها موضوعاً مطلقاً للوعي. وبهذه المثابة يحتل الفن نفس المرتبة التي يحتلها الدين، بالمعنى الأخص لهذا اللفظ، والتي تحتلها الفلسفة، لأن الفلسفة هي الأخرى لا موضوع لها إلا الله، وهي بذلك لاهوت عقلي في جوهرها وعبادة إلهية من أجل الحقيقة. إن الفن والدين والفلسفة هي ممالك الروح الثلاث، ومضمونها واحد، ولا خلاف بينها إلا في الشكل الذي يعبر به كل واحد منها عن نفس الموضوع، وهو «المطلق» كما يتجلى للوعي. وهذه الاختلافات بينها إنما ترجع إلى تصور المطلق: فثم ثلاثة أشكال لهذا التصور:

الشكل الأول: هو المعرفة المباشرة، وهي بالتالي حسية، والعلم هاهنا يتصور كل الأشياء من وجهة نظر حسية وموضوعية، فيها يُدرك «المطلق» بواسطة العيان الجسدي، وبالعاطفة.

والشكل الثاني: هو الامتثال (الإدراك) الواعي.

والشكل الثالث: هو الفكر الحر الذي هو فكر الروح المطلقة.

«إن العيان الجسدي ينتسب إلى الفن الذي يعطي الحقيقة شكل الانفعالات الحسية (لتماثلها)، وحتى بهذه المثابة، فإن لها معنى يتجاوز المجال الجسدي الخالص، لكننا لا تريخ، من خلال هذه الوسائل الجسدية، إلى

الخ، ومن ناحية أخرى لغرائز الإنسان، وعواطفه، واستعداداته، ووجداناته، وبالجمله: كل ما ينطوي عليه القلب العيني للإنسان المفرد.

وبين هذين الحدين المتعارضين يتواصل الصراع المستمر، الذي هو مصدر ألوان من اليأس، وآلام عميقة وشعور عميق بعدم الرضا. إن الحيوانات تحيا في سلام مع نفسها ومع الأشياء التي تحيط بها، أما الطبيعة الروحية التي للإنسان فتجعله يعيش في حالة من الازدواج والتمزق، ويتخبط في وسط تناقضات تولدها هذه الحالة.

«إن الإنسان لا يستطيع أن يقنع بحياة لا تتجاوز عالمه الباطن، حياةً محبوسة في الفكر المحض، وفي عالم القوانين ذات الطابع الكلي - بل هو في حاجة أيضاً إلى وجود محسوس يستطيع فيه أن يطلق العنان لدافع العاطفة وخفقات القلب، وبالجمله: للحياة النفسية. والفلسفة تتصور هذا التعارض بطريقة عامة جداً، والوسائل التي تقترحها من أجل القضاء على هذا التعارض هي الأخرى ذات طابع عام جداً. لكن الإنسان في حياته المباشرة يطمع في إشباع مباشر أيضاً. وإنا لنجد في نسق الحاجات الطبيعية أول امتصاص للتعارض المذكور. فالجوع والعطش والأكل والشراب والشبع والنوم الخ هي الأمثلة، في هذا المجال، على مثل هذا التعارض وامتصاصه. لكن في هذا المجال الخاص بالحاجات الطبيعية نجد أن مضمون الإشباع يكشف عن طابع متناه ومحدود.

والإشباع ليس مطلقاً، ويتلوه فوراً يقظة للحاجة. والأكل والنوم والشبع لا يعطي نتائج نهائية: والجوع والتعب ما يليشان أن يعودا من جديد في اليوم التالي. وفي المجال الروحي ينشد الإنسان الإرضاء والحرية في الإرادة وفي العلم؛ في المعارف والأفعال. والمجاهل ليس حراً، لأنه يجد نفسه أمام عائق فوقه وخارج عنه، وهو مع ذلك يعتمد عليه، دون أن يكون هذا العالم الأجنبي من عمله هو ودون أن يشعر أنه مطمئن فيه. والبحث عن العلم، والطموح إلى المعرفة، من أدنى الدرجات حتى أسماها، لا مصدر له إلا تلك الحاجة التي لا تقاوم: الحاجة إلى الخروج عن هذه الحالة من عدم الحرية من أجل اكتساب العالم بواسطة الإدراك

كي يكونَ عنصراً باطنياً يملأ الجماعة (أو الأمة) لكن الباطن الذي يميّز تقوى النفس ليس هو الشكل الأسمى للباطن. وإنما الفكر الحزّ هو الشكل الأصفى للمعرفة، الفكر الذي بفضلِهِ يمتلك العلم نفس المضمون ويصير هكذا العبادة الأكثر روحية، أي أن الفكر يصبح قادراً على إدراك ما يتجاوز الامتثال والعاطفة. وهكذا نجد أن الفن والدين يتحدان في الفلسفة، وهو اتحاد بين موضوعية الفن، وبين ذاتية الدين وذلك لأن الفكر يكون الذاتية الأكثر عمقاً، والأكثر صفاءً، وهو الصورة الأكثر حقاً، والتي هي في الوقت نفسه العموم الأكثر كمالاً والأكثر موضوعية.

والوحي الجسّي عند الإنسان هو الوعي الأول في الزمان، والذي يسبق سائر أنواع الوعي. ولهذا فإن الدين في أقدم مراحلِهِ كان ديناً يشغل فيه الفن والانتاج الحسي للفن مكاناً بالغ الأهمية، إن لم يكن المكان الأهم. وفقط في دين الروح يصير الله، من حيث هو روح، موضوعاً لشعور أسمى، ويُذَكَّر على أنه في علاقة مع الفكر.

٢

الجمال في الطبيعة

«الجمال هو «الصورة» Idee بوصفها وحدة مباشرة لتنصور Begriff وحقيقة الواقعية بقدر ما تكون هذه الوحدة جاهزة في تجليها الواقعي المحسوس».

وبعبارة أبسط: الجمال إنما يقوم في الوحدة بين التصور العقلي للشيء وبين وجوده الواقعي، بحيث يكون الشيء جميلاً إذا تطابق التصور العقلي مع التحقيق الفعلي في الوجود. أو بعبارة أكثر بساطة: الجمال هو التطابق بين المفهوم العقلي وبين الوجود الفعلي.

وعند هيجل أن «التصور» ليس فقط من نتائج تفكيرنا المتعقل، بل هو يوجد موضوعياً، في الشخص الحي نفسه. ذلك لأن مثاليته ليست كما عند فشته، أي عقلية في الأنا، بل هي مثالية موضوعية.

وتبعاً لهذا المبدأ، فإن الحياة التي تشيع في الطبيعة هي جميلة، من حيث أن الحياة هي «صورة» Idee محسوسة وموضوعية، وذلك بالقدر الذي به تلبس

جعل الروح في كل عليتها مُذكرة، لأن الوحدة التي تكونها هذه الروح مع الظاهرة الفردية هي التي تكون ماهية الجمال وتمثيله بواسطة الفن».

والدين كثيراً ما يستعين بالفن من أجل جعل الحقيقة الدينية أكثر عينية وأيسر للجمال. وفي هذه الحالة نستطيع أن نقول إن الفن يعمل في خدمة مجال ليس هو مجاله الخاص. لكن يجب أن نقول مع ذلك إنه في كل مرة يؤكد فيها الفن كماله العالي، فإنه يعطي عن الحقيقة التعبير الأكثر توفيقاً، والذي يناسب ماهية إلى أعلى درجة. وعلى هذا النحو كان الفن عند اليونان، وهو الشكل الأسمى الذي مثل به الشعب آلهته وأدركوا الحقيقة ولهذا السبب فإن الفنانين والشعراء اليونانيين صاروا المبدعين لآلهتهم، إلا أن الفنانين أعطوا لأمتهم تصويراً محدداً لحياة الآلهة وأفعالهم، وأعطوا للدين مضموناً محدداً.

لكن الفن يحمل في داخله خلافاً، ولهذا يجب عليه أن يخلي مكانه لشكل من الوعي أسمى. والمجال الأقرب الذي يتجاوز مملكة الفن هو مملكة الدين. والوعي الديني يتخذ شكل الامتثال بأن ينتقل «المطلق» من موضوعية الفن إلى باطن الذات، فيصبح القلب أو الروح أو الذاتية بعامة هي اللحظة (العنصر) الرئيسية. «ويمكن نعت هذا التقدم للفن نحو الدين بأن نقول إن الفن لا يمثل إلا جانباً واحداً من الوعي الديني. فإذا كان الفن يمثل الحقيقة، والروح، على شكل محسوس لموضوع ما، ويرى في هذا القبول التعبير المطابق عن «المطلق»، فإن الدين يضيف التقوى التي تكون الموقف الباطن تجاه الموضوع المطلق. إن التقوى تنتج عن كون الشخص يدع ما يجعله الفن موضوعياً للحساسية الخارجية يدخل في أعماقه الباطنة، ويندمج فيها بحيث تصبح محايدة الامتثال وعمق العاطفة عنصراً جوهرياً في وجود المطلق. إن التقوى هي عبادة الجماعة (أو الأمة) على الشكل الأصفى والأكثر أنساً وذاتية؛ إنها عبادة فيها الموضوعية تمتص وتُهضم، ويصير مضمونها، وقد تخلص من هذه الموضوعية، ملكاً للقلب والنفس».

والشكل الثالث للروح المطلقة هو الفلسفة، لأن الدين الذي فيه يظهر الله أولاً للوعي كموضوع خارجي: إذ عليه أن يبدأ فيتعلم فن الله، وكيف انكشف للوعي -

بعض تكوّن انسجاماً يقرب فيما بينها ويجعلها تتعاون من أجل غرض واحد بنفسه.

لكن هذه الوحدة يجب أولاً أن يكون لها طابع الهوية غير المقصودة بين الفروق، وتبعاً لذلك ليست غائية محرمة، والأجزاء التي تكون منها ينبغي ألا تظهر على شكل وسائل من أجل، وفي خدمة، غاية معينة، ولا خالية من الاختلافات التي تفرق بينها من ناحية التركيب والهيئة.

وثانياً: تتخذ الأعضاء، بالنسبة إلى من يتأملها، مظهر العَرَضِيّة، بمعنى أن كل واحد منها لا يصنع تحديد الآخر؛ فالأمر هاهنا هو أمر فرد عضوي، فيه كل عضو يختلف عن الآخر: فالأنف يختلف عن الجبهة، والفم يختلف عن الخدود، والصدر يختلف عن الرقبة، والذراعان تختلفان عن الساقين، الخ. إن لكل عضو شكله الخاص، ولا يتحدد بغيره من الأعضاء، بل يبدو كل عضو أنه مستقل بنفسه استقلالاً ذاتياً، وأنه تبعاً لذلك حرّ وعَرَضِي بالنسبة إلى سائر الأعضاء.

وثالثاً: لكن على الرغم من هذا الاستقلال الذاتي فلا بد أن توجد رابطة باطنة ووحدة ليست ظاهرية فحسب، خارجية، مكانية، زمانية أو كمية، مثلما هي الحال في الأشياء الخاضعة لقاعدة وحدة.

ولإدراك الوحدة في الكائن الموضوعي لا بد أن يتم ذلك بواسطة الفكر، ذلك لأنه في الطبيعة لا تتجلى النفس بما هي نفس، لأن الوحدة الذاتية لم تصبح بعد وحدة في ذاتها. وبإدراكنا للنفس بحسب تصورها، نحصل على نتيجة مزدوجة: عيان الشكل الحي، وتصور النفس بوصفها تصوراً. لكن ليست هذه هي الحال حين يتعلق الأمر بإدراك الجمال: فالموضوع ينبغي ألا يتجلى لنا كشيء مفكّر فيه فقط، ولا أن يختلف عن العيان، ولا أن يتعارض معه من حيث أنه لا يتعلق إلا بالفكر. ولا يبقى إذن إلا أن يكون الموضوع لا يوجد إلا بسبب المعنى الذي يستخلص منه بوجه عام.

وهكذا يمكن أن ننعت الطبيعة بأنها جميلة حين تكون تمثيلاً محسوساً للتصور العيني وللصورة *Idee*، ولكن بالقدر الذي به تأمل التشكيلات الطبيعية الموافقة للتصور تمكّن من إدراك مثل هذا التناظر بينها، وأن

الصورة مباشرة. كشكل أولي طبيعي، شكل الحياة في عرض حقيقة واقعية للحياة، فإن الجمال الطبيعي ليس هو الجمال في ذاته، ذلك لأن الجمال الطبيعي ليس جميلاً. إلا بالنسبة إلى الآخرين، أي بالنسبة إلينا نحن، بالنسبة إلى الوعي الذي يدرك الجمال. لهذا ينبغي أن نتساءل: كيف ولماذا الوجود في الحياة يبدو لنا جميلاً في آنيته *Dasein* المباشرة؟

إن أول ما يظهر لنا حين ننظر في كائن حي من حيث مظهره وسكونه هو: الحركة الإرادية. وهذه، لو نظر إليها بوجه عام، فإنها ليست إلا الحرية المجردة في التغيير الزماني للمكان؛ وهذا التغيير، في حالة الحيوانات يظهر لنا أنه اعتباطي وكأنه صادر عن مجرد الصدفة. وفي الموسيقى والرقص توجد حركات لكنها ليست اعتباطية وبمحض الصدفة، بل هي في ذاتها منتظمة، مجرّدة، عينية، مليئة بالمقياس، وتظهر لنا كذلك، وأنها ليست اعتباطية، ولا بالصدفة. وحتى لو شاهدنا في حركة الحيوان تحقيقاً لهدف معين، فإن هذا التحرك ناجم عن تهيج، ولهذا فإنه عَرَضِي تماماً ومحدود. أما إذا خطونا خطوة أخرى فلنأخذ نجد في الحركة التعبير عن نشاط ذي طابع عقلي وتعاون بين كل الأجزاء؛ وهنالك نكوّن حكماً لا يمكن أن يكون إلا نتيجة نشاط قام به ذهننا. والأمر كذلك إذا فكرنا في الكيفية التي بها يشبع الحيوان حاجاته: الغذاء، أخذ الطعام، الشهامة، هضمه، وبالجملة كل ما يعمل على حفظ حياته لكن هذه الغائية هي الأخرى لا تكفي كي تظهر لنا أن الحياة الحيوانية تمثل الجمال الطبيعي ذلك لأن الجمال لا يمكن أن يعبر عنه إلا في شكل، لأنه هو وحده التجلي الخارجي الذي به المثالية الموضوعية للكائن الحي تبدو لعياننا الجسدي ولتأملنا الجسدي.

والشكل يتميز بامتداده في المكان، وبحدوده، ومظهره، ولونه، وحركاته وكثير من التفصيلات الأخرى. لكن إذا كان الكائن العضوي الذي يشتمل على هذه الاختلافات يبدو أنه حي، فمن المؤكد أنه ليس هذا التنوع وأشكاله هو الذي منه يستمد وجوده. وإذا كان له وجود حقيقي، فما ذلك إلا لأن أجزائه المختلفة، التي تبدو لنا أشياء محسوسة، تتجمع لتكوّن كلاً؛ بحيث أن الخصائص التي يتكوّن منها، رغم اختلافها بعضها عن

قصور، سُفن، سماء وبحر، أودية وشعاب. ومع ذلك، فعلى الرغم من هذا التنوع، وفي داخل هذا الاختلاف، فإننا نشاهد بين الأجزاء المولفة للمنظر الطبيعي انسجاماً متمتعاً أو مثيراً للانفعال يجتذبنا.

ثالثاً: إن ثمة علاقة خاصة بين الجمال الطبيعي وبيننا، تحدث بسبب ما يولده هذا الجمال الطبيعي من أحوال نفسية وانسجام مع هذه الأحوال. ونضرب مثلاً على ذلك: السجوّ في ليلة قمرءاء، والسكون في الوادي، الذي يجري من خلاله نهر، والمنظر السامي للبحر الهائل وهو هائج، والجلال الساجي للسماء المرصعة بالنجوم. والمعنى الذي نعزوه إلى هذه الموضوعات لا يرجع إلى هذه الموضوعات نفسها، بل إلى الأحوال التي تثيرها في النفس. كذلك نقول عن بعض الحيوانات أنها جميلة حينما نشاهد لديها تجليات نفسية قريبة من التجليات الإنسانية: شجاعة، مكر، سخاء، الخ. ونحن هاهنا حيال تجليات هي - من ناحية - خاصة بالموضوعات وعلى علاقة بجانب من الحياة الحيوانية، ومن ناحية أخرى هي على علاقة مع إدراكنا نحن وحالتنا النفسية.

وإذا كان قد تقرر أن الحياة الحيوانية، التي هي قمة الجمال الطبيعي، تعبر عن درجة معينة من الحيوية، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً أن كل حياة حيوانية هي حياة محدودة ومرتبطة ببعض الصفات. ذلك أن الدورة الحيوية للحيوان دورة ضيقة، ودوافعها تسيطر عليها الحاجات الطبيعية: التغذي، الغريزة الجنسية، الخ. وحياته النفسية الباطنة، التي تعبر عن نفسها في الوجه، حياة فقيرة، مجردة، لا قِوام ثابتاً لها. ومن جهة أخرى، نجد أن هذا الجانب الباطن لا يتجلى بما هو كذلك، لأن الحياة الطبيعية للحيوان لا تكشف عن نفسها بجعلها تنبثق من الباطن. «إن نفس الحيوان لا تكون من أجل ذاتها تلك الوحدة المثالية؛ ولو كان الأمر كذلك، لتجلّت أيضاً، في داخلها، للآخرين وإنما «الأن» الواعي هو وحده الذي يمثل تلك المثالية البسيطة التي هي مثالية من أجل ذاتها. إنه هو وحده الذي يعرف ذاته بوصفه تلك الوحدة البسيطة ويتخذ لنفسه حقيقة ليست فقط محسوسة وجسمانية، بل تمثل في نفس الوقت تحقيقاً لصورة Idee، وهنا فقط تلبس الحقيقة الواقعية شكل تصور؛

تكشف الملاحظة الحسية في نفس الوقت الضرورة الباطنة والانسجام أو التوافق في التركيب العضوي كله. وتأمل الطبيعة، من حيث إنها تستحق الوصف بالجمال، لا يفضي إلى ما بعد هذا الإدراك. إن هذا الإدراك يظل غير محدد ومجرداً، والوحدة تظل باطنة، ولا تتجلى للعيان على شكل مثالي، وتبقى الملاحظة مقصورة على المصادر العامة لضرورة وجود وفاق يشيع الحياة.

وعلى الرغم من عدم تحدد الجمال الطبيعي، فيما يتعلق بحياته الباطنة فإن من الممكن أن نؤكد:

أولاً: إنه وفقاً للفكرة التي لدينا عن درجة شيوخ الحياة، ووفقاً لإدراكنا تصورها الحقيقي - استناداً إلى الأنماط المعتادة للتجلي المطابق - فإنه توجد اختلافات جوهرية تسمح لنا بأن نميز بين الجمال والقيح في عالم الحيوان. فمثلاً الحيوانات التي تتحرك بصعوبة، ويعوزها العمل السريع لا تسرّ بسبب هذا الخمول والبطء. ذلك لأن النشاط والحركة السريعة هما علامات على مثالية عالية تتصف بها الحياة. وبالمثل، لا نستطيع أن نعدّ جميلاً بعض الأسماك، والتماسيح، والسلحفاة، ولا أنواعاً كثيرة من الحشرات، بينما بعض الكائنات المزدوجة الخلقة، والتي تكون الانتقال من شكل إلى آخر وتحقق خلطاً بين كليهما - يمكن أن تثير دهشتنا، دو أن نعدّها جميلة، كما هي الحال في الـ *armithorynque*^(١) الذي هو نوع من الطائر ومن ذوات الأربع وفي الحالة التي من هذا النوع ربما كان الأمر، فيما يتعلق بنا راجعاً إلى مجرد التعود، أي إلى أننا في امثالنا نحن نتصور نمطاً ثابتاً من الأنواع الحيوانية.

ثانياً: نحن نتحدث عن الجمال في الطبيعة بينما لا نكون في حضرة مخلوقات عضوية حية، وذلك حين نكون أمام منظر طبيعي، مثلاً. وهاهنا لا يوجد تنظيم عضوي للأجزاء، قد تتحدد بحسب تصور وطبعت فيه نَسْمة الحياة موحدة وفيه تحقيق للصورة *Idee*: بل كل ما هو أماناً هو تنوع موضوعات، وتجمع خارجي لأشكال مختلفة عضوية وغير عضوية: مناظر جبال، تعرجات أنهار، مجاميع من الأشجار، أكواخ، بيوت، مُدُن،

(١) حيوان ثديي، موطنه استراليا، وهو برماني ويتولد من بيض، وله ذيل طويل مسطح، وله منقار قرني.

(السيمترية)، الانسجام.

(أ) الانتظام:

يقوم الانتظام في التساوي الخارجي، أو بطريقة أدق؛ في تكرار شكل واحد معين يعطي للشكل وحدة محدّدة. لكن هذه الوحدة بعيدة جداً عن الشمول العقلي للتصور العيني؛ ومن شأن هذا أن يجعل الجمال لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذهن المجرد، الذي لا يدرك إلا المساواة والهوية المجردتين، لا العينيتين. ولهذا نجد أنه من بين الخطوط الخط المستقيم خط منتظم لأنه ليس له إلا اتجاه واحد يظل دائماً - في التجريد مساوياً لنفسه. ولهذا السبب أيضاً نجد أن المكعب جسم منتظم لأن كل أضلاعه هي سطوح ذوات مقادير متساوية، ولأنه مؤلف من خطوط وزوايا متساوية، ولأن زواياه مستقيمة فإنها لا يمكن أن تتغير في المقدار كما هي الحال في الزوايا الحادة أو المنفرجة.

ب: التماثل (السيمترية):

والتماثل قريب الشبه بالانتظام. وينشأ التماثل من انضمام اللاتساوي إلى التساوي، ودخول الاختلاف في الهوية. والتماثل يقوم، لا في تكرار شكل واحد مجرد، بل في التبادل بين هذا الشكل وشكل آخر يتكرر هو أيضاً. وهذا الأخير، منظوراً إليه في ذاته، محدد أيضاً وهو هو ذاته لكنه غير مساوٍ للشكل الأول الذي اجتمع وإياه. ومن هذا الاجتماع لا بد أن تنشأ مساواة ووحدة أكثر تحديداً وتنوعاً في ذاتها. مثال ذلك: حين تكون لمنزل واجهة فيها ثلاث نوافذ من نفس الحجم وعلى مسافة متساوية بعضها عن بعض، ومن فوقها ثلاث أو أربع نوافذ تفصلها بعضها عن بعض مسافات أكبر أو أقل، ثم أخيراً نجد ثلاث نوافذ مشابهة للثلاث الأولى من حيث الحجم والمسافات التي تفصلها بعضها عن بعض - حينئذ نكون أمام تنظيم تماثلي (سيمترى). وهكذا نجد أن مجرد التكرار لنفس التحديد لا يكفي لإيجاد التماثل، إذ يقتضي التماثل إلى جانب ذلك اختلافات تتعلق بالحجم، والموقع، والشكل، واللون، والصوت وسائر التحديدات التي ينبغي، بدورها، أن تتكرر على نحو مطّرد. فمن هذا الجمع المنتظم لتحديدات لا متساوية ينشأ التماثل.

والتصور يتعارض مع ذاته، ويصير موضوعيته هو ووجود فيها من أجل ذاته. أما الحياة الحيوانية فإنها، على عكس ذلك، لا تملك هذه الوحدة إلا في ذاتها، وفي هذه الوحدة يكون للحقيقة الواقعية - من حيث هي جسمانية - شكل مختلف عن الوحدة المثالية للروح. إن «الأنا» الواعي هو من أجل ذاته تلك الوحدة التي لكل مركباتها عنصر مشترك هو نفس المثالية. والأنا يتجلى للآخرين بوصفه هذا التعيين الواعي. أما الحيوان فلا يفعل، بواسطة مظهر، إلا أن يوحى إلى العيان بوجود نفس، ليس له منها إلا مظهر غامض، أو ما يشبه النفس، إنه نوع من العجز ينتشر على كل كيانه، ويؤمن وحدة الأعضاء ويكشف في كل عاداته عن البدايات الأولى لطابع (أو: خلق) معين، جزئي. وهذا هو النقص الآخر الذي يمثل الجمال في الطبيعة، حتى في شكله الأسمى، وهو نقص يقودنا إلى افتراض ضرورة المثل الأعلى، من حيث هو الجمال الفني» (حـ ص ١٩٢ - ١٩٤ طبعة Reclam).

ومحصّل كلام هيجل هنا هو أن الجمال، بالمعنى الحقيقي، لا يوجد إلا في الإنسان، لأن الجمال تعبير عن الصورة العقلية، والصور العقلية لا توجد إلا في عقل الإنسان، أما الجمال في المناظر الطبيعية فلا يعد جمالاً بالمعنى الحقيقي لأن المنظر الطبيعي جماد خال من العقل. كذلك الجمال في الحيوان الأعجم إنما هو مرتبة دنيا من الجمال، ولا يتجلى إلا في حركاته ووحدة أعضائه في أداء وظائفها. ولهذا كان أبرز في الحيوان ذي الحركة السريعة، وكان القبح من صفة الحيوان الهامد القليل الحركة.

المثل الأعلى

١

الجمال المجرد الخارجي

ولما كان الشكل في الجمال الطبيعي مجرداً، فإنه محدّد. وهو ينظّم التنوع الخارجي تبعاً لهذا التحديد. ويسمى هذا التحديد: انتظاماً، وتماثلاً Symetrie؛ وإذا اعتبرناه خاضعاً لقوانين سميناه: انسجاماً harmonie. فلننظر في هذه المعاني الثلاثة: الانتظام، التماثل

بالنسبة إلى ذاته هي التي تنتج الانتظام البسيط والتماثل، وهما وحدهما اللذان تلعب فيهما التجريدات دوراً فعالاً.

والنبات أسمى من البلور. إنه يتطور حتى ابتداء العضوية، ويمتص المواد بتغذية مستمرة وفعالة. لكن النبات نفسه لا يملك بعد حياة متنفسة، لأنه على الرغم من تركيبه العضوي فإن نشاطه منتج دائماً إلى الخارج. والنبات راسخ الجذور، عاجز لهذا السبب عن الحركة وتغيير المكان، وتمثله الذاتي وتغذيته ليسا تمثيل وتغذية جهاز عضوي في حالة سكون ومحسوس في ذاته، وإنما هو يلقي بنفسه دائماً نحو الخارج. والحيوان هو الآخر ينمو لكن نموه ما يلبث أن يتوقف حين يبلغ حداً معيناً، وتكاثر الحيوان لا يعني في الحقيقة إلا استمرار الواحد هو هو نفسه.

أما النبات فعلى العكس من ذلك: ينمو إلى غير نهاية؛ وفقط بعد موته يتوقف تكاثر الأغصان والأوراق، الخ. وما ينتجه بفضل هذا النماء هو دائماً نسخة جديدة من نفس الجهاز العضو الكلي. ذلك لأن كل غصن هو نبات جديد، وليس مجرد عضو كما هو الحال بالنسبة إلى جهاز الحيوان.

والأجهزة العضوية المزودة بحياة حيوانية تتميز أساساً بطريقة فردية لتكوين الأعضاء، لأن الحيوان، وخصوصاً النوع الأعلى في الدرجة، يملك جهازاً عضوياً باطنياً، محسوساً في داخل ذاته، ويتحمل نفسه. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، بوصفه جهازاً عضوياً خارجياً، وعملية خارجية فإنه يتوجه نحو الخارج. والأعضاء الأكثر نبلاً هي الأعضاء الباطنة: الكبد، القلب، الرئة، الخ، إذ عليها تتوقف الحياة. وهي لا تتحدد بمعيار الانتظام. أما الأعضاء التي على علاقة مستمرة بالخارج فإنها - حتى في الحيوان - تكشف عن ترتيب تماثل.

وهكذا نجد أنه حتى في العالم العضوي، لا يفقد الانتظام كل حقوقه، لكن هذا ليس صحيحاً إلا بالنسبة إلى الأعضاء التي تؤمن العلاقات المباشرة مع العالم الخارجي، لا علاقات الجهاز العضوي مع نفسه.

تلك هي الخصائص الرئيسية للأشكال المنتظمة

وهكذا نجد أن الانتظام والتماثل، بوصفهما ترتيباً ووحدة خارجين تماماً، يكونان جزءاً من التحديد المتعلق بالمقدار. ذلك لأنهما متعلقان بالكيف؛ أما الكيف فيجعل ماهية الشيء، وبالكيف يصبح الشيء شيئاً آخر، أما بالكيف فالشيء يبقى ماهيته كما هي. وبالعجالة فإن الانتظام والتماثل هما في المقام الأول مميزان لتحديد المقادير، وأعدادها وترتيبها في اللامساواة.

وإذا بحثنا أين يوجد الانتظام في المقادير، لوجدناه أولاً في الطبيعة سواء منها العضوية واللاعضوية، فإن الإشكال فيها منتظمة ومتماثلة في المقدار وفي الشكل. فجهازنا العضوي، مثلاً، منتظم ومتماثل، على الأقل جزئياً. إذ لنا عينان، وذراعان، وساقان، ووركان متساويان، وخذان متساويان، الخ. أما سائر الأعضاء فنحن نعلم أنها غير منتظمة: كما هي الحال في القلب، والرئة، والكبد، والمصارين، الخ. والسؤال الذي يثار في هذا الصدد هو: فيم يقوم الاختلاف؟ إن الجانب الذي يتجلى فيه الانتظام فيما يتعلق بالمقدار، الشكل والموضع - الخ، هو الجانب الخارجي للجهاز العضوي. والانتظام والتماثل يوجدان حيث يكون الموضوعي خارجياً بالنسبة إلى نفسه ولا يُخيه أي عنصر ذاتي. والحقيقة الواقعية التي لا تذهب إلى أبعد من هذا الخارج تخضع لتلك الوحدة الخارجية المجردة. أما فيما هو حي، وأسمى من ذلك في الروحية الحرة فإن الانتظام ينمحي أمام الوحدة الذاتية الحية. وبعبارة أبسط نقول إن الانتظام في الجسم العضوي يوجد فيما هو في الخارج، بينما يزول الانتظام فيما يتعلق بما هو في الداخل.

وإذا صعدنا في الدرجات الرئيسية، وصلنا إلى المعادن، ثم البلورات، الخ وهي من حيث أنها تشكيلات جمادية فإن لها أشكالاً مميزاتها الرئيسية هي الانتظام والتماثل. ومظهرها محايث فيها، وغير متحدد بواسطة تأثيرات خارجية؛ والشكل الذي يلائم طبيعتها يضع - بفاعلية غامضة - تركيبها الباطن والخارجي لكن هذه الفعالية ليست الفعالية الكلية للتصور العيني المثالي الذي يضع سلب الأجزاء المستقلة ويشيع فيها الحياة، كما هي الحال في الحياة الحيوانية. بل الأمر على العكس: فإن الوحدة وتحديد الشكل يحتفظان بوحدة مجردة يدركها الذهن، إنها وحدة الموضوع الخارجي

والتماسكة، ودورها في ظواهر الطبيعة.

(ح) الانسجام:

أما الانسجام فيشغل الدرجة العليا، ويكون الانتقال إلى حرية الحياة، الطبيعية والروحية معاً. إنه الخضوع لقوانين؛ وهذا الخضوع لقوانين ليس بعد الوحدة والحرية الذاتيتين الشاملتين؛ بيد أنه يكون، مع ذلك، شمولاً من الاختلافات الجوهرية، التي لا تنجلي فقط كاختلافات وتقابلات بل تحقق في شمولها وحدة وتماسكاً. ومثل هذه الوحدة التي تحكمها قوانين، مع بقائها مرتبطة بما هو كمّي، لا ترد إلى مجرد اختلافات في المقدار خارجية عن نفسها وقابلة للقياس، بل تتضمن أيضاً روابط كيفية بين مختلف العناصر. ولهذا فإنها لا تمثل تكراراً مجرداً لتحديد واحد بعينه، ولا تبادلاً منتظماً للمساوي واللامساوي، بل هي تمثل التقاء واتحاد جوانب مختلفة اختلافاً جوهرياً.

ونحن نشعر بالارتياح حين نشاهد هذه الاختلافات وقد تجمعت معاً، دون أن ينتج عن ذلك أي تخفيف لها. والعنصر العقلي في هذا الارتياح يقوم في كون الحواس لا تقنع إلا بالكل الشامل، وخصوصاً شامل الاختلافات الموافقة لطبيعة الشيء. مع ذلك فإن التماسك قد تم جزئياً بواسطة العادة، وجزئياً بعاطفة أعمق.

ومن السهل، بمساعدة بعض الأمثلة، أن تعين على نحو دقيق الانتقال من الانتظام إلى الخضوع لقوانين. فمثلاً: الخطوط المتوازية ذوات الطول الواحد هي منتظمة من وجهة النظر المجردة ثم تخطو بعد ذلك خطوة، إذا نظرنا في المساواة بين الروابط في حالة المقادير غير المتساوية مثلاً في حالة المثلثات المتكافئة. فنجد أن ميل الزوايا، والروابط بين الخطوط بعضها ببعض هي واحدة، لكن المميزات الكمية تختلف بين مثلث وآخر. كذلك نجد أن الدائرة ليس لها انتظام الخط المستقيم، لكنها مع ذلك تخضع لتحديد المساواة المجردة، لأن كل شعاعاتها (أصاف الأقطار فيها) لها نفس الطول. ولهذا فإن الدائرة ليست إلا خطأً منحنياً قليل الأهمية. وفي مقابل ذلك نجد أن القطاعات الناقصة والقطاعات الزائدة هي ذات انتظام أقل، ولا يمكن الإقرار بها إلا بالاستناد إلى القوانين التي تحكمها. فمثلاً

نجد أن الأشعة الممتجهة *vecteurs* في القطع الناقص هي غير متساوية، لكنها مع ذلك محكومة بقوانين؛ كذلك يوجد اختلاف جوهري بين المحور الكبير والمحور الصغير، وأن البؤرتين لا تتطابقان مع المركز، كما هي الحال في الدائرة. ونحن هاهنا أمام اختلافات كيفية محددة بواسطة قوانين، واجتماعها هو الذي يكون القانون. فإذا قسمنا القطع الناقص تبعاً للمحورين (الصغير والكبير) فإننا نحصل على أربعة أجزاء متساوية، وذلك لأن المجموع قد سادته المساواة. والخط البيضاوي يمتلك حرية أكبر، في الوقت نفسه الذي فيه يمتلك تحديداً باطلاً. إنه يخضع لفعل قانون لم نفلح بعد في اكتشافه وحسابه. إنه ليس قطعاً ناقصاً، وإنما منحناه العلوي يختلف عن منحناه السفلي. لكن هذا الخط الطبيعي، الأكثر حرية، لو أنه قسّم بحسب المحور الكبير، فإنه يعطي أيضاً نصفين متساويين.

والانتظام ينمحي تماماً أمام فعل القوانين في الخطوط المشابهة للخطوط البيضاوية. لكنها لو قسمت بحسب المحور الكبير فإنها تعطي نصفين غير متساويين لأن الواحد منهما ليس تكراراً للآخر، إذ لكل واحد منها دورانه الخاص به. وذلك هو الخط المتموج الذي قال عنه هوجرت Hogarth إنه خط الجمال^(١). وعلى هذا النحو نجد أن خطوط الذراع في جانب ليس لها نفس الاتجاه التي لخطوط الذراع في الجانب المقابل في الجسم الإنساني. ونحن هاهنا بإزاء فعل قوانين، خارجاً عن كل انتظام. وفعل القوانين هذا هو الذي يحدد الأشكال المتنوعة للكائنات العضوية الحية العليا، وذلك في اختلافاتها وفي وحدتها على السواء. لكن يلاحظ، من ناحية، أن سلطان القوانين لا يمارس إلا على نحو مجرد، دون أن يؤدي إلى بقطة الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، نجد أن الحرية العليا نفسها لا تزال تعوزها تلك الذاتية التي هي وحدها الشرط في التجلي المتنفس والمثالي.

ولهذا ينبغي أن نضع الانسجام في مستوى أعلى من المستوى الذي يمارس فيه فعل القوانين. ذلك لأن

(١) هوجرت William Hogarth (١٦٩٧ - ١٧٦٤) رسام وحفّار وكاتب إنجليزي ألف كتاباً بعنوان: "تحليل الجمال" (سنة ١٧٥٢) وفي لوحاته هاجم النفاق الديني، والفساد السياسي وتأثر بالتصوير الهولندي، وأبدع أسلوباً جديداً في التصوير التاريخي.

والاختلافات، هذا النفي الذي يولد - وحده - الوحدة المثالية. إن الانسجام ليس هو الخالق لهذه المثالية. ذلك لأن الانسجام الخالص البسيط لا يظهر الحيوية الذاتية بما هي كذلك، ولا الروحية، وذلك على الرغم من أنه يكون الدرجة العليا للشكل المجرد ويقترب من الذاتية الحرة.

٢

الجمال بوصفه وحدة مجردة للمادة المحسوسة

ولننظر الآن في الجمال كما يتجلى في المادة المحسوسة. وهنا نجد أن الوحدة تستبعد كل اختلاف، وتتجلى صافية، طاهرة، فضاء المادة من حيث الشكل، أو اللون، أو الصوت هو العنصر الجوهرى المحقق لجمالها. ومثال ذلك، الخطوط المرسومة بصفاء ووضوح، والتي تمتد بشكل مطرد، دون انحراف إلى يمين أو إلى يسار، والسطوح الملساء، الخ كل هذه نحن نستريح إليها بسبب دقتها ووحدتها المطردة؛ وصفاء السماء، وشفافية الهواء، والبحيرة التي ترف كالمرآة، وسطح ماء البحر الساكن كل هذه تشيع الرضا في نفوسنا لهذا السبب. وكذلك الحال في صفاء الأصوات، ذلك أن الصوت الصافي وإن لم يكن إلا نبرات بسيطة، يث فينا الارتياح، بينما الصوت العكبر يدعو إلى النفور، لأنه نبرات يُعوزها الدقة والوضوح. وفي اللغة نجد أصواتاً صافية مثل الحروف الصائتة (المتحركة) a, i, o, u وحروفاً مختلطة مثل ou, au, ai. الخ. واللهجات الشعبية (العامة) هي خصوصاً التي تحتوي على أصوات غير صافية. ولكي تحتفظ الأصوات بصفائها، لا بد أن تحاط الحروف الصائتة بحروف ساكنة، لكن دون أن تخفنها كما هي الحال في اللغات الشمالية (السويدية، النرويجية، الخ) حيث الحروف الساكنة كثيراً ما تقصد الحروف الصائتة، بينما اللغة الإيطالية لأنها تحافظ على هذا الصفاء فإنها تمكن من الغناء بسهولة. ونفس الأثر تحدثه الألوان الصافية، البسيطة، غير المختلطة: مثلاً: أحمر صافٍ، أو أزرق صافٍ، وهما نادراً لأنهما كثيراً، ما يتحولان إلى: محمّار، مصفّار، أو أخضر. والبنفسجي يمكن هو الآخر أن يكون صافياً، لكنه صفاء خارجي أي غير مهجن، لأن البنفسجي ليس بسيطاً في

الانسجام ينتج عن النسبة بين اختلافات كيفية. إنه يكون شمولاً لهذه الاختلافات له سببه في طبيعة الشيء نفسها. وهذه النسبة تفلت من فعل القوانين من حيث أن لها جانباً يتسم بالانتظام، لكنها تتجاوز المساواة والتكرار. وفي الوقت نفسه فإن الاختلافات تؤكد نفسها، لا كاختلافات، في تقابلاتها وتناقضاتها، وإنما كوحدة انسجامية تبرز كل اللحظات التي تتكون منها، لكنها تحتوي عليها جميعاً في حالة كل واحد أحد. وهذا هو ما يكون الانسجام. إنه يمثل - من ناحية - كل الجوانب الجوهرية و - من ناحية أخرى - الفضاء على التقابل بينها المحض البسيط، وهذا من شأنه أن ينتج بينها ارتباطاً باطناً هو عامل وحدتها. وبهذا المعنى نحن نتحدث عن الانسجام في شكل ما، وفي الألوان، وفي الأصوات، الخ. فمثلاً: الأزرق، والأصفر، والأخضر والأحمر تكون اختلافات ضرورية، سببها موجود في طبيعة الألوان نفسها. وما يميز هذه الألوان، ليس هو فقط اللامساواة، كما هي الحال في التماثل (السمترية) حيث تتجمع العناصر المختلفة على شكل منتظم من أجل تكوين وحدة خارجية؛ لكن تقابلاتها المباشرة، مثل تقابل الأصفر والأزرق، وكذلك تحيزها بعضها لبعض وهويتها العينية. وجمال انسجامها إنما يرجع إلى إزالة كل اختلاف وتقابل فج، ينمحي ليخلو المكان للاتفاق بين الأضداد. وبين الاختلافات توجد علاقات وثيقة، لأن كل لون، بدلاً من أن يكون بسيطاً، يمثل شمولاً جوهرياً. وهذا الشمول يمكن أن يكون - كما قال جيته Goethe - بحيث يكفي أن يوجد أحد هذه الألوان أمام العين. كي توجد في الحال رؤية ذاتية للآخر. وفيما يتعلق بالأصوات، نجد أن النغمية toniques، والمتوسطة médianes والسائدة dominantes تكون هذه الاختلافات النغمية الجوهرية التي حين يجتمع تتوافق على الرغم من اختلافها بعضها عن بعض وكذلك الحال أيضاً في انسجام شكل الجسم، ووضعه، وسكونه، وحركته، الخ. إذ يجب ألا يكون كل اختلاف فيها مدركاً من جانب واحد، إذ يكفي هذا لإفساد اتفاقها.

لكن الانسجام بما هو كذلك ليس بعد الذاتية الحرة والمثالية للنفس ذلك لأنه في النفس، لا تنتج الوحدة من مجرد التقارب أو الاتفاق، بل هي تنتج من نفي الفوارق

ذاته، والاختلاف الذي يفصله عن سائر الألوان ليس من نوع تلك الاختلافات الراجعة إلى طبيعة اللون نفسها. والألوان الأصلية هي التي يتعرف صفاؤها بسهولة لكن من الصعب جمعها في مجموع منسجم، لأن وضعها بعضها إلى جانب بعض يبرز اختلافاتها على نحو أوضح. والألوان المخففة، إذا مزجت مزجاً شديداً، فإنها تكون أقل إمتاعاً للنظر، لكن لما كانت تعوزها شدة التعارض فإن عدم الاتفاق بين العناصر التي تتألف منها لا يدهشنا كثيراً. إن الأخضر مزيج من الأصفر والأزرق، لكن هذين اللونين يوازن كلاهما الآخر، وبهذه الموازنة فإن الأخضر حينما يكون صافياً خالصاً فإنه يمتعنا أكثر، ويصدمنا أقل مما يفعل الأزرق والأصفر بما بينهما من اختلافات حادة.

وعلى كل حال فإننا فيما يتعلق بمواد الطبيعة إزاء طبيعة متينة، وإن تعوزها الذاتية.

٣

المناقص في الجمال الطبيعي

وعلينا الآن أن نبحث في الفارق بين الجمال الطبيعي (أو: في الطبيعة) وبين الجمال الفني (أو: في الفن).

ويمكن أن نقول بطريقة مجردة إن الصورة العقلية Idee هي الجمال الكامل في ذاته، بينما الطبيعة هي الجمال الناقص. لكن هذا القول خاو من المعنى ولا يجعلنا نتقدم قليلاً، لأن المطلوب هو أن نعرف، بطريقة دقيقة، ما الذي يصنع الكمال في الجمال الفني، والنقص في الجمال الطبيعي. ولهذا ينبغي أن نضع السؤال في الصيغة التالية: لماذا كانت الطبيعة ناقصة بالضرورة فيما يتعلق بجمالها، وفيما يتجلى هذا النقص؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول إن الصورة العقلية هي ليست فقط الجوهر والكلية، بل هي أيضاً وحدة التصور مع الواقع. وأفلاطون هو أول من قال إن الصورة العقلية وحدها هي الحقيقة والكلية، وهي أساساً الكلّي العيني. لكن الصورة العقلية عند أفلاطون ليست بعد عينية حقاً لأنها لا تناظر الحقيقة إلا إذا نظرنا إليها في تصوّرها وفي كليتها. لكن إذا نظر إليها من حيث أنها

وعلينا أن نميز بين شكلين من الفردي: الفردي الطبيعي المباشر، والفردي الروحي. والصورة العقلية توجد على هذين الشكلين. والفردي المباشر موجود فيما هو طبيعي بما هو كذلك، كما هو موجود في الروح، والروح وجودها الخارجي هو في الجسم.

والمقر الحقيقي لنشاط الحياة العضوية مستورعنا، إذ نحن لا نرى إلا الملامح الخارجية للشكل الذي هو بدوره مغطى بربش، أو صدف، أو شعر، أو فراء، أو شوك، الخ. وهذه الأغشية صفات للحيوان، لكنها انتاجات حيوانية ذوات طابع نباتي. وهذا هو ما يكون السبب الأساسي لانحطاط الحيوان من وجهة نظر الجمال. إن ما نراه من الجهاز العضوي ليس هو النفس؛ وما هو متجه نحو الخارج ويظهر في كل لحظة ليس هو الحياة الباطنة، بل تكوينات من درجة أدنى من درجة الحياة بالمعنى الصحيح.

أما الجسم الإنساني فهو على العكس من ذلك: إنه من هذه الناحية أسمى، لأنه يمكننا من أن نشاهد في كل لحظة أن الإنسان موجود واحد، حسّاس، ومزود بنفس. ذلك أن جسمه ليس مغطى بملابس عديمة الحياة، من طبيعة نباتية، ونض دمه مستمر على السطح كله، وضربات قلبه يمكن الشعور بها، وتبدو أنها، حتى لو لوحظت من الخارج، هي العلامات الرئيسية على الحياة. وجلده يملك حساسية عامة، ويبدو من رخاوة وصبغة طالما عذبت الرسامين. صحيح أن للجلد مهمة نغمية وهي حماية الجسم ضد العوارض الخارجية. لكن السمو الهائل الذي يتصف به جسم الإنسان يقوم في حساسيته.

من أوجهها على حدة، والرابطة بين الموجودات المنفصلة، الطبيعية منها والروحية، لا تشكل بعداً إلا بالقوة الباطنة للتصور. وهذه الرابطة تهدد كما لو كانت بدائية من الخارج، وكضرورة خارجية تفرضها اعتمادات متبادلة ويفرضها كون كل واحد منها يخضع لردود أفعال مصدرها في مكان آخر. ومن هذه الناحية فإن الآنية (= الوجود - هناك) المباشر يتجلى كنظام من العلاقات الضرورية بين أفراد وقوى تبدو في الظاهر مستقلة. وبالجملة، فإن الفردي المباشر يحيا في مملكة عدم الحرية.

فالحیوان، مثلاً، مرتبط بعنصر طبيعي معين: هواء، تربة، الخ. ومن هذه الواقعة تنتج الخلافات الكبيرة التي تشاهد في مجموع الحياة الحيوانية. وتوجد أنواع وسطى، مثل الطيور السابحة والثدييات التي تعيش في الماء (مثل القيتس)، وبرمائيات، لكن هذه ليست إلا أنواعاً مزوجة، وليست تركيبات عليا وشاملة. وكذلك نجد، فيما يتصل بالمحافظة على الحياة، أن الحيوان يظل معتمداً على الطبيعة الخارجية فيصاب بالبرد والجفاف وانعدام الغذاء. حتى إنه في الحالة التي يكون فيها محيطه فقيراً فإنه يتعرض لفقدان امتلاء الشكل، ولمعان الجمال، وللضمور. فما يحتفظ به أو يفقده من الجمال الممنوح له يعتمد إذن على ظروف خارجية.

وكذلك الحال في جسم الإنسان، فإنه - وإن يكن ذلك بدرجة أقل - خاضع هو الآخر لقوى طبيعية خارجية ويتعرض لنفس العوارض والصُدَف والأمراض مدمرة ولكل أنواع الحرمان والبؤس.

هذا فيما يتعلق بالمنافع الجسمانية. فأما فيما يتعلق بالمصالح الروحية فإن الاعتماد الذي ذكرناه يكون نسبياً تماماً. ونحن نشاهد ذلك بحسب التباين بين غايات الحياة النفسية، وغايات الحياة الروحية التي هي أسمى منها، ويمكن أن تعرقل الواحدة منها الأخرى، بل وأن تدمرها على التبادل. والإنسان، من حيث هو فرد، يجب عليه للمحافظة على فردانيته أن يصير وسيلة في خدمة الآخرين وغاياتهم المحددة، وأن يستخدم الآخرين كوسائل. فالفرد، كما يتجلى في هذا العالم في حياته اليومية المعتادة لا يفتتح في الخارج تماماً في ألوان نشاطه، أي إن نشاطاته لا تكون انبثاقاً لشامل قواه

لكننا نشاهد هاهنا أيضاً نقصاً، وهو أن هذه الحساسية ليست حساسية مركزة في الباطن ومنتشرة في كل الأعضاء، بل نجد أن عدداً معيناً من الأعضاء بأشكالها هي في خدمة وظائف حيوانية، بينما عدد آخر مهمته هي إبراز الحياة النفسية والعواطف والوجدانات في الخارج. وهكذا لا تتجلى النفس والحياة الباطنة في كل الشكل الإنساني.

ونجد نفس النقص في عالم الروح وأجهزته حين ننظر إليها في حياتها المباشرة. فكما كانت تشكيلاته أكثر وأغنى، كانت الوسائل التي تحتاج إليها الغاية الوحيدة التي تشيع في الكل - أكثر عدداً. وفي الواقع المباشر يبدو أن هذه الغايات هي مثل أعضاء تعمل من أجل الكل، وأن كل ما يحدث إنما هو راجع إلى تدخل الإدارة. وكل عنصر في جهاز مثل الدولة، والأسرة، الخ، أي كل فرد، مأخوذاً على حدة، يظهر إرادة ويعمل بالتضامن مع سائر أعضاء نفس الجهاز العضوي، لكن الروح الوحيدة الباطنة في هذا التجمع، والحرية والعلّة في الغاية الوحيدة لا تتجلى كما هي في الواقع، وحضورها في كل الأجزاء المكونة للتجمع ليس واضحاً.

والفرد الروحي هو شمول في ذاته، مرتب حول مركز روحي. وهو في واقعة المباشر، أعني في طريقته في الحياة، والفعل، وفي تجلياته، وشهواته وسلوكه - ولا يظهر إلا على شكل شذرات. لكن من أجل الحكم على أخلاقه، لا بد من معرفة كل تسلسل في أفعاله ووجداناته. وفي هذا التسلسل، الذي يكون حقيقته الواقعية، لا تظهر نقطة التركيز والتوحيد كمصدر مرئي ليس الباقي إلا صدوراً عنه.

لكن الصورة العقلية تصطدم في تحققها الفردي بظروف خارجية ونسبية في الوسائل والغايات، وعلى العموم تنجر في دوامة من الظواهر المتنوعة. ذلك لأن الفردي المباشر هو قبل كل شيء، وحدة منطقية على نفسها، وبهذه المثابة فإنها تحدّد نفسها سلبياً بالنسبة إلى كل ما ليس إياها، وبفضل انعزالها المباشر الذي يرغبها على وجود مشروط، فإنها تدفع بقوة الشمول، الذي لا توجد حقيقته في داخلها، إلى عقد علاقات مع ما ليس إياها إلى درجة السقوط تحت صولة أشياء غيرها. وفي هذه المباشرة، فإن الصورة العقلية قد حققت كل وجه

وتنظيمها، لكن هذا الجهاز العام ينقسم - في الحقيقة الواقعية الطبيعية - إلى كثرة من الخصائص الجزئية التي تناظر مقداراً مماثلاً من الأنماط التي تختلف من حيث شكلها الخارجي عن طريق نمو هذه الأجزاء أو تلك من هذا الجهاز. لكن داخل هذه الحدود التي لا يمكن تخطيها لا توجد صُدف ناشئة عن أحوال خارجية، والتبعية نفسها تختلف بحسب الصُدف وتتجلى بشكل خاص في كل فرد، بحسب هذه الظروف. وهكذا نرى أن الاستقلال الذاتي والحرية اللذين يقتضيهما الجمال الحقيقي يتعرضان لتقلص خطير.

وكما أن الأنواع الحيوانية تكشف عن تدرج في النقص بحسب الدرجات التي تشغلها في سلم الحياة، فكذلك نجد أن في الجنس الإنساني هو الآخر اختلافات في الجنس (العنصر) مع تدرج في الأشكال من حيث الجمال. وإلى جانب هذه الفوارق العامة، لا بد أن نحسب حساباً، للخصائص الأُسرية، وهي قد تكون غرضاً، وانتهت بالثبات، واختلاطاتها، وهي ناشئة أيضاً عن اختلاطات سابقة بين أسر مختلفة - تؤدي إلى خصائص يعوزها طابع الحرية. يضاف إلى هذا أيضاً الخصائص الناشئة عن الوظائف والمهن التي تمارس في دائرة حيوية ضيقة، ويرتبط بذلك أيضاً التنوع في المزاج، والأخلاق، وسلسلة كبيرة من التشوهات والاضطرابات. والفقر، والهموم، والغضب، والبرود وعدم الاكتراث، وحُمى الانفعالات والوجدانات، والسعي الخفيف نحو غايات شخصيته، واختلاف الاستعدادات الروحية، والاعتماد على الطبيعة الخارجية، وبالجملة، كل التناهي في الوجود الإنساني، كل هذا يؤدي، وفقاً لأنواع الصدقة، إلى سمات خاصة ينتهي كل منها بأن يتخذ تعبيراً دائماً. فهناك سمات معصوفة تحمل آثار عواصف وجدانية مدمرة، وهناك سمات أخرى لا تنم إلا عن تفاهة وعُقم باطنيين، وهناك ثالثة من نوع خاص إلى درجة أنها فقدت النمط العام للأشكال، أي لا يمكن تحديد حالتها بوضوح. ولهذا فإن الأطفال، بوجه عام، هم أجمل الكائنات الإنسانية: إذ فيهم لا تزال الخصائص نائمة في جروثمة مغلقة، ولا يضطرب في صدورهم أي وجدان محدد، وليس ثم أي اهتمام من الاهتمامات الإنسانية العديدة قد أفلح في أن يطبع على ملاحهم

الروحية. وهو لا يمكن أن يُفهم بحسب ذاته، وإنما بحسب ما ليس إياه. ذلك لأن الإنسان الفردي يجد نفسه تحت رهبة عوامل خارجية، وقوانين، ونظم سياسية، وحالة مدنية (ميلاد، أسرة، قرابة، وطن، الخ) موجودة مثل وجوده ويرى نفسه مضطراً إلى الخضوع إليها والالتزام بها دون أن يتساءل هل هي تتفق أو لا تتفق مع باطن ذاته. يضاف إلى هذا، أن الشخص ليس في نظر الآخرين شمولاً في ذاته، وإنما يحكم عليه ويُقرَّر تبعاً لما للآخرين من مصلحة في أفعاله ورغباته وآرائه.

وما يهم الناس في المقام الأول هو ما يتعلق بمقاصدهم وغاياتهم هم. بل إن الأفعال العظيمة والأحداث الكبيرة التي هي من نتاج العمل الجماعي لا تبدو في عالم الظواهر النسبية هذا الذي نعيش فيه إلا على شكل ميول فردية متعددة ومتنوعة. فهذا الفرد أو ذاك يسهم بتبصيه من أجل هذه الغاية أو تلك، فيفلح في ذلك أو لا يفلح، وإذا أفلح فإن ما يحصل عليه يبدو ثانوياً تماماً بالنسبة إلى الكل. وما ينجزه غالبية الأفراد ليس إلا عملاً جزئياً إذا ما قورن بأهمية الحادث كله والغاية الكلية التي يسهمون فيها ولهذا السبب فإن الفرد، لو نظر إليه في هذا المجال، فإنه يبدو محروماً من تلك الحرية وتلك الحيوية المستقلتين الشاملتين اللتين هما الأساس في الجمال.

«ذلك هو ابتذال العالم، كما يتجلى في نظر كل واحد منا ولجميع الناس. إنه عالم متناه، متغير، مشتبك في تشابكات ما هو نسبي وضغط الضرورة والفرد عاجز عن الإفلات من هذا كله، لأن كل فرد حي يجد نفسه في موقف حافل بالتناقض يجعله يتصور نفسه مثل كل تام ومغلق، ومثل وحدة، وفي الوقت نفسه يجد نفسه تحت رحمة ما ليس إياه، والنضال الذي يستهدف حل هذا التناقض ينحل إلى محاولات لا تؤدي إلا إلى إطالة مدة هذا النضال».

والفرد المباشر في هذا العالم الطبيعي والروحي لا يجد نفسه فقط في حالة من العيولة، بل إن الاستقلال المطلق يعوزه، لأنه محدود، أو بتعبير أدق: جزئي في ذاته. وكل فرد حي ينتسب إلى عالم الحيوان يكون جزءاً من نوع معين وثابت يستحيل عليه أن يتجاوز حدوده. ويمكن الروح أن تكون لديها فكرة عامة عن الحياة

تسري في كل جزء من أجزاء تفتحه. فمثلاً: الشكل الإنساني: إنه يمثل شكل الأعضاء التي هي بمثابة أقسام فرعية من التصور، بحيث أن كل عضو يؤدي نشاطاً معيناً، ولا يقدر إلا على حركة جزئية. فإذا تساءلنا: في أي عضو تتجلى الروح من حيث هي روح، فإننا نفكر فوراً في العين، لأنه في العين تتركز الروح، إذ الروح إنما تتجلى من خلال العين. وكما قلنا من قبل إن كل سطح الجسم الإنساني، في مقابل سطح جسم الحيوان، يكشف عن حضور القلب ونبضاته، فإننا نقول أيضاً إن مهمة الفن أن يعمل بحيث يصبح كل نقطة في سطحه الظاهري: عيناً هي مقر الروح، وهي التي تمكن من رؤية الروح. ولقد قال أفلاطون وهو يناجي «النجم» Aster:

«حينما ننظر، أيها النجم، إلى النجوم

فكم بودي أن أكون السماء ذات الألف عين كيما
أثأملك من عليائي!».

إن الفن يصنع من كل شكل من الأشكال التي يطيعها «أرجوس»^(١) Argus ذا ألف عين، ابتغاء أن تتجلى الروح والروحانية في كل نقط الظواهر. فتتجلى الروح في شكل الجسم، وفي التعبير المرتسم في الوجه، وفي البوادر والمواقف، بل وفي الأفعال والأحداث، والأقوال والأصوات - أي في كل الأحوال والعوارض التي للظواهر، فتصير هي العين التي تعكس الروح الحرة في كل لانهايتها الباطنة.

وعلينا أن نبحث عن طبيعة هذه الروح القابلة للتجلي الكامل في الفن. إننا حين نستخدم كلمة «الأنما» بمعناها المعتاد، فإننا من الممكن أن نستخدم كلمة - الروح (أو النفس) فيما يتعلق بالمعادن والأحجار والنجوم والحيوانات لكن استعمال كلمة الروح بالنسبة إلى هذه الأشياء الطبيعية ليس استعمالاً صحيحاً. ذلك لأن روح الأشياء الطبيعية هي روح (أو نفس) متناهية، عابرة، ولهذا فإنها تستحق بالأحرى أن تسمى طبيعة، لإرواحاً، لأن الروح بالمعنى الحقيقي تتصف بالحرية واللاتناهي، وروح تلك الأشياء الطبيعية لا تتصف بشيء من ذلك.

المتغيرة طابع ضرورتها الحزينة، لكن يعوز هذه البراءة - وإن كان الطفل في حيويته يبدو أنه يحتوي على كل الإمكانيات - الملامح العميقة التي للروح، هذه الروح التي ينبغي ألا تمارس نشاطها إلا في داخل نفسها، وفقاً لتوجهات معينة ومن أجل غايات جوهرية.

إن الروح - بسبب تناهي الوجود، وبسبب محدوديتها وعيولتها على الغير - الخارجي - عاجزة عن العثور على حريتها الحقيقية والمباشرة، وعن التمتع بهذه الحرية. وهذا هو ما يدعوها إلى البحث عن إشباع لحاجتها وإلى الحرية في مستو أسمى. وهذا المستوى هو الفن، وحقيقة الفن إنما يكونها المثل الأعلى.

فضرورة الجمال الفني تنبع إذن من المناقص الكائنة في أصل الحقيقة الواقعية المباشرة. ويمكن أن نحدد مهمته بقولنا إنه مدعو إلى أن يمثل تجليات الحياة في كل حريتها، حتى خارجياً، خصوصاً من حيث تشيع فيها لاروح، وإلى جعل الخارج موافقاً للروح. وبفضل الفن تتحرر الحقيقة من محيطها الزماني، ومن تجوالها خلال الأشياء المتناهية، وتكتسب الحقيقة في نفس الوقت تعبيراً خارجياً من خلاله نستطيع أن ندرك الوجود الخلق بالحقيقة، لا تفاهة الطبيعة وابتدالها، هذه الحقيقة التي تؤكد ذاتها بوصفها حرة ومستقلة بذاتها، لأن تحديدها يتم في ذاتها، لا فيما ليس إياها» (ح ١ ص ٣٠ طبعة Reclam).

الجمال الفني أو المثل الأعلى

وفيما يتعلق بالجمال الفني (أي المتعلق بالفن) يعالج هيجل النقاط التالية:

أ - المثل الأعلى بما هو كذلك؛

ب - الكيفية التي بها يتحقق في الأعمال الفنية؛

ج - الذاتية الخلاقة عند الفنان.

٢ - المثل الأعلى بما هو كذلك

الحق لا يكون حقاً وموجوداً إلا بالفن الذي به يتفتح في الواقع الخارجي؛ لكنه قادر على أن يتغلب على الفاصل بين الوجود والحقيقة بأن يجمع بينهما ويحافظ عليهما في كل يشكل روحه، هذه الروح التي

(١) اسم جي. في الأساطير اليونانية: مارده له مائة عين، خمسون منها كانت دائماً مستيقظة وقد كلفته الإلامه هيدا بمرأية أيو Io، لكنه نام تحت تأثير صوت ناي هرمس، فقام هرمس بحز رأسه.

على الخضوع للتأثيرات الخارجية وكل ألوان الفساد والتشويه غير المنفصلة عن تناهي عالم الظواهر. صحيح أن المثل الأعلى لا يستطيع أن يستغني عن الولوج بقدميه في ميدان المحسوس بما فيه من أشكال طبيعيه، لكنه سرعان ما يتخلص منه، جازاً معه العالم الخارجي، لأن الفن يملك القدرة على استعادة الجهاز الذي يحتاج إليه هذا العالم الخارجي لتأمين بقائه والمحافظة عليه في حدود الباطن الذي منه يصير تجليها الخارجي حرية روحية ويفضل هذا يظل المثل الأعلى، منظوياً في داخل نفسه، حرّاً، ومع رقوده في داخل ذاته في جُضُن المحسوس فإنه لا يستمد سعادته وسروره إلا من داخل ذاتها وصدى هذه السعادة يتردد خلال كل تجليات المثل الأعلى، مهما تعددت الأشكال التي يظهر فيها، لأن روح المثل الأعلى لا تضيق أبداً وتوجد في كل مكان. ومن هنا يأتي جمالها الحقيقي: فالجمال لا يوجد إلا كوحدة شاملة وموضوعية.

واستناداً إلى هذا يمكن أن نقول إن ما يميّز المثل الأعلى هو - قبل كل شيء - الهدوء والسعادة الساجية، والرضا والمتع التي يستشعر بها دون أن يخرج خارج ذاته. وكل تمثيل فني للمثل الأعلى يظهر لعيوننا كإله سعيد. وبالنسبة إلى الآلهة والشعراء فإن كل البلايا وكل ألوان الغضب والاهتمام الذي نوليهِ للوسائل والغايات العابرة هي أمور ليست بذات شأن، وسكونها وهدوءها ينشآن عن ذلك التركيز الإيجابي في ذاته، الذي يقترب به نفس كل ما هو جزئي خاص. وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم قول شلر: «الحياة جِدْ، والفن هادئ».

وهذه القوة التي للفردانية، وهذا الانتصار للحرية المتمركزة على نفسها، هما الأمران اللذان يثيران فينا الإعجاب حين نتأمل الهدوء الناصع المرتسم على الأشخاص الذين أبدعهم الفن في العصر القديم (اليوناني، الروماني)، وهذا حق، ليس فقط فيما يتعلق بالأحوال التي فيها الرضا والسجود وقد حصل عليها بدون صراع، بل وأيضاً في الأحوال التي عانى فيها الشخص مصائب حطمتها هو وجوده. فعلى الرغم من أن الأبطال المأساويين، مثلاً يمثلون بوصفهم قد صرّعهم المصير الذي لا يرحم، فإن أرواحهم تدخل في داخل ذواتهم وهي تقول: هذه هي الحال. وهكذا يبقى الشخص

ومهمة الفن هي التصوير الحقيقي للوجود في تجلياته الظاهرية، أعني في اتفاهه مع محتوى منطقي مع نفسه وله قيمته الخاصة. ولهذا فإن حقيقة الفن لا تقوم في مجرد الدقة في المعالجة البسيطة، التي تقتصر عليها محاكاة الطبيعة، وإنما يجب على الفن، كي يكون فناً حقاً، أن يحقق الوفاق بين الخارج والباطن، وهذا الباطن يجب أن يكون في وفاق مع نفسه لأن هذا هو الشرط الوحيد لا مكان التجلي في الخارج.

ولكي يتحقق هذا الوفاق، يجب على الفن أن يطرح جانباً كل ما لا يناظر في الظواهر - التصور، وبعد هذا التطهير يستطيع الفن أن يخلق المثل الأعلى. إن ما يقتضيه المثل الأعلى هو أن يكون الشكل الخارجي تعبيراً عن النفس. إن اللوحات التي توصف بأنها لوحات قيمة، والتي شاع رسمها في العصر الحاضر منذ مدة، تحاكي جيداً وعلى نحو ملائم، لوحات كبار الفنانين، وتقلد بالدقة التفاصيل والملابس، الخ، لكن فيما يتعلق بالتعبير الروحي للأشكال فكثيراً ما تستخدم أية وجهه كانت، وهذا من شأنه أن يحطم السحر في اللوحة وأن يبديد الوهم. وعلى العكس من ذلك نجد السيدة مريم كما رسمها رفاثيل، تمثل أشكال الوجه، والزور، والعيون، والأنف، والفم على نحو يتفق تماماً مع الحب الذي عند الأم، هذا الحب السعيد الفرح، التقى المتواضع في وقت واحد معاً. صحيح أن من الممكن أن نقول إن كل النساء قادرات على الشعور بهذه الحياة لكن ليست كل الملامح قادرة على التعبير عن هذا العمق الروحي في المحبة.

والمثل الأعلى إنما يكشف عن طبيعته الحقبة بأن يدخل الوجود الخارجي في الوجود الروحي بحيث تصوير الظواهر الخارجية وقد صارت مطابقة للروح الكاشف عنها. إن المثل الأعلى يكون الحقيقة الواقعية المستمدة من كتلة الخصائص الجزئية والمصانعات، بالقدر الذي به في هذا الخارج المتعارض مع العمومية يظهر الباطن أنه فردانية حية: وشلر Schiller في قصيدة: «المثل الأعلى والحياة» يضع في مقابل الواقع بآلامه ومنازعاته: جمال البلد الساجي للظلال. وبلد الظلال هذا هو بلد المثل الأعلى، بلد الأرواح المشيخة عن الحياة في الواقع المباشر والمتحررة من الحاجات الوضعية التي يتألف منها الوجود الطبيعي، والمطلقة السراح من القيود التي ترغمها

وفي مقابل ذلك نجد أن انتفاء التجلّد عند الرجل هو إما قبيح أو كريه، أو مثير للسخرية. إن الأطفال، مثلاً، يكون لأنفهم الأسباب وهذا أمر يثير فينا الضحك، بينما دموع الرجل الجادّ الضابط لنفسه، ولكنه مع ذلك عميق التأثير، تؤثر فينا وتحدث انفعالاً من نوع آخر تماماً.

وعلى ذلك يمكن الفصل بين الضحك والدموع واستخدام كليهما لأغراض فنية. ونضرب مثلاً على ذلك أوبرا فرايشنس Freischutz للموسيقار كارل ماريا فون فيبر Weber. وعلى وجه العموم فإن الضحك إنتشار متفجر، ينبغي مع ذلك ألا يذهب إلى حد فقدان الاحتشام، ولألا لاختفى المثل الأعلى. كذلك نجد ضحكاً من نفس النوع في ثنائي في أوبرا أوبرون Oberon لغير أيضاً؛ وإذا سمع المرء لم يتمالك من أن يستشعر شيئاً من القلق والشفقة على حنجرة المغنية التي تغنيه وصدها. ويختلف عن ذلك تماماً الانطباع الذي نستشعره من الضحك العارم للآلهة عند هوميروس، هذا الضحك الذي ولدته السعادة الساجية للآلهة، والذي هو ساج ناصع وليس ناتجاً عن اعتدال مجرد. وبالمثل ينبغي ألا تجد الدموع - من حيث هي شكاة تلقائية، مكاناً في العمل الفني المثالي؛ والمثال على ذلك نجده مرة أخرى في أوبرا فرايشنس Freischutz تأليف فيبر. إذ نجد فيها الدموع تتخذ شكل البؤس المجرد. وفي الموسيقى، يغني للذة الغناء والسرور بسماع الناس للغناء، مثلما تغني القبرة في الهواء الطلق. والتعبير بواسطة الصراخ عن الآلام أو المسرات أمر خال من الموسيقى. لكن، حتى في الآلام، نجد أن الصوت العذب للشكوى يجب أن يخترق الآلام وأن يحولها إلى درجة التفكير في أن من المفيد أن تتألم هكذا من أجل سماع شكوى من هذا الطراز. ذلك هو دور النغمات العذبة والغناء في كل فن.

وفي هذا ما يبرر مبدأ السخرية الحديثة، مع هذا الفارق وهو أن السخرية غالباً ما تكون خالية من الجذّ الحقيقي، وأنها تحب أن تمارس فعلها في أشخاص أرباء، وأنها تؤدي إلى مجرد ألعاب روحية، بدلاً من أن تؤدي إلى الفعل الحقيقي. ومن هنا نجد مثلاً أن نوالس^(١) Novalis - وهو واحد من أنبل النفوس التي

مخلصاً لذاته دائماً، إنه يزهد فيما انتزع منه، لكن الغايات التي سعى إليها لم تنتزع منه، إنما هو أطرحها من تلقاء نفسه دون أن يضيق نفسه بسبب إضاعته لها. إن الإنسان الذي صرعه المصير يمكن أن يفقد حياته، لكنه لا يفقد حرته.

وهذه الثقة بالنفس هي التي تمكّن - حتى في الألم - من الاحتفاظ بالهدوء والنصاعة.

أما في الفن الرومنتيكي فإن التمزق والنشاز الباطنيين فيظهرا على نحو أبرز، والتعارضات تبدو أعمق ويمكن أن تكون مستمرة دائمة. فمثلاً في اللوحات التي تصوّر عذاب المسيح يقنع الفنانون بالتعبير الشاتم للجنود الرومانيين الذين قاموا بتعذيب المسيح، ويقتصرون على تشويه وتقبيح وجوههم الساخرة المستهزئة بالمصلوب. وهناك يبدو أن الاحتفاظ بهذا الازدواج، خصوصاً في تصوير الرذيلة والخطيئة والشر - يتفق مع هدوء المثل الأعلى، وحتى في الأحوال التي لا يكون فيها هذا الازدواج عميقاً ومتواصلاً فإن الغالب (لا في كل الأحوال)، أن القبح، أو على الأقل: عدم الجمال، يحلّ محل الجمال الناصع الهادي. كذلك قد نجد في الفن الرومنتيكي تعبيراً عن السرور في الاستسلام، والاستمتاع بالآلم، والغبطة في معاناة الآلام - هذا على الرغم من أنه، في هذا الفن، الألم والعذاب يمثلان كما لو كانا أشد عمقاً في النفوذ في النفس وفي طوية الشخص - وحتى في الموسيقى الإيطالية، حيث يسود الجذّ الديني، فإن التعبير عن الشكوى يسري فيه هذه الشهوة وهذا التحول للآلام. وفي الفن الرومنتيكي يتخذ هذا التعبير شكل الابتسام من خلال الدموع. إن الدموع تصاحب الألم، والابتسام يصاحب الهدف الناصع، وهكذا نرى أن الابتسام من خلال الدموع يشهد على ثقة ساجية، على الرغم من التعذيب والتألم. لكن بشرط ألا يكون الابتسام مجرد مظهر عاطفي، لا ينبع من غرور الشخص، وليس أثراً لدلال يقصد به إلى بيان أنه فوق الوان البؤس الصغيرة والأحاسيس الذاتية الصغيرة: بل يجب أن يكون الابتسام يعني انتصار الجمال وحرته على الرغم من كل الآلام، مثل ابتسام شيمين Chimène التي ورد عنها في الرومانتيو الذي يدور حول «السيد» القمبيطور Cid: إنها كانت جميلة حين تذرف الدموع.

(١) راجع عنه كتابنا: «الموت والعقوبة»

النظريات أو أخسها، فإنهم لن ينتجوا إلا التافه والردىء. فضلاً عن ذلك فإن أصحاب الفن بوجه عام، والتصوير بخاصة قد تخلوا - لأسباب أخرى - عن البحث عن هذه المثل العليا - المزعومة - وحاولوا، بفضل صحة الاهتمام بالفن الايطالي والهولندي القديم، القيام بشيء أجزل أهمية وأكثر حيوية فيما يتعلق بالأشكال والمضمون.

ولقد سئم الناس من سيطرة ما هو طبيعي في الفن، بعد أن كان في الماضي شائعاً وبدعاً سائداً. ففي المسرح، مثلاً، صار الناس جميعاً غير مرتاحين للتمثيل الطبيعي لحكايات صغيرة تدور حول الحياة العائلية اليومية. فالمنازعات بين الأب والأم، وبين الآباء والأبناء والبنات، والشكوى من قلة الرواتب والدخول، ومن الاعتماد الدائم على الوزراء، ومن دسائس خدم الغرف والسكرتيرين، وكذلك مشاجرات ربة البيت مع الخادومات في المطبخ، ومع العشاق لبناتها الطالبين أيديهن في قاعة الاستقبال - كل هذه الهموم والعذابات يستطيع كل إنسان أن يجدها في بيته دون أن يكون في حاجة إلى الذهاب إلى المسرح لمشاهدة تمثيلها على نحو متفاوت في الدقة.

ويرى هيجل أن المسألة قد أسيء وضعها. وأن الوضع الصحيح لها هو: هل يجب على الفن أن يكون شعراً، أو نثراً؟ لأن ما هو شعري في الفن يتكون مما نسميه المثل الأعلى.

وينبغي أن يلاحظ أنه ليس المقصود من ذلك تقسيم أنواع الفنون إلى شعرية ونثرية، لأن الشعري لا يوجد فقط في فن الشعر، بل يوجد أيضاً في سائر أنواع الفن. وحتى لو كانت الموضوعات في فن ما، مثل التصوير، مستلهمة من قصائد أو مؤلفات شعرية، فليس يعني ذلك أن الآثار الفنية الناتجة عنها تنصف بالشاعرية. ويضرب هيجل مثلاً على ذلك معرض التصوير الذي أقيم في سنة ١٨٢٨. ففيه عدد من اللوحات، التي تنتسب كلها إلى نفس المدرسة - مدرسة دوسلدورف - وكلها استلهمت موضوعاتها من الشعر وخصوصاً من الجانب الانفعالي في الشعر. لكننا - هكذا يقول - لو أمعنا النظر في هذه اللوحات فإننا لن نعدم أن نجدها فاترة ومفتعلة.

اتخذت من السخرية مذهباً - لم يفلح إلا في العزوف عن كل اهتمام دقيق بأمور محدودة، وفي عزل نفسه عن الواقع، وفي أن يصير فريسة لاستهلاك الروح. ذلك لأن السخرية تنطوي على سلبية مطلقة فيها ينطوي الشخص على نفسه، محطماً كل ما هو محدد.

٢

العلاقات بين المثل الأعلى والطبيعة

ثم جدال قديم يدور حول هذا السؤال: هل يجب على الفن أن يكون تمثيلاً طبيعياً لما يوجد في الخارج أو يجب عليه أن يضفي النبل على الظواهر الطبيعية وأن يعبر فيها لتجليها؟ ومن الممكن أن يستمر الجدال أبداً حول هذه العبارات: حق الطبيعة، حق الجمال، المثل الأعلى، الحقيقة الطبيعية. صحيح أن العمل الفني يجب أن يكون طبيعياً. لكن ما نوع هذه الطبيعة؟ فإن هناك طبيعة مبتذلة، وطبيعة قبيحة ينبغي ألا تمثل كما هي في الواقع.

ويقول هيجل: في أيامنا هذه أثار فنكلمن من جديد مسألة التعارض بين المثل الأعلى والطبيعة، وجعلها من المسائل التي في الطبيعة. والذي أثار حماسة فنكلمن Winkelman هو الآثار الفنية الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) وأشكالها المثالية. لقد فكر وأطال التفكير، ولم يسترح له بالاً إلا حين اقتنع اقتناعاً تاماً بتفوقها، وفرض على الناس معرفة هذه الآثار الفنية ودراستها. والحملة التي قام بها في هذا السبيل قد وجهت العقول نحو البحث عن التمثيل المثالي في الفن الذي اعتقدوا أنهم وجدوا فيه الجمال. لكنهم لم يفلحوا إلا في إنتاج أعمال تافهة خالية من الحياة، سطحية ولا طابع بارزاً لها. وهذا الخلو من المثل الأعلى، خصوصاً في الرسم (التصوير) هو الذي كان يقصده فون رومور Rumohr في جداله ضد الصورة العقلية Idee والمثل الأعلى.

ويرى هيجل ترك هذا التعارض بين الطبيعة والمثل الأعلى للنظريات لتحل النزاع. وفيما يتصل بالمصلحة العملية يرى أن لا جدوى من المبادئ حين تنعدم العبقرية. فسواء استلهم المتخلفون من أهل الفن أفضل

ويسوق هيجل الملاحظات التالية لعلاج هذه المسألة:

١ - ينبغي أن تؤكد أولاً المثالية الشكلية الخالصة للأعمال الفنية، لأن الشعر بعامه، كما يدل عليه اسمه، هو حمل إنساني، وإبداع قد تصوره الإنسان في مجال التمثيل، وحققه بنشاطه هو، بعد أن حوَّره وبذله.

٢ - المضمون يستوي فيه، ويمكن ألا تكون له إلا أهمية وقتية، بالنسبة إلينا في حياتنا العادية خارج نطاق التمثيل الفني. فمثلاً التصوير الهولندي استطاع تصوير المظاهر العابرة في الطبيعة واستخراج آلاف الآثار والانطباعات منها: القطيفة، لمعان المعادن، الضوء، الخيول، الجنود، النساء المُسِنَّات، الفلاحون الذين ينشرون دخان غليوناتهم من حولهم، الخمر اللامعة في كؤوس شفافة، أولاد بملابس قذرة يلعبون الورق (الكوتشينه) - كل هذه الموضوعات ومئات غيرها مما لا يكاد يثير فينا أي اهتمام في الحياة العادية تتوالى أمام عيوننا حينما نشاهد هذه اللوحات. لكن ما يجتذبنا في هذه المضامين، حين يصورها لنا الفن، هو هذا المظهر وهذا التجلي للموضوعات من حيث هي أعمال للروح الإنسانية التي أبدعتها، فأخضعت العالم المادي، الخارجي، المحسوس، لتحويل عميق. فبدلاً من الصوف والحرير الواقعيين، وبدلاً من الشعر والزجاجات واللحم والمعادن الواقعية - نحن لا نشاهد في الحقيقة إلا ألواناً؛ وبدلاً من الأبعاد الكاملة التي تحتاج إليها الطبيعة لتتجلى، نحن لا نشاهد إلا سطحاً فحسب، وعلى ذلك فإن الانطباع الذي تتركه فينا هذه الموضوعات المرسومة هو نفس الانطباع الذي نستشعره حين نكون أمام نفس هذه الموضوعات لو كانت مادية واقعية.

فالمظهر الذي تبده الروح هو إذن، إلى جانب الواقع المبتذل الموجود هو نوع من المثالية، ونوع من التحكم والسخرية إذا شئنا، على حساب العالم الطبيعي الخارجي. ويمكن للاقتناع بذلك أن نقارن بين العمليات التي يلجأ إليها الإنسان في الحياة العادية، والوسائل التي يضطر إلى استعمالها، من أجل صنع موضوعات واقعية، والمقاومة التي يلقاها حين يعالج المعادن التي يريد تشكيلها لصنع ما يحتاج إليه من أدوات - نقول: أن نقارن بين هذا كله، وبين التمثيل الذي يلجأ إليه الفن

لاستخلاص موضوعاته: فإن هذا التمثيل عنصر مرن، بسيط؛ إنه يستخرج من باطنه بسهولة كل ما لا تحصل عليه الطبيعة والإنسان، في وجوده الطبيعي، إلا بعد مجهودات غالباً ما تكون مضنية هائلة. ثم إن الموضوعات الممثلة والإنسان في حياته اليومية ليسوا ذوي ثروة لا تنفذ: فالأحجار الثمينة والذهب، والنبات، والحيوان، الخ ليس لها بذاتها إلا وجود محدود. أما الإنسان، من حيث هو فثان مبدع فإنه عالم زاخر، وذلك بفضل مضمونه الذي استمدته من الطبيعة وجمعه في الكون الفسيح للتمثيل والعيان، ابتغاء أن يجعل منه كنزاً يستخرج منه ما يشاء بخبرته دون أن يكون في حاجة إلى الأحوال العديدة والاستعدادات التي يستلزمها الواقع. إن الفن، في هذه المثالية، يشغل مرتبة وسطى بين الوجود الفني الموضوعي، وبين التمثيل الباطن، إنه يقدم إلينا الموضوعات نفسها، لكن مستخلصة من الباطن، باطن الروح؛ ويضعها تحت تصرفنا لهذا الاستعمال أو ذاك، لكنه يقتصر على إثارة انتباهنا إلى التجريد الذي يقدمه الظاهر المثالي إلى التأمل النظري المحض.

وبفضل هذه المثالية فإن الفن يطبع قيمته على الموضوعات الثقافية في ذاتها. ويلفت انتباهنا إلى أشياء ما كنا لنتنبه إليها لولا الفن. ويقوم الفن بدور مماثل فيما يتعلق بالزمان: فإنه يهب الدوام لما هو عابر في الحياة العادية، سواء تعلق الأمر باتسامة رقيقة، أو التواء متهمك للفم، أو تجليات لا تكاد تدرك في الحياة الروحية للإنسان، وكذلك الحال في الأحداث الجارية التي تغدو وتروح، والتي لا تبقى إلا لحظات ثم سرعان ما تنسى: فكل هذه الأشياء ينتزعها الفن من الوجود الفاني الزائل. وفي هذا يتجلى تفوق الفن على الطبيعة.

لكن في هذه المثالية الشكلية ما يهمنا خصوصاً ليس هو المضمون نفسه، بل المتعة التي يحدتها فينا إخراج هذا المضمون إلى الوجود الخارجي. ويجب على التمثيل هاهنا أن يبدو طبيعياً، لكن هذه الطبيعة ليست هي مجرد الطبيعة، بل الفعل الذي به تقدم المادة المحسوسة والظروف الخارجية. إننا نشعر بالسرور من مشاهدة تجلٍ طبيعي، هو مدين بوجوده للروح التي أنتجته دون استعانة بأية وسيلة من الوسائل التي تقدمها الطبيعة. فالموضوعات التي يمثلها الفن تسحرنا، لا لأنها

طبيعية هكذا، وإنما لأنها عملت بطريقة طبيعية. لكن المتعة الأعمق إنما تستشعر من كون المضمون لم يمثل فقط على الشكل الذي هو عليه في الوجود المباشر، وإنما خصوصاً لأنه حين يتناول العقل فإنه يكبر في داخل هذا الشكل ويتخذ وجهة جيدة. إن كل ما يوجد بحسب الطبيعة لا يوجد إلا في حالة فردية، وذلك من جميع وجهات النظر. أما التمثيل بواسطة الفن، فهو على عكس ذلك، ينطوي على تعيين للكلية، وكل ما يصدر عنه يتخذ بفضل هذا، طابع العموم المقابل للفردانية الطبيعية. ومن هذه الناحية نجد أن التمثيل بالفن يمتاز بأن لديه قدرة أكبر، وبأنه يستطيع إدراك الباطن وإبرازه في الخارج على نحو يجعله مرئياً. والعمل الفني ليس فقط تجلياً تاماً، بل هو أيضاً تحديد عيني.

والفنان حين يرسم الشكل الإنساني لا يصنع صنع من يرقم اللوحات القديمة. فإن مرقم اللوحات القديمة سيعيد، في المواضع التي يرقمها، كل الكسور التي حدثت نتيجة لزوال الدهان والألوان، ويغطي بما يشبه، سائر الأجزاء القديمة في اللوحة. بل إن من يرسم صور أشخاص ينسى تفاصيل مثل بقع الندوب، والبثور الصغيرة، وآثار التطعيم، والبقع الناجمة عن أمراض الكبد، الخ. والتصوير المزعم أنه يتبع النزعة الطبيعية عند الفنان «دثر»^(١) Denner لا يعده أحد من الناس نموذجاً يحتذى. وكذلك العضلات والعروق يجب أن يكون رسمها خفيفاً أولاً، لا أن ترسم بدقة وتتفاصيلها الطبيعية وذلك لأن في هذا كله لا يوجد إلا قليل، أو لا يوجد مطلقاً، أي عنصر من الروحية؛ والوجه الإنساني هو الذي يصلح للتعبير عما هو روحي.

وهذا السبب يجب ألا نعدّ دليلاً على انحطاطنا أننا نملك تماثيل عارية أقل مما كان يملك القدماء (اليونان والرومان). وفي مقابل ذلك، فإن تفصيل ملابسنا الحالية خال من الفن ومبتذل، إذا ما قورن بملابس القدماء، فإن هذه ذات طابع مثالي أكبر. إن القرض من ملابسنا، وكذلك الحال في ملابس القدماء، هو ستر الأجسام. لكن الملابس، كما هي مصورة في أعمال القدماء الفنية هي سطوح متفاوتة في الهلالية وانعدام الشكل، وهي في

حاجة إلى سند من الجسم: الاكتاف مثلاً. وفيما عدا ذلك، فإن القماش يظل قابلاً للتشكيل؛ أنه ينزل بحرية وبساطة بفضل ثقله ويتخذ هذا الشكل أو ذاك بحسب وضع الجسم وحركات الأعضاء. وأن ما يكون الجانب المثالي في الثوب هو التصميم الذي يبين أن الخارج هو فقط من أجل خدمة التعبير المتغير عن الروح، وهذا التعبير يتجلى في الجسم: وينتج عن هذا أن الشكل الخاص بتلايف الثوب، وترتيب الثنايا، والكيفية التي عليها تنزل أو تُصعد هذه التلايف إنما تتحدد فقط بواسطة الباطن، ولا تتكيف إلا وقتياً مع هذا الوضع أو ذاك، أو مع حركة بعينها. وأما في ملابسنا الحديثة فالأمر على العكس من ذلك: يتبدى الشكل في حالة من الكمال النهائي؛ فالقماش يقطع ويخيط وفقاً لشكل الجسم المخصص له، حتى إن الثوب يفتقد جزئياً، إن لم يكن كلياً - الحيوية في أن يتشكل بنفسه، وأن ينزل أو يصعد على هواه. وحتى شكل الثنايا يثبت التفصيل، وعلى وجه العموم نجد أن التفصيل والنزول يتحددان نهائياً بواسطة عمل الخياط. صحيح أن تركيب الجسم يحدد، بشكل عام، بشكل الملابس، ولكن اتخاذ شكل الجسم، وفقاً لـ «موضة» مصطلح عليها أو لنزوة وقتية في عصر معين فإن الملابس لا تفلح إلا في تشويه أعضاء الجسم الإنساني، ويبقى التفصيل كما هو، دون أن يخضع لتأثير وضع الجسم وحركاته. فأكام الجاكيتات، مثلاً، وأرجل البنطلونات تظل كما هي، مهما تكن حركات الأذرع والسيقان. وقصاري ما هناك هو أن تمثل الشئ نوعاً من المرونة، لكن هذه المرونة تظل محدودة بواسطة الخياطة.

وينتج عن هذا كله أن ملابسنا، من حيث هي خارجية، لم تتخلص من الباطن بدرجة كافية كيما تظهر بعد ذلك أنها مشكلة بحسب الباطن. إنها في محاكاتها الزائفة للشكل الطبيعي، تظل دائماً هي هي، بسبب التفصيل الذي فرض عليها فرضاً نهائياً.

وما قلناه عن الملابس ينطبق على عدد كبير من الأمور الخاصة بالحياة الإنسانية، الضرورية في ذاتها والمشاركة بين كل الناس، لكنها ليست متناسبة مع المصالح الجوهرية، مع ما يكون - بمضمونها - الجانب العام للوجود الإنساني جانبه الإنساني الجوهري الخالص.

(١) دثر Balthasar Denner (١٦٨٥ - ١٧٤٩). مصور ألماني

يحدث كثيراً، لكن يحدث حينئذ أن الاهتمام الجوهري لا يتعلق بالموضوع بما هو موضوع، بل بالكيفية والفن الذي به يستخدم هذا الموضوع. والرسم المسمى بالرسم النوعي هو الذي حقق هذه الموضوعات، والهولنديون قد أوصلوه إلى أعلى درجات الكمال. ما الذي اجتذب الهولنديين إلى هذا النوع، وما هو المضمون الذي تعبر عنه هذه اللوحات الصغيرة التي تجتذب اجتذاباً لا يقاوم، بينما هي تستحق أن تطرح جانباً أو تنبذ بوصفها تمثل الطبيعة المبتذلة؟ السبب هو أننا لو أمعنا النظر في الموضوعات الحقيقية لهذه اللوحات، لوجدنا أنها أقل ابتذالاً مما يعتقده الناس. لقد وجد الهولنديون مضمون لوحاتهم في داخل ذواتهم، وفي واقع حياتهم، ولا حق لنا في أن نلومهم لأنهم أعطوا لهذا الواقع حقيقة جديدة بتمثيله بواسطة الفن. إن ما تقدمه إلى عيون المعاصرين وعقولهم ينبغي أن يكون من الأمور التي ألفوها من قبل، وإلا لما كان من الممكن اجتذاب اهتمامهم. فإن أردنا أن نعرف ماذا كان يهيم الهولنديين، فعلينا أن نستجوب تاريخهم. إن الهولنديين قد خلقوا بأنفسهم الجزء الأكبر من الأرض التي يعيشون عليها، وكان عليهم أن يدافعوا عنها ضد هجمات البحر؛ وسكان المدن والقرى قد زرعوا سلطان الأسبان في عهد فيليب الثاني بن شارلكان هذا الملك الجبار في العالم، وحصلوا مع الحرية السياسية الحرية الدينية. فهذه الوطنية وروح المبادرة في الأمور الصغرى كما في الأمور الكبرى، في بلدهم، كما على البحار الشاسعة، وهذا الرخاء الساهر والأمين وذلك الوعي بالذات الفياض والمرح - كل هذا هم لا يدينون به إلا لأنفسهم، ولنشاطهم هم، وهذا هو ما يكون المضمون العام للوحات التي رسمها فنانونهم. إن مضمونها ليس مبتذلاً، وأمامها يجب على المرء أن يتخذ سمة رجل بلاط عائد من اجتماع حسن. وهذا الطابع من الوطنية القوية هو الذي نجده في لوحة رامبرانت^(١) Rembrandt التي عنوانها: «دورية ليلية» الموجودة في متحف المملكة في أمستردام، ونجده في

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن التمثيل الفني كما يتحقق في الشعر، وليس بدون حق نظر الناس إلى هوميروس على أنه الشاعر الذي أعطى للنزعة الطبيعية أسمى تعبير عنها. ومع ذلك فإنه رغم ولعه الشديد بما هو عيني وواقعي، فإنه رأى نفسه مضطراً إلى عدم التحدث عنه إلا بشكل عام؛ ولا يخطر ببال أحد أن يلومه على أنه لم يصف العيني والواقعي على نحو مفضل، وبشكله الحقيقي والطبيعي. فهو مثلاً حينما يصف جسم آخيلوش فإنه يتحدث عن جبهة العالية، وانه الحاذ، وساقيه الطويلتين والقويتين، دون أن يصف بالتفصيل الخصائص الحقيقية لهذه الأعضاء، وشكل كل جزء من أجزاء جسمه بعضها بالنسبة إلى بعض، ولون جسمه، وبالجمل، كل التفاصيل التي تقتضيها النزعة الطبيعية، بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

ثم إن طريقة التعبير في الشعر تقوم في تقديم تصوير عام، وذلك على خلاف طريقة التعبير الطبيعية التي إنما تتعلق أساساً بالتفاصيل الجزئية. ذلك أن الشاعر يقدم بدلاً من الشرف الأسم، الكلمة التي يبدو فيها ما هو فردي على شكل ما هو عام. لأن للكلمة طابعاً عاماً إذ هي نتاج الامتثال العقلي.

وعلى الشعر أن يبرز الوجه الجوهري في الأشياء، وهذا الجوهري هو المثل الأعلى، وليس وصف ما هو موجود فقط مع تفاصيله بما يوئد الضيق والسأم.

ومن حيث العموم تختلف الفنون فيما بينها فبعضها لها طابع أكثر مثالية وبعضها الآخر أيسر للإدراك الخارجي. فالنحت، مثلاً، أكثر تجريداً من الرسم، وفيما يتعلق بالشعر نجد أن القصائد الملحمية أقل حظاً من الحياة الخارجية، من التمثيل المسرحي، إذ الملاحم تقدم للإدراك لوحات عينية للأحداث، بينما المؤلفون المسرحيون ينبغي عليهم أن يركزوا كل انتباههم على البواعث الباطنة للأفعال، وعلى التأثيرات التي تخضع لها الإرادة وردود فعلها على هذه التأثيرات.

ويوجد في العالم الروحي طبيعة مبتذلة أما خارجياً، وأما باطنياً: طبيعة مبتذلة خارجياً لأنها تناظر باطناً مبتذلاً، ولأنها إظهار لميول رديئة مثل الحسد، الغيرة، الجشع، الحقارة، الجحشة. صحيح أن هذه الطبيعة المبتذلة قد تقدم إلى الفن موضوعات، وهو أمر

(١) مصور ورسم وحفار هولندي (ليد ١٦٠٦ - أمستردام ١٦٦٩). ولوحته التي اشتهرت باسم «دورية في الليل» اسمها الأصلي: «فصيلة الكابتن فرانس كوك» وقد رسمها في سنة ١٦٤٢.

وبالابتهاج بالحياة. إن عدم المبالاة هذه تجاه العالم الخارجي وهذه الحرية الباطنة التي لا سلطان للخارج عليها - يكونان مفهوم المثل الأعلى. ويوجد في باريس صورة لشاب، رَسَمها رفاثيل: إنه جالس، متبطل، ورأسه يستند على أحد ذراعيه، وهو يحرق في البُعد الطلق بسعادة ورضا غير مبالٍ، إلى درجة أن المرء لا يملك أن ينتزع نفسه من تأمل هذه اللوحة التي تزخر بالصحة الروحية البهيجة. ونحن نشعر بنفس الشعور بالرضا أمام الأولاد الذين رسمهم موريو. إننا نشاهد أنهم لا يهتمهم شيء ولا يشغلهم شيء، وليس هذا ناتجاً من بِلادة في الذهن، وإنما لأنهم راضون قانعون سعداء مثل آلهة الأولمپ، إنهم لا يعملون شيئاً ولا يقولون شيئاً، بل هم ناس من نفس الطراز، لا يعرفون السخط ولا عدم الحرية في ذاتها، وهذا يجعلهم بالإمكان العام - مستعدين لكل شيء. حتى إننا نشعر بأن هؤلاء الأولاد يمكن أن يكون لهم مستقبل لا ندرى ماذا سيكون. وتلك تصورات فنية تختلف كل الاختلاف عن تلك التصورات التي تفضي إلى تصور امرأة سليطة اللسان مشاكسة، أو فلاح يعقد سوطه، أو سائق نائم على القش.

لكن هذه اللوحات التي من هذا النوع يجب أن تكون صغيرة الحجم وأن تبدو - في كل مظهرها الخارجي - كشيء تافه، بحيث تمكنا من أن نهيمن على الموضوع الخارجي ومضمون اللوحة معاً. وليس من المقبول أن تمثل هذه الموضوعات في حجمها الطبيعي، وأن يدعي إظهارها لنا في شمولها، بدعوى من الواقعية.

وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم إمكان دخول الطبيعة المبتذلة في مجال الفن. لكن يوجد للفن موضوعات أكثر مثالية وسمواً من أجل تمثيل هذا الابتهاج بالحياة وتلك الأمانة البورجوازية. ذلك لأن للإنسان مصالح وأهدافاً أسمى تنشأ عن تفتح الروح وتعمقها وهي تسعى إلى تحقيقها في انسجام مع نفسها. إن الفن الكبير هو ذلك الذي يتخذ مهمة له تصوير هذا المضمون الأسمى.

وهنا ينبثق السؤال: أين ينبغي أن توجد الأشكال المناسبة لنواتج الروح هذه؟ البعض يزعم أنه ما دام الفنان يحمل في باطنه هذه الأفكار العالية التي هو مُبدعها، فإن من الواجب أن يجد هو نفسه في داخل نفسه، بواسطة

صور الأشخاص الذين رسمهم فان ديك^(١) Van Dyck، وفي مناظر الفرسان التي رسمها فاوفرمان Wouwerman، بل نجدها أيضاً في الاحتفالات الصاخبة الفاجرة، والأفراح وألوان المزاح التي يقدمها الفلاحون. وفي معرض اللوحات في هذه السنة - هكذا يقول هيجل - يوجد لوحات جيدة من هذا النوع، لكن فنها بعيد عن أن يساوي فن اللوحات الهولندية، وحتى من حيث مضمونها لا يوجد فيها نفس السرور ولا نفس الحرية. فنحن نشاهد - مثلاً - امرأة تذهب إلى الحانة من أجل أن تتشاجر مع زوجها. وينتج عن هذا منظر فيه الأشخاص مملوءون بالحق والغضب الشديد. أما عند الهولنديين فإن الأمر بالعكس: في حاناتهم وأعراسهم ورقصاتهم ومآدبهم ومشاربهم قد توجد أحياناً مشاجرات ولكمات، لكن الأمور في مجموعها تحدث في مرح وسرور، والنساء والفتيات موجودات هناك أيضاً، وعاطفة الحرية التي تذهب إلى حد الفوضى العارمة تسري في الجميع. إن هذا الابتهاج الروحي يولد لذة شريفة، ويستولي حتى على الحيوانات، ويهب الأشخاص تعبيراً عن الرضا والاستمتاع. وهذه الحرية الروحية النضرة وهذه الحياة الفياضة هما اللتان تسيطران على التصميم والتنفيذ اللذين يكونان روح هذه اللوحات، تلك الروح السامية القيمة.

ولهذه الأسباب نفسها يمكن أن نصف بالبراعة الفائقة لوحة «الشحاذين الصغار» التي رسمها موريو^(٢) Murillo (وتوجد في المتحف المركزي في ميونخ). إن موضوعها، لو نظر إليه من الخارج، فإنه يكون جزءاً من الطبيعة المبتذلة: فالألم تقلّي ولدها الصغير بينما هو يعض قطعة من الخبز في هدوء؛ وشخصان آخران عليهما أسمال بالية ممزقة ويأكلان شماماً وعنباً. لكن من خلال هذا الفقر وشبه العُزّي يشف، باطناً وخارجياً، عدم اهتمام كامل. كامل كمال عدم اهتمام الدرويش، ويصحب عدم الاهتمام هذا شعور عميق بالصحة

(١) أنطوان فان ديك: مصور ورسام وحفّار فلامنكي (ولد في أنقرس ١٥٩٩ - توفي في لندن سنة ١٦٤١) ومن أشهر لوحاته: «الإنزال من الصليب»؛ «الغذاء والطفل»؛ «فينوس وقولكان».

(٢) بروتولوميه استبان موريو: مصور إسباني (أشبيلية ١٦١٨ - أشبيلية ١٦٨٢). من أشهر لوحاته لوحة بعنوان: «الولد الشحاذ»، وتوجد في متحف اللوفر بباريس.

ورأي هيجل في هذه المسألة، مسألة التعارض بين المثل الأعلى في الفن وبين الطبيعة، يتلخص فيما يلي:

إن المثل الأعلى في الفن يعبر عن الروح، بينما الطبيعة خالية من الروح ولهذا فإن المضمون الباطن للروح يجب - في الفن في درجاته العليا - أن يتلقى شكلاً خارجياً. وهذا المضمون موجود في الروح الإنسانية الواقعية، ويملك - شأنه شأن كل ما هو باطن في الإنسان - شكلاً خارجياً بواسطته يقوم بالتعبير. فإذا ما تقرر هذا، فلنسأل: هل توجد في الطبيعة أشكال وملامح هي من الجمال والتعبير بحيث يمكن الفن أن يستعين بها في تمثيل جوبيتر Jupiter في جلاله ووقاره وقوته، أو جونون، أو فينوس، أو القديس بطرس، أو المسيح، أو السيدة مريم العذراء - بحيث يمكن تصويرهم وفقاً لنماذج موجودة في الواقع الطبيعي؟ والجواب في نظر هيجل أن من العسير الإجابة عن هذا السؤال بطريقة حاسمة. فمن الناس من يزعم أنه شاهد في الواقع جمالاً كاملاً، بينما يقول آخرون إنه لم يشاهد في الواقع أي جمال كامل. وفضلاً عن ذلك فإن جمال الشكل لا يكون بعد ما نسميه المثل الأعلى في الجمال. والوجه الجميل ذو الشكل المنتظم، مثلاً، يمكن أن يكون بارداً وبدون تعبير. ثم إنه يدخل في تقدير الجمال، إلى جانب الشكل، الوضع، والسمة، والحركة في ملامح الوجه، وشكل الأعضاء، الخ. والتماثيل المنسوبة إلى فدياس Phidias إنما تجتذبتنا بما يسري فيها من حيوية.

ثم إنه لا يكفي الفنان أن يلتقط من هاهنا وهاهنا في الطبيعة ملامح وأشكالاً، أو أن يبحث في مجموعات الحفر على الخشب أو النحاس عن ملامح ووصفات، ابتغاء العثور على الأشكال الأكثر تناسباً مع المضمون الذي يريد التعبير عنه. لأن الجمع والبحث والاختيار لا يكفي: بل يجب على الفنان أن يكون خلاقاً مبدعاً؛ ويجب عليه أن يكون على علم بالأشكال الملائمة. وأن يلجأ إلى حساسيته من أجل أن يشكل في خياله عملاً فنياً ذا وحدة.

مراجع عن فلسفة الجمال عند هيجل

- Alfred Baeumler: Hegels Aesthetik, unter einheit zwischen Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbind. Texte versehen.

فعل إبداع آخر، الأشكال الملائمة لهذه الأفكار، مثل أشكال الآلهة اليونانيين، وأشكال السيد المسيح والحواريين والقديسين، الخ. لكن يعترض على وجهة النظر هذه خصوصاً فون رومور Von Rumhor الذي يزعم أن الفنانين قد ضلوا السبيل حين اخترعوا هم أنفسهم أشكالهم، مبتعدين هكذا عن الطبيعة، ويشيد - في مقابل ذلك - بروائع الفنانين الإيطاليين والهولنديين. إنه يأخذ على علم الجمال الذي ظهر في الستين سنة الأخيرة أنه سعى إلى إثبات «أن الهدف، بل الهدف الرئيسي للفن هو تحسين وتصحيح الإبداع في مختلف تجلياته، وانتاج أشكال إرادية يقصد منها تجميل المخلوقات وتعويض الجنس الإنساني الفاني عما لم يستطع هو نفسه أن يعطيه لطبيعة الأشكال الأكثر جمالاً» (أبحاث إيطالية)، ١٠٥ ص. ولهذا فإنه ينصح الفنان أن «يتخلى عن النية الشيطانية لإضفاء النبل ولتحويل - أو أيا كانت الكلمة التي يمكن أن ندل بها على هذا الإدعاء الذي تدعيه الروح الإنسانية في ميدان الفن - الأشكال الطبيعية» (ص ٦٤ من كتاب فون رومور المذكور). وهو مقتنع بأنه حتى أسمى الموضوعات الروحية يمكن أن نجد لها في الواقع المعطي أشكالاً خارجية مرضية، وتبعاً لهذا فإن التمثيل الفني، وإن تعلق بموضوعات هي في قمة الروحانية يجب ألا يكون الأساس فيه هو العلامات المختارة بكل حرية، بل يجب أن يكون أساسه هو الأشكال العضوية المحددة معناها بواسطة الطبيعة. وهو حين يقول ذلك إنما يفكر في الأشكال المثالية في العصر القديم (اليوناني والروماني)، التي وصفها فنكلمن الذي لا ينسى فضله في هذا الميدان، على الرغم من الأخطاء التي ربما وقع فيها. بحسب رأي رومور، فيما يتصل بتفسير بعض الخصائص أو العلامات الجزئية؛ ومثال تلك الأخطاء ما ظنه فنكلمن من أن تطويل البطن، والجسم هو من مميزات الأشكال المثالية عند القدماء، بينما هو في رأي رومور خاصية في التماثيل الرومانية وحدها. وهو يطالب بأن ينصرف الفنان إلى دراسة الأشكال الطبيعية لأن رومور يرى أنها تجليات الجمال الحقيقي. وأن الجمال الأهم - هكذا يقول - يقوم على أساس رموز الأشكال التي لها جذور في الطبيعة، لا في إرادة الإنسان.

B. Croce: Nuovi saggi di estetica, 1920.

B. Croce: Problemi di estetica, 1910.

B. Croce: Breviario di estetica, 1920.

- Hegel: vorlesungen über aesthetick, hrg. von H. G. Hotho, 1829-1842. Verke, 10, 1835.

- Nicolai Hartmann: Aesthetik, 1953.

- J. S. Kedney: Hegel's aesthetics a critical exposition, 1885.

- G. Lukacs: Hegel's Aesthetik, 1951.

München, O. BecR, 1922, 249p.

- Helmut Kuhn: Die vollendung der Klassischen Aesthetik durch Hegel. Berlin, Junter, 1931, Vt-123p.

- V, Basch: «Origine et fondements de l'esthétique de Hegel», in Revue de Mét, et de Morale, 1931.

- H. Zander: Kunstphilosophie, 1970.

- Jack Kaminsky: Hegel on art, 1962.

- Pöggeler: Hegels Kritik der Romantik. Bonn, 1956.

- G. Vecchi: l'estetica di Hegel. Milano, 1956.

- Chr. Helferich: Kunst und subjectivitat in Hegels Aesthetik. Kronberg, 1976.

- D. Heinrich: «Die AKtualitat von Hegels Aesthetik», in: Hegelstudien, Beiheft, 1974.

- A, Stoihu: «Hegel et le destin de l'art», in: Hegel fahrbuch, 1971.

- P. Szandi: Poetik und Geschichtsphilosophie, I, Frank, furv, 1974.

- F.D. Wagner: Hegels Philosophie der Dichtung. Bonn, 1974.

- J. Kaminsky: Hegel on ars. Interpretation of Hegels Aesthetics. New York, 1962.

مراجع

- R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetick als Philosophische wissenschaft. wien, 1858.

- C. Levéque: Examen des princepaux systèmes d'esthétique, anciens et modernes, in: **la science du beau**. Paris, 1862.

- M. Schlaser: kritische Geschicchte der aesthetik Berlin, 1972.

- M. Menendez Pelayo: Historia de las ideas esteticas in Espana, 5 voll. Madrid, 1883-1891.

- R. Bayer: Histoire de l'esthétique. Paris, 1961.

- F. Miele: Teoria e storia dell, estética. Milano, 1964.

- A. Nivelle: les théories esthétiques en Allemaque de Baumgarten à Kant. Paris, 1955.

- B. Croce: Estetica, 1902.

الجميل

Beau (F.); beautiful (E.); das schöne (D.); Bello (I.); Kalos, to Kalos (Gr.); Pulchrum (L.)

الجميل هو موضوع علم من علوم الفلسفة سماه لأول مرة Baumgarten باسم Aesthetik. ومنذ عصر التنوير، أي منتصف القرن الثامن عشر، وهو يدرّس كعلم من علوم الفلسفة. لكن دراسة الجمال قديمة قدم الإنسان.

ويوصف بـ«الجمال» أمور مختلفة جداً: الإنسان، الحيوان، النبات، المنظر الطبيعي، الأثر الفني (رسم، تمثال، معمار، الخ). الفعل الإنساني، الآلة، الخ. وهو ميروس ينعت بصفة الجمال ليس فقط الجسم الإنساني وجسم الإله أو أجزاء الجسم الإنساني (الشعر، الوجه، العيون، الخدود، البشرة، الفخذ، مفصل القدم والصوت)، بل أيضاً الحيوان النافع للإنسان (الفرس، البقر، الشاة) والأشياء المفيدة في الاستعمال (الملبس، الأسلحة، العربات، السور، المنزل) وكذلك الأشياء الطبيعية النافعة أو السارة (الموقع، المرفأ، الشجر، الماء، الريح، النجم)، والأفعال الإنسانية السارة. لكن ليس من السهل أن نجد عنده - أو عند من أتوا بعده مباشرة - التمييز بين «الجميل» (بمعنى ما يثير الإعجاب الجسدي)، وبين «النافع» (أي ما يسد حاجة في الإنسان) وبين الخير (بالمعنى الأخلاقي).

والفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط اختلفوا في تحديد معايير الجمال. فقال السوفسطائيون إنه لا يوجد جميل بطبعه، بل يتوقف الأمر على الظروف، وعلى أهواء الناس، وعلى مستوى الثقافة والأخلاق.

وقال هرقليطس إن كل شيء في نظر الله جميل وخير وعدل، ولكن الناس هم الذين اختلفوا في التقدير: لكن سائر الفلاسفة السابقين على سقراط اتخذوا معايير محددة لوصف شيء ما، إنه جميل: فقال الفيثاغوريون إن الجمال يقوم على النظام، وعلى التماثل (السمترة) وعلى الانسجام. والنحات بولوكلايتوس (Polykleitos) اعتبر معيار الجمال هو التناسب بين أجزاء الجسم. وديمقريطس الذي من أديرا عذ الجمال هو المساوي، في مقابل: الإفراط والتفريط. وأخضع الجمال للأخلاق وأكد العناصر النفسية (اللذة، الحب، الاستعداد الطبيعي). وبحث في شروط الجمال في الشعر والخطابة.

وكان سقراط أول فيلسوف يوناني بحث في مختلف أوجه الجمال بطريقة منظمة. لكنه رأى ربط الجمال بالخير ربطاً تاماً، وكذلك بالنافع أو المفيد، لأنه عارض النسبية في التقدير بحسب الأفراد، التي أبرزها السوفسطائيون، وتلمس معياراً عاماً بين الناس هو الخير والنافع. لكن المؤسس الحقيقي لعلم الجمال هو أفلاطون. فقد تناوله خصوصاً في ثلاث محاورات، هي: «هيباس الأكبر»، و«فدرس»، و«المأدبة».

فهو في «هيباس الأكبر» يثير عدة مسائل تتعلق بطبيعة الجمال (أو الجميل)، والمواقف المختلفة فيها. وفي هذه المحاورات يؤكد سقراط الموقف العقلي والمطلق من ماهية الجمال، بينما هيباس يتخذ موقفاً تجريبياً ونسبياً.

ما هو الجمال؟ يجيب هيباس بذكر ما يراه من أشياء متصفاً بالجمال: مثلاً: الجميل هو الفتاة الحسناء. فيرد عليه سقراط قائلاً إن ثم أشياء أخرى جميلة، مثلاً الفرس. كذلك توجد حقائق غير حسية يمكن وصفها بالجمال. مثل: القوانين، الأفعال، النفوس. لكن حتى لا نغرق فيما لا نهاية من الأمثلة على الجمال، ينبغي تحديد ما هي الأشياء الجميلة جمالاً تاماً، والإشارة إليها في كل تحليل بطبيعة الجمال: لكن سرعان ما يتبين أن الأجوبة ناقصة وغير وافية لتحديد ماهية الجمال. فهيباس يسوق التعريفات التالية لما هو جميل: الجميل هو الذهب؛ الجميل هو الملاثم؛ الجميل هو ما يبدو جميلاً؛ الجميل هو النافع؛ الجميل هو الصالح؛ الجميل

هو عرفان الجميل. لكن سقراط (= أفلاطون) لا يقنع بأي تعريف من هذه التعريفات. فيقول مثلاً: إن ما يبدو جميلاً لا يدل على أنه هو بالفعل جميل، لأنه إذا كان من الممكن قبول هذا التعريف فيما يتعلق بالمحسوسات، فإنه لا يمكن قبوله فيما يتعلق بالأمور غير المحسوسة. وينتهي أفلاطون إلى القول بأن الجميل مستقل عن مبدأ الشيء الذي يظهر (أو: يبدو) أنه جميل. إن الجميل صورة عقلية، مثل صورة الموجود، أو الحق، أو الخير. إن الجميل ليس هو البارع، ولا النافع، ولا علة الخير، ولا اللذة التي تصل إلينا عن طريق السمع أو البصر؛ وفي محاورات «المأدبة» يقرر أفلاطون - على لسان ديوتيميا في خطبتها: أن جمال الأشياء الجميلة لا يمكن أن يدرك مستقلاً عن «الصورة العقلية» للجميل. والطريق من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل يتصاعد من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل (صورة الجمال) مروراً أولاً بالشهوة الذاتية، ومن ثم بالأجسام الجميلة المفردة، ثم بالجسم الجميل بوجه عام، ثم بالنفوس الجميلة، ثم بالأفعال الجميلة، ثم بالقوانين الجميلة، ثم بالمعارف الجميلة حتى نصل إلى الجمال المطلق، الجمال في ذاته ولذاته، بينما سائر الأشياء الجميلة تُشارك فيه (محاورات «المأدبة» ٢١١ - ٢١٢). ثم يربط أفلاطون هذا الجميل المطلق بالفضيلة («المأدبة» ٢١٢). وفي محاورات أخرى يربط ربطاً محكماً بين صورة الجمال وصورة الخير (راجع «قراطيلوس» ٤٣٩ ح - ٤٤٠ ح، «يوتيديموس» ٣٠٠ هـ - ٣٠١ أ؛ «فيدون» ١٠٠ ب - هـ؛ «جورجياس» ٤٧٤ د - ٤٧٧ أ؛ «فدرس» ٢٤٩ ب - ٢٥٢ ب؛ «السياسة» م^٥ - ٤٧ ب؛ د؛ ٤٧٩ أ؛ ٤٥٠ أ؛ م^٦ ٥٠٧ ب، ٥٠٨ هـ - ٥٠٩ أ؛ م^٧ ٥١٧ ب - ح؛ «السوفسطائي» ٢٧٥ د - هـ؛ «فيلابوس» ٥١ ح، ٥١ د - ٦٥ أ).

أما أرسطو فقد أثر الفصل بين الجميل والخير، وقصر الجميل على الجميل الحسي. وبهذا وضع الجميل مضاداً للنافع، وأدرج البحث عن الجميل في ميدان البحث في الفنون والآداب، بمعزل عن الأخلاق. ومن هنا بحث في الجميل على أساس المعايير التي رأيناها من قبل عند الفيثاغوريين وديمقريطس فجعل معيار الجمال في النظام والانسجام والسمترة؛ وخصوصاً في انتظام

العصر الوسيط عن طريق كتاب «سلوى الفلسفة» لبونتيوس. ففي المناجاة الشهيرة، التي تقول: «O qui perpetua، وفيها تلخيص لمحاورة «طيماسوس»، يوصف الله بأنه «أجمل موجود»، وأنه «يحمل في الروح العالم الجميل، وقد شكله على صورته». وجمال العالم يقوم على نظام رياضي. ويخاطب الله قائلاً: «أنت تربط العناصر بواسطة أعداد» (بونتيوس: «سلوى الفلسفة» ٣: ٩). وفي مقدمة كتابه في «الارتماتيقي» (الحساب) يقول بونتيوس إن علم الحساب كان هو النموذج الذي اتخذه الله وهو يخلق العالم، وإن كل الأشياء قد حصلت على الانسجام بواسطة الأعداد.

والإتجاه الثاني الذي حدد تصور الجميل في العصور الوسطى، يعود إلى ديونيسيرس الأريوفاغي. ويتميز هذا الإتجاه بأنه ليس فقط الانسجام، بل وأيضاً الوضوح claritas هو الأمر الجوهري في الجميل، وأن الجميل هو أيضاً خير.

وفي إثر ديونيسيوس الأريوفاغي المزعوم قال هوجو دي سانت فكتور إن الجمال المرتب هو صورة للجمال المستور. ويحلل عناصر الجمال في العالم. ويقرر أن الجمال في المخلوقات يتألف من: الموقع situs، والحركة motus، والصورة species، والكيف. والمقصود بالموقع: نظام الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض، وبالحركة: أسمى المظاهر الأربعة، لأن الحركة تشمل فعل الحواس والعقل. أما الصورة فهي الشكل الذي نراه بعيوننا ونميزه، مثل الألوان وأشكال الأجسام. أما الكيف فهو الخصائص التي ندركها بحواس أخرى مثل رنين نغمة، والروائح، والذوق. (Didasc ٨: ١).

والقديس بونا فكتور رأى أن جوهر الجمال يقوم في: الوحدة في المختلفات. وقد قال إن الجمال «هو توافق المختلف».

أما القديس توما الأكويني فيعرف الجميل بأنه «ما يَسُرُّ حين يُرى» quae viso placet («الخلاصة اللاهوتية» I, 5, 4, al I). فالجميل - عند توما - يتحدد من حيث تأثيره على النظر.

ومن العصور الوسطى ننتقل مباشرة إلى القرن السابع عشر حيث نجد بيير شارون P. Charron يميز

الأجزاء وظيفياً تحت الكل («السياسة» م ٣ - ١٣ ص ١٢٨٤ ب ٨ - ١٣).

أما أبيقور فقد قصر الجميل على ما يتعلق بالشهوة: ولم يهتم بالجميل من حيث هو موضوع علم الجمال.

وعلى العكس من ذلك أكد الرواقيون الجانب العقلي في الجميل. وبفكرة السيمترية ربطوا بين الجانب الأخلاقي والجانب الجمالي في الجميل، وذلك بأن أكدوا أن الجميل هو «الخير الكامل أو السيمترية التامة» (خروفسوس: «شذرات أخلاقية»، رقم ٨٣ من «شذرات الرواقيين القدماء» ٣: ٣٠).

ثم عاد البحث في الجميل يحتل مكان الصدارة في الأفلاطونية المحدثة خصوصاً عند مؤسساها أفلوطين، فقد جعل هذا الموضوع في مركز تأملاته الفلسفية (راجع: «التساعات» التساع الأول، فصل ٦؛ والتساع الخامس فصل ٨) رأى أفلوطين أن السيمترية لا تكفي لتحديد الجمال، والدليل على ذلك هو أن أجمل الأشياء لا تفترض وجود موضوعات مركبة بعضها مع بعض، وهذه الأشياء هي: النجم، اللون، وخصوصاً اللون، والأفعال، والآراء، والمعارف («التساعات» التساع الأول ف٦؛ السادس ف٧). بل ينبغي أن نؤسس السيمترية على «الصورة» Idee التي تسيطر على المادة، وتكون من الكثرة وحدة («التساع» الأول ف٦؛ الخامس ف٨، ٩؛ السادس فصل ٦، ٧). والجميل يجذب الإنسان الحيوي إلى الواحد في صورته. وكما قال أفلاطون، كذلك قال أفلوطين إن الحب هو الدافع في هذه العملية. ويؤكد أفلوطين التأثير المقلق العنيف، بل المذلة، للجميل. وإلى جانب الجميل الطبيعي، يؤكد دور الجميل الفني.

وفي العصور الوسطى الأوروبية ساد اتجاهان: الأول يمثلته القديس أوغسطين ويستوحي مذهب أفلاطون، وكان يرى أن الجمال يقوم في الوحدة في المختلفات، والتناسب العددي، والانسجام بين الأشياء يقول أوغسطين: «الجميل هو ما هو ملائم لذاته، وفي انسجام مع الأشياء الأخرى». وكل جمال في الجسم يؤكد تناسق الأجزاء، مقروناً بلون مناسب (أوغسطين: «الاعتراقات»، الكتاب الرابع، بند ١٥، ٢٤؛ «في مدينة الله» الفصل ٢٢، بند ١٩). وهذه النظرة انتقلت إلى

أما بيرك فقد وضع السامي في مقابل الجميل (راجع مادة: السامي).

وبإومجارتن يبدأ علم الجمال بالمعنى المحدود، إذ يصبح الجمال موضوعاً لنظرة في المعرفة الحسية هي علم الجمال Aesthetik، وموضوعه هو كمال المعرفة الحسية. (راجع كتاب Aesthetica، سنة ١٧٥٠، بند ١٤). «والكمال، من حيث هو ظهور هو الجمال» («الميتافيزيقا» بند ٦٦٢). وهو يسمى علم الجمال باسم «ميتافيزيقا الجمال».

ومنذ فُتكلمن انصبَّ تأمل الجميل على الآثار الفنية، وصار الجمال يدرس في أعمال الفن. ومن هنا صار الجمال يُدرس تاريخياً.

ثم جاء إمانويل كنت. فكتب أولاً في سنة ١٧٦٤ بحثاً صغيراً بعنوان: «ملاحظات على الشعور بالجميل والسامي»؛ وميَّز بين كلا النوعين من الشعور بعبارة صارت مشهورة، يقول فيها: «السامي يُقلق، والجميل يُسحر» (كنت، مجموع مؤلفاته، نشرة الأكاديمية، ص ٢٠٩). وعلى هذا فالجميل جدير بالحب وساز، بينما السامي يثير الوجدان الأسيان. ثم جاء بعد ذلك في كتابه «نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) فتساءل في المقام الأول عن شروط وأحوال إمكان إصدار أحكام تتعلق به. وانتهى إلى القول بأن الحكم الذي يقول: «هذا جميل» ينتسب إلى ميدان تقويم خاص به، وهو منطق الذوق الجمالي. وبهذا دعا إلى تأسيس علم جمال قائم على الاستقلال الذاتي لعلم الجمال، على النحو الذي طوره موريتس K. Ph. Moritz، وفريدش شلر، وجيته، ثم بلغ أوجه عند شلنجر وهيلدرن وهيجل. لقد أخرج كنت مناقشة الجمال خارج نطاق الميتافيزيقا، وجعل علم الجمال مستقلاً عنها.

وفي القسم الأول من الكتاب الأول: نقد ملكة الحكم الجمالي نجد فصلاً بعنوان: «تحليلات الجميل»، ويتبعه فصل بعنوان: «تحليلات السامي» وفيه يولج كنت أفكاراً تتعلق بعلم الخطابة الكلاسيكية. ويعرّف كنت الجميل وفقاً لأربع لحظات (= عناصر) للحكم الذوقي:

الأولى: من حيث الكيف: بوصفه موضوعاً للاستمتاع دون أية منفعة.

بين نوعين من الجمال: «أحدهما يظل ساكن ولا يتحرك بوجه عام: وهو يعود إلى التناسب بين الأعضاء وإلى اللون... والثاني متحرك، ويسمى الرشاقة grâce، ويقوم على حركة الأعضاء وخصوصاً على حركة العيون. الأول شبه ميت، أما الثاني فحيّ ويُحدث تأثيراً كبيراً... والجمال يبرز خصوصاً في الوجه. فلا شيء أجمل من الوجه، إنه روح مختصرة amé raccourcie. إن الوجه صورة الروح». (شارون «في الحكمة» سنة ١٦٢٥، ١: ٦).

ويحدد ليبنيس Leibniz الجمال بأنه «مبدأ أجمل الترابط» الذي وفقاً له خلق الله الأشياء (ليبنس: «شذرات تتعلق بالعلم»، نشرة جرهرت، ٧٦). والجمال يدرك على أنه أثر وحدة للمتعهد منظمة تنظيمياً محكماً. يقول: «إن الوحدة في الكثرة ليست شيئاً آخر غير التوافق، ولأن أحدها أقرب توافقاً من الآخر، فإنه يفيض منه النظام الذي يستمد منه كل جمال» (الكتاب نفسه، ٩٧). وما يملك المقياس، والقاعدة والنظام، وتبعاً لذلك: الكمال، فإنه يملك الجمال، ويتلقى بسرور، ويستقبل منا بالتعاطف. والجمال يوقظ الحب، لأن الموضوع الحقيقي للحب هو الكمال.

أما شيفتسبري A. C. Shaftesbury فيعرّف الجمال بأنه ما يثير الإعجاب بعدم محدوديته، وبقوّته، وعظمته، وما هو جدير بالحب بسبب حيويته وانسجامه (شيفتسبري: «الأخلاقيون»، سنة ١٧٠٩ وجمال الله وكماله هما ينبوع كل جمال. والجمال يتضمن: الاستواء، والوحدة، والانسجام، وما فيها من قوة مصوّرة Forming power. والجمال والخير شيء واحد أحد ويعترف الإنسان من ينبوع الجمال بغاية الجمال معايشة عقلية طاهرة صافية. والجمال لا يدرك بالحواس، ذلك أن صورة Jdee الجمال فطرية غريزية.

أما هتشستون Hutcheson فيرى أن الجمال يدرك في الموضوعات التي تتصف بصفات معينة مثل: الانتظام في الشكل، والانسجام، والنظام، فتحدث أثراً ساراً. ويُزجّع الإدراك الحسيّ وما يترتب عليه من إمتاع إلى «إحساس بالجمال» طبيعي. وهذا الإحساس مرتبط بالجمال المعنوي moral beauty. وهذا الجمال المعنوي - أو الأخلاقي - مرتبط بسلوك اجتماعي معين.

«الفن الجميل هو فن العبقري» (حـ، ص ٣٠٧).

وتحت تأثير كتاب «نقد ملكة الحكم» راح فريدرش شلر يكتب «سلسلة من الرسائل في التربية الجمالية للإنسان» (سنة ١٧٩٥). فقال - مثلما قال كنت - إن الجمال ضمان للتواصل بين الطبيعة والحرية، وانتقال من الاستناد إلى الحسي إلى الحرية الأخلاقية» (الرسالة رقم ٢٥)، في «مجموع مؤلفاته نشرت فريكه حـ ص ٦٥٤). لكنه اختلف مع كنت فرأى أن الجمال في جوهره أمر محسوس. قال شلر: «إن جمالاً نسوياً حياً يسرنا أكثر مما يسرنا جمال مرسوم فقط، ولكنه لا يسرنا فقط كظاهر ومظهر، بل ينبغي أن يسرنا كفكرة Idee» بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ الأخير. ويقول أيضاً إن الجمال هو وحده الذي يستطيع أن يزود الإنسان بطابع اجتماعي». «إننا نستمتع بالجمال كأفراد وكأنواع على حد سواء، أعني كممثلين للنوع» (الكتاب المذكور حـ ص ٦٠٦٨ وما يتلوها). والجمال عند شلر هو الوجه الحسي للحقيقة؛ وهو الذي يمهّد لمعرفة الحقيقة. يقول في قصيدة: «من خلال بوابة الجمال وحدها نستطيع الدخول في أرض المعرفة.. وما نشعر به أنه جمال هائنا، سنلقاه يوماً كحقيقة» (قصيدة: الفنانون).

وفيما يتصل بنظرية هيجل في الجميل نجتزئـه بالإحالة إلى كتابنا: «فلسفة الجمال والفن عند هيجل».

كما نجتزئـه من بين الفلاسفة المعاصرين على نقولاي هرتمن الذي رأى أن الجمال قيمة ويملك كل خصائص القيم، ويزيد عنها بالخصوصيات التالية:

١ - الجمال مستقل عن الخير وعن الحقيقة، بحيث أنه يمكن موجوداً أن يكون جميلاً ولكنه شرير أو كذاب.

٢ - الجمال ليس فعلاً، وإن كنا نستطيع - على سبيل المجاز - أن نقول عن فعل إنه جميل.

٣ - الجمال شيء ظاهر، ولا يمكن أن يكون خفياً أو مستوراً.

٤ - طرق التعبير عن الجمال أكثر تعدداً وتنوعاً من طريق التعبير عنه سائر القيم.

مراجع

الثانية: من حيث الكم: بوصفه موضوعاً لاستمتاع عام بدون تصور محدد.

وفي هذه الحالة يكون: القول: «هذا جميل» قولاً صائباً عند كل إنسان، أي أنه مرتبط بدعوى العموم الذاتي. ويصوغ كنت هذا القول في العبارة: «جميل ما يسر الجميع دون تصوّر عقلي». ووفقاً لهذا فإن «الجميل» مقولة ذاتية - موضوعية. ومعنى هذا أنه في الحكم على الذوق لا يوجد أي موضوعية بالمعنى الدقيق، لأن أساس الذوق ذاتي دائماً.

الثالثة: من حيث «الإضافة بين الأغراض التي تؤخذ في الاعتبار». وفي هذه الحالة الجمال «هو شكل غرضية الموضوع، من حيث هي بدون امتثال لغرض معين». إن الجمال «غرضية بدون غرض». وقد أثار رأي كنت هذا الكثير من الجدل ابتداء من الشاعر شلر حتى أدورنو Adorno في العصر الحاضر.

الرابعة: واللحظة الرابعة للحكم الذوقي تتعلق بـ «نوعية Modalität الاستمتاع بالموضوع، وتقول: «جميل هو ما هو - بدون تصوّر عقلي - موضوع لاستمتاع ضروري».

ويمكن تلخيص هذه اللحظات الأربع كما يلي: الجميل يتحدد بـ:

١ - الخلو من المنفعة.

٢ - العموم في الإدراك؛

٣ - الغرضية دون تصوّر غرض محدد؛

٤ - الاستمتاع الضروري.

إذن الجميل يتمتع تلقائياً، وبوجه عام، ومن تلقاء ذاته، وبالضرورة. ويرى كنت أن الاستمتاع بجمال الطبيعة هو دائماً علامة على «نفس طيبة»، ويدله على شعور أخلاقي. ويفضل كنت جمال الطبيعة على جمال الأعمال الإنسانية الفنية. ثم يجمع بينهما فيقول: «الطبيعة كانت جميلة، حينما تجلت في الوقت نفسه أنها فن، والفن لا يمكن أن يسمى جميلاً إلا حين نكون واعين بأنه فن، ولكنه مع ذلك يتجلى لنا إنه طبيعة» (كنت: «نقد ملكة الحكم»، نشره الأكاديمية، حـ ص ٣٠٦. وهذا أمر لا يستطيع أن يحققه إلا العبقري. يقول كنت

الأخير في اللغات الأوروبية - يدل من حيث الاشتقاق على: «ما يبقى أو يقوم تحت» أي الأساس في الموجود. ولما ترجم كتاب «المقولات» إلى العربية ترجمه محمد بن عبد الله بن المقفع باللفظ: «عين» لكن نظراً إلى ما لهذا اللفظ من معانٍ مشتركة عديدة، فقد طرح المترجمون التالون له، في القرن الثالث الهجري. هذه الترجمة واستبدلوا بها كلمة: «جوهر»، وهي كلمة فارسية معربة: جوهر. ومعناها بالفارسية: حجر كريم. وبهذا المعنى انتقلت إلى العربية. وفي لسان العرب: «الجوهر كل حَجَر يستخرج منه شيء ينتفع به. وجوهر كل شيء ما خُلِقَتْ عليه جبلته».

والمعنى عند أرسطو مرتبط بمذهبه في التغير: فالجوهر «هو ما يبقى» رغم كل ما يطرأ على الشيء من تغيرات، وهو معنى غير ملحوظ في الترجمة العربية والفارسية للفظ اليوناني، وإنما الملحوظ فيها أنه «الأصل» والشيء «الأساسي».

ومع ذلك فإن هذا اللفظ عند أرسطو نفسه غامض مشترك. وهذا يتبين أولاً من قول أرسطو أن ousia (= الجوهر) هو الهولي، والصورة والمركب من الاثنين أو الفرد (راجع بونتس: «معجم أرسطو» ١٦٤٥ أ ٢١ - ٢٦). ولكنه من ناحية أخرى يقول مراراً إن الصورة idee والماهية ousia مرادفات لكلمة (راجع «المتافيزيقا» مقالة الزيتا ف ٦ ص ١٠٣١ ب ٣١ وما يليه، م ١١ ص ١٠٣٧ ب ٣ وما يليه).

وقسم أرسطو الجوهر إلى نوعين: جوهر بالقصد الأول، وجوهر بالقصد الثاني. فالجوهر، بالقصد الأول (أو: الجوهر الأول) هو الفردي من حيث أنه موضوع مباشرة وفي المرتبة الأولى، وهو الشيء الذي نحمل عليه محمولاً بالإيجاب أو بالسلب، وليس هو محمولاً على شيء. أما الجوهر بالقصد الثاني فهو ما يمكن أن يكون - في المرتبة الثانية - موضوعاً لقضية، مثل الحدود العامة: الجنس، أو النوع: إنسان، فرس. لكنه لا يمكن أن يسمى جوهرًا إلا بالتمثيل أو قياس النظير، لأن الحد العام (النوع، الجنس) ليس جوهرًا بالمعنى الحقيقي. وإنما هو يستمد هذا الدور من الجوهر الأول أو بالقصد الأول، أي من الفردي؛ ولهذا فإنه من بين الجواهر الثانية (أو: بالقصد الثاني) النوع أكثر

- Ph. G. Gauckler: Le Beau et son histoire 1893.
- M. Griveau: les éléments du beau, 1892; la sphère de beauté, 1901.
- G. Santayana: The sense of Beauty, benign the Outlines of Aesthetic Theory, 1896.
- Lucien Bray: Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique, 1901.
- F. Clay: The origin of the sense of Beauty: some suggestions upon the sources and Development of the Aesthetic feelings, 1908.
- F. Cerrito: Theory of Beauty, 1918.
- W. Schulze-Soelde: Das Gesetz der Schönheit, 1925.
- W. T. Stace: The Meaning of Beauty, 1929.
- S. Alexander: Beauty and other forms of Value 1933.
- Theodor Hackner: Schönheit. Ein Versuch, 1936.
- F. Medicus: Von wahren, Guten und schönem, 1949.
- H. Ellsworth Cory: The significance of Beauty in Nature and art, 1947.
- H. Osborne: Theory of Beauty, 1952.
- E. Landmann: Die Lehre von Schönheit, 1952.
- L. Quatrocchi: l'idea del Bello nel pensiero di Platone, 1953.
- G. Freudenberg: Die Rolle von Schönheit und Kunst in system der Transzendentalen Philosophie, 1960.
- J. Kuhlentkamp: Kants Logik des ästhetischen Urteils, 1970.
- D. Henrich: Der Begriff der Schönheit in schillers Aesthetik, Zeitsch. philosoph. Forsch., 11 (1957), S. 527-547.

الجوهر

Substance (F, E.); substanz (D.); sostanza (I); substantia (L.); ousia (G.)

المقابل اليوناني واللاتيني - وما أخذ عن هذا

الذي لا يليق به أن يكون في موضوع» («الخلاصة ضد الكفار» ١ : ٢٥). ويقول بوجود جوهر أول، وجوهر ثان («الخلاصة اللاهوتية» ٢ : ٢٩، ١ الاعتراض. والجوهر الأول هو الفرد. والإنسان يتكون من جوهر مادي وجوهر روحي. و«الجواهر المفارقة» هي ماهيات باقية («ضد الكفار» ٢ : ٩٣). والجوهر يعني أيضاً الماهية essentialia («الخلاصة اللاهوتية» ١ : ٢٩ : ٢) والوجود هو جوهرية («ضد الكفار» ٢ : ٢٩). والماهية الإلهية فوق جوهرية. supersubstantialis (de nom. 1,1).

أما وليم الأوكامي فيرى أن «الجواهر الثانية» (الأنواع) هي مجرد أسماء («المنطق» ١ : ٤٢).

وكمبانلاً يقول بثلاثة أنواع من الجواهر: فالجوهر الأول هو المكان، والثاني هو المادة الأولى الجسمانية، والثالث هو ما يبقى في أساس الموضوع مثل الحجر والنفس مرتبطة بالروح الجسمية.

وقال جور دانو برونو بوحدة جوهر العالم؛ وهذا الجوهر هو الأساس في الأنواع والأشكال المختلفة («في العلة» ٥).

أما ديكارت فيقول إن «الجوهر هو ما يوجد بحيث لا يحتاج إلى أي شيء آخر كيما يوجد» («مبادئ الفلسفة» ١ : ٥١. ولهذا فإن الله جوهر لأنه لا يحتاج إلى شيء آخر لكي يوجد، لأن ماهيته تتضمن وجوده. لكن توجد جواهر متناهية، هي الجوهر الممتد (المادة)، والجوهر المفكر (الروح، العقل)؛ وهما يتلقيان من الله العلة النهائية لوجودهما.

ويرى اسبينوزا أن «الجوهر هو ما هو في ذاته ويُذكر بذاته؛ أي ما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر» («الأخلاق» ١، التعريف رقم ٣). والجوهر بحسب هذا التعريف هو الله أو الطبيعة ويرفض ديكارت واسبينوزا أن يصف الفرد بأنه جوهر.

أما لينتس فيعرف الجوهر بأنه «الموجود المزود بالقدرة على الفعل». ويقول إن «الجوهر الفردي» تصور هو من الكمال بحيث أن كل محمولات الذات التي تنسب إليه يمكن أن تستنبط منه (مجموع مؤلفاته نشرة جرهدرت حذ ص ٤٢٧ وما يليها) ويوجد ما لا نهاية له

جوهريّة من الجنس، لأنه أقرب إلى الفردي والجوهر هو أول المقولات (راجع هذه المادة). ويندرج تحت معناه:

١ - ما هو بذاته، وما هو في ذاته، وما هو من أجل ذاته، في مقابل الأعراض، وهو حامل الوجود، وحامل الصفات؛

٢ - وهو الباقي، الثابت، في مقابل المتغير، والنسبي.

ومنذ فجر الفلسفة اليونانية والفلاسفة يبحثون في الجوهر. لكن الأيونيين خلطوا بين «الجوهر» وبين «مبدأ الأشياء». والأليون هم أول من بحثوا فعلاً في الجوهر، ووجوده في الوجود الواحد الأحد الثابت الذي لا يقبل أيّ تغيير. وأصحاب المذهب الذري قالوا إن الجوهر هو الذرة. ولهذا سُميت الذرة في الفلسفة العربية الإسلامية باسم: الجوهر الفرد. ورأى أفلاطون أن الجوهر هو «الصورة العقلية» Idee، لأنها لا تخضع للتغيير، بل هي ماهيات ثابتة قائمة بذاتها ولذاتها وفي ذاتها: وجعل أرسطو الجوهر أول المقولات، وقال إنه ما هو بذاته ولا يحمل على الأشياء بل الأشياء (= الصفات) تحمل عليه (راجع «الميتافيزيقا» م ٧ نسنا ص ١٠٢٩ أ ٨). وقال الروافيون إن الجوهر هو المادة الخالية من كل فتق. وقال أفلوطين إن الجوهر هو ما ليس في موضوع (التساع السادس ٣ : ٥)، وهو ما ينتسب إلى ذاته (التساع السادس ٣ : ٤). أما الموضوع الباقي في التغيرات الجسمانية فهو الهيولي (التساع الثاني ٤ : ٦). والنفس جوهر من حيث أنها «قوة التصورات» (التساع السادس ٢ : ٥).

وعزف ماركيانوس كابلاً Capella (ازدهر حوالي سنة ٤٣٠م) الجوهر مثل أرسطو، فقال: «الجوهر هو ما لا يحلّ في موضوع حلولاً لا انفصال له، وهو ما لا يحمل على موضوع» (راجع: «برانتل»: تاريخ المنطق في الغرب» ١ ص ٦٧٥).

ورأى جان أسكوت اريجين أن الجوهر يوجد كاملاً وغير متجزئ في الأنواع. والجوهر غير جسماني. «والجوهر المحض هو ما هو دائماً» («تقسيم الطبيعة» ١ : ٦٥).

ويعرف القديس توما الأكويني الجوهر بأنه «الشيء

عنه ويعامله على أنه امتثال (إدراك جسّي)، وما هو في الحقيقة إلّا ربط بين عدة امتثالات. ولما كان المرء لم يعرف كيف ارتبطت هذه الامتثالات، فإنه يتعود على افتراض أن تمت أساساً تحتها فيه يقوم وعنه ينتج. وهذا الأساس يسميه المرء لهذا السبب: substance (= ما هو تحت). (قسم ٢، ف٢٣، بند ١). ومن امتثالات أفعالنا العقلية يتكون تصور جوهر روحي (بند ١٥؛ وراجع ق٢، فصل ١٣، بند ١٧ وما يليه).

وفي مقابل ذلك قال باركلي إنه لا توجد إلّا جواهر روحية. ففي الروح فقط، لا في الأشياء غير المدركة يمكن أن توجد فكرة Idee (باركلي: «بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية» ٧). ولا يوجد جوهر ماديّ، ولا الإدراك الجسّي ولا الفكر قادر على أن يدلنا على وجوده (فصل ١٦ وما يليه، وفصل ١٨). صحيح أن مركبات امتثالاتنا الموضوعية لها علة، لكن هذه العلة لا بد أن تكون جوهرًا غير مادي، جوهرًا فعليًا، هو الله (فصل ٢٦). وتوجد «جواهر» نسبية، هي مركبات من صفات، لكن لا توجد «عوامل» لصفات مادية مجهولة.

ثم جاء هيوم ففضى على كلا النوعين من الجواهر: المادي، والروحي. فلا التجربة الخارجة ولا التجربة الباطنة قادرة على إدراك أيهما، وإنما يرجع الأمر في كليهما إلى الخيال وترابط الأفكار. فالجواهر هو مجرد مبدأ ذاتي نفساني محض «إن تصور جوهر ما هو إلّا تجميع أفكار بسيطة بواسطة الخيال وإطلاق اسم على هذا التجميع. وبالجمله فإن الجواهر هو وهم من اختراع المخيلة وترى فيه مبدأ للإتحاد أو التماسك (هيوم: «بحث في الفهم الإنساني» الخ، قسم ٣، ص ٢٩٠). والإدراكات الحسية لا تحتاج إلى جوهر وراءها، بل هي توجد لذاتها (قسم ٥ ص ٣٠٥) المادة والروح كلتاها مجهولة لنا («في خلود النفس» ص ١٥٧ وما يليها).

ثم جاء كُنت فقال إن الجواهر مقولة قبلية *a priori* من مقولات الفكر، أعني أنها ليست تجريبية، لكنها شرط للتجربة، وتنطبق فقط على مضمون التجربة؛ وقيمتها محايدة، وموضوعية، وهي في مقابل «الشيء في ذاته» الذي لا يمكن معرفته. ومهمة تصور الجواهر ترتيب مضمون التجربة. أن «الجواهر» هو الوسيلة التي بها يصنع الفكر وحده بين الامتثالات، فهو يقوم على وظيفة

من الجواهر البسيطة، هي المونادات (الأحادات)، وهي اشعاعات من الجواهر الإلهي فالجواهر نواتج لرؤية العالم الإلهية. والجواهر هو القانون الثابت لسلسلة من التغيرات. وماهية الجواهر هي القوة، ذلك أن الجواهر ماهية ذات قوة، «إنه موجود قادر على الفعل» être capable d'action (مجموع مؤلفاته، ج١ ص ٥٩٨). أما الأجسام فليست جواهر، وإنما هي مجموعات من الجواهر. والجواهر هي في ذاتها روحية ولا تقبل التجزئة، ومستقلة عن كل الأشياء المخلوقة. إنها حقائق لا تقبل الفناء، وتظل قائمة أبداً (ج١ ص ٥٧٩ وما بعدها). وللجواهر قوامها في ذاتها، لكنها لا يمكن أن تتصور بنفسها فقط، وإنما تتصور من حيث علاقاتها مع الكون. ويقول: «كل جوهر يعبر عن الكون كله بطريقته الخاصة ومن اعتبار معين» (ج٢ ص ٥٧). وكل جوهر هو «نتاج مستمر لموجود أعلى واحد»، وهو مرآة للكل. وكل جوهر هو نوع من «الأناء»، نوع روحي؛ و«الأناء» هو أيضاً ينبوع «تصور الجواهر». «وكما أنني أتصور أن الآخرين الحق في أن يقولوا: «أنا»، أو يمكن أن يتصورهم المرء هكذا، فإنني على هذا النحو أتصور: الجواهر» (ج٢ ص ٤٨٨؛ «مقالات جديدة» ٢، فصل ٢٣).

أما الفلاسفة الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد أنكروا حقيقة الجواهر. فقال هوبز إن فكرة idea الجوهر غير واقعية أو حقيقية، إنما هي فرض نفترضه كأساس لما يجري عليه التغيرات («اعتراضات على التأملات الديكارتية» ص ٨٧). وقال لوك إن الجواهر حامل الصفات، وهو مجهول لنا. «إن الأفكار المركبة التي تناظر الأسماء التي تطلقها على أنواع الجواهر إنما هي مجموعات من الصفات التي لاحظناها موجودة في موضوع مجهول، نحن نسميه: الجواهر» («بحث في الفهم الإنساني» قسم ٢٤ فصل ٦، بند ٧). وليس لدينا امتثال عن جواهر في ذاتها، حتى لو ثبت وجودها (قسم ٢، فصل ٢٣، بند ١٦ وما يليه، ٢٩). والجواهر هو مجرد مركب من صفات نفترضه، ولكننا لا نحققه في التجربة. إننا نلاحظ أن امتثالات تظهر مرتبطة بعضها ببعض، فنفترض أنها تنسب إلى شيء، ونطلق على هذا المركب اسماً. وبعد ذلك ودون أنتباه يتحدث الإنسان

المعرفة في توحيد المدركات. وتصور الجوهر يعني - من حيث المضمون - الموضوع الأخير للوجود، أعني ذلك الذي لا يعود مجرد محمول لوجود موضوع آخر. والجوهر في المكان هو المادية ولا (سكيم) الجوهر هو «استمرار الواقعي في الزمان» («نقد العقل المحض» ص ١٤٦ وما يليها). والمستمد هو أساس الامتثال التجريبي في الزمان نفسه (ص ١٧٦). وهذا الاستمرار هو الكيفية التي بها نتصور وجود الأشياء (في الظواهر) (ص ١٧٨). إنه الشرط الضروري الذي به يمكن تصور الأشياء أو الموضوعات في التجربة الممكنة (ص ١٨٠). والجوهر ليس هو «الشيء في ذاته»، بل هو طريقتنا في تصور الموضوعات. إنه ناتج عن «الشيء في ذاته». والجوهر في الظاهرة» ليس ذاتاً مطلقة بل هو الصورة المستمرة (الباقية) للحساسية، وليس إلا عياناً لا يوجد فيه أي شيء غير مشروط» (ص ٤٢٤).

أما فشته فيرى أن الجواهر الشبيهة هي مجرد مركبات من صفات، أما الجوهر الحقيقي فهو «الأنا». وعلينا أن نعرف الجوهر لا بأنه الشيء «الباقى»، بل بأنه الشيء «المحيط». (أما صفة «البقاء» فلا تنتسب إلى الجوهر إلا بمعنى فرعي مشتق فشته: «موجز مذهب العلم» ص ١٤٦). كذلك يصف شلنج الجوهر بأنه «الأنا» المطلق. ويقول إن الأنا، الباقي في التغير هو ينبوع تصور الجوهر (شلنج: «في الأنا» Von Ich ص ٧٨ وما يليها، ص ٨٢). ويعد الجوهر من بين مقولات الإضافة («مذهب المثالية المتعالية» ص ٣٠١ وما يليها). وفي مرحلة متأخرة من تطوره قال شلنج إن «المطلق» هو الجوهر (مجموع مؤلفاته ح ١ : ٤ : ٢٤٤ ؛ ١ : ٢ : ١٩٩ ؛ ١ : ٦ : ٢٥٤ وما يليها؛ ح ٢ : ٣ : ٢١٨).

ويرى هيجل أن الله هو «الجوهر المطلق» (مؤلفاته ح ١ ص ٥٠). ويقول إن «الجوهر هو المطلق، والواقعي الحقيقي في ذاته ولذاته» («المنطق» ق ٧٢ ص ٧). والجوهر هو الذات المطلقة للوجود، وهو «الصورة» Jdee (بالمعنى الهيجلي)، وهو العقل. ثم يقول في موضع آخر إن الجوهر هو «الوجود الذي هو في الحقيقة ذات subject، أعني ما هو موجود وجوداً حقيقياً»، «وهو سلب بسيط» («ظاهريات العقل» ص ١٥). والجوهر، من حيث هو مقولة «هو شمول الأعراض التي فيها يتجلى

أما نيتشه فيرى أن الاعتقاد في وجود الجواهر هو من نتاج الخيال. وأعضاؤنا ليست من اللطافة بحيث ندرك الحركة دائماً، وهي لهذا توهمنا بوجود شيء ثابت باق، بينما في الحقيقة لا يوجد شيء ثابت باق، بل تغير (صيرورة) فقط (راجع مجموع مؤلفاته ح ٣، أ، ص ٣٨ وما يتلوها، ح ١١، ص ٣١؛ وح ١٢، ١، ص ١٥، ولهذا دعا إلى استبعاد فكرة «الجوهر».

ورأى أفناريوس أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير «النقطة المثالية الساكنة سكناً مطلقاً، والتي تمرّ عليها التغيرات، والتي لا بد من اعتبارها كيما يكون من الممكن التفكير في التغيرات». إن وظيفتها هي المساعدة على التفكير («الفلسفة، التفكير في العالم» ص ٥٥، وما يليها).

ويرى أرنست ماخ أنه لا يوجد بقاء غير مشروط («تحليل الإدراكات الحسية» ص ٢١٢). والتصور الساذج للجوهر أمر غير كافٍ بالنسبة إلى العلم (محاضرات شعبية علمية» ص ٢٢٠).

ومتجرت E. Mac Taggart يقول: «أرى تعريف الجوهر بأنه ما له صفات وعلاقات، دون أن يكون هو نفسه صفة أو علاقة، أو له صفات أو علاقات بين أجزائه» («مثالية أنطولوجية» فصل في كتاب: «الفلسفة

جوهيه (هنري)

(Henri) Gouhier

مؤرخ فلسفة حديثة، فرنسي.

ولد في أوسير Auxerre في ٥ ديسمبر ١٨٩٨.
وتوفي في باريس في ٣١ مارس ١٩٩٤.

حصل على الأجرىجا سيون في الفلسفة في سنة ١٩٢١، وعين مدرّساً للفلسفة في ليسيه مدينة تروا Troyes (شرقي فرنسا). ثم حصل على الدكتوراة، وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة ليل Lille (شمالي فرنسا) في سنة ١٩٣٦، ثم أستاذاً في السوربون من سنة ١٩٤٨ حتى تقاعده في سنة ١٩٦٨. واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في سنة ١٩٦١، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٧٩ خلفاً لآتين جلسون.

انتاجه

انتاجه الرئيسي هو في تاريخ الفلسفة الفرنسية وحدها، وخصوصاً النزعة الكاثوليكية منها، لأنه كان متديناً، ذا اتجاه كاثوليكي عميق. ولهذا وضع الغالبية العظمى من انتاجه تحت عنوان: «التاريخ الفلسفي للعاطفة الدينية في فرنسا». ويندرج تحت هذا العنوان العام مؤلفاته التالية:

- «الفكر الديني عند ديكارت»، ١٩٢٤.
- «الرسالة الفكرية لمبرانش»، ١٩٢٦.
- «فلسفة لمبرانش وتجربته الدينية» ١٩٢٦.
- «التحويلات الروحية لمين دي بيران» ١٩٤٧.
- «ميتافيزيقا ديكارت» ١٩٦٢.
- «بليز پسكال: شروح» ١٩٦٦.
- والى جانب اهتمامه بتاريخ العاطفة الدينية عند بعض الفلاسفة الفرنسيين، اهتم بأوجيست كونت، فأصدر ثلاثة أجزاء بعنوان:
- «شباب أوجيست كونت وتكوين الوضعية» ١٩٣٣ - ١٩٤١، كما كتب عن جان جاك روسو كتاباً بعنوان:
- «التأملات الدينية لجان جاك روسو»، ١٩٧٠.

البريطانية المعاصرة» ١٩٢٤ سنة ١٩٢٤ ص ٢٥٣).

ويرى فايهنجر Vaihinger أن تصور الجوهر هو «وهم مُشَخَّص» («فلسفة كما لو كان» ص ٤٢، ٥٠.

وألّفرد نورث هوبنجر يقول: «لو كان لنا أن نشاهد جوهرًا في أي مكان، فإن عليّ أن أجدّه في أحداث هي، بمعنى ما، الأساس النهائي للطبيعة» («فكرة الطبيعة»، سنة ١٩٢٦، ص ١٩.

مراجع

- Ernst Cassirer: Substanz begriff und Functions begriff. Berlin, 1910.
- Diff Authors: the problem of substance. Berkeley, 1927.
- H. KonrzensRa: le problème de la substance, Paris 1937.
- R.E. Mc Call: The Reality of substance, Washington, 1956.
- L. Prak: De la nation de substance. Recherches historiques et critiques. Paris, 1906.
- R. Jolivet: la notion de substance. Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristot eá nos jours, Paris, 1929.
- B. Bauch: Das substanz problem in dergriechischen philosophie bis zur Blutezeit, Heidelberg, 1910.
- J. Vongelb Acher: Begriff und Erkenntnis der Subtanz Bei Aristoteles. lisuburg. 1932.
- W. Kleine: Die substanzlehre Avicennas und Thomas von Aquimas. Freiburg, 1933.
- J. Hessen: Das substanzproblem in der philosophie der Nenezeit, Berlin- Bonn, 1932.
- L. Brunschvicg: «la notion cartesienne et la notion spinoyziste de la substance» in RMM, 1904, pp. 755-798.
- A. Schbrand: Der substanzbegriff in der neuen philosophie von Cartesins bis kant, Dissertatation, 1895.

ثم كان عند جوهيه اهتمام ثانوي بالمرسح. فحاول أن يضع فلسفة للمرسح وللمسرحيات ليربطها بفلسفة الوجود، وذلك في كتابه:

- «المرسح والوجود» ١٩٥٢؛ «ماهية المرسح» ١٩٤٣؛ «العمل المسرحي» ١٩٥٨. وله كتاب عن: «التاريخ وفلسفته» ١٩٥٢.

أكد فيه أن «التاريخ ليس له اتجاه وحيد ولا إيقاع منتظم». كما كتب كتاباً عن: «الفلسفة وتاريخها» ١٩٤٤.

وبمناسبة مرور ثلاثة قرون على إصدار ديكارت لكتابه «مقال في المنهج» وما جرى من احتفالات ومؤتمرات وندوات بهذه المناسبة، أصدر كتاباً بعنوان:

- «مباحث عن ديكارت»، ١٩٣٧.

هو عبارة عن مجموع من المقالات التي كان قد نشرها من قبل عن ديكارت. وقد حاول فيها أن يغير من التفسير التقليدي لفلسفة ديكارت، وخاض في جدل أثير في فرنسا آنذاك من نزاع شديد في تأويل مذهب ديكارت بين ثلاثة من مؤرخي الفلسفة في فرنسا، هم: برييه، جلسون، وبرونشيج.



الحياة

Vie (F.); life (E.); Leben (D.) vita (I.); vida (sp).

الحياة «بالمعنى الفلسفي» هي المبدأ الذي يجعل الكائن متصفاً بصفات معينة أبرزها الإحساس، والحركة، والزيادة والنقصان، والحركة بوجه عام.

ونجد هذا المعنى لأول مرة عند أفلاطون وهو يقول إن «الحَيَّ» مزود بمبدأ الحركة الذاتية، وهذا هو ما يكون جوهر الحياة (أفلاطون: «فيدرس» ٢٤٠ ح- ٧). وعنده أن مبدأ الحياة هو النفس («فيدون» ١٠٥ ح- ٨). إنها حياته أي حركة ذاتية («النواميس» ٨٩٥ - ٨٩٦). وكان أفلاطون يرى أن الكون كله كائن حي («طيمائوس» ٣٢ د)، مزود بنفس واحدة («طيمائوس» ٣٤ ب). وأثار مشكلة العلاقة بين الوجود، والحياة، والعقل.

أما أرسطو فيرى أن الحياة هي «ما به الموجود يتغذى، وينمو ويضمحل بذاته» («في النفس» م ٢ ف ١ ٤١٢ أ ١٠ - ٢٠). ودراسة الحياة لا تنتسب إلى الفيزياء ولا إلى التاريخ الطبيعي، بل إلى علم النفس. وعلم النفس ليس - عند أرسطو محدوداً كما هو اليوم، بل كان يشمل صورة ومبدأ الوجود في الكائنات الحية. ولهذا كان يرى أن الحياة تظهر بمظهرين: حياة الجسم، وحياة النفس. والنفس هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

الحياة تكون الغارق بين ما له نفس وبين ما ليس

بذي نفس، لأنها فعلٌ نفسي («في النفس» ٤١٣ أ ٢١)، وقدرة على الحركة بذاتها («في النفس» م ٢ ف ١ ص ٤٠٣ ب ١٦). وعمليات الحياة هي: العقل، الإحساس، الحركة والسكون، والحركة في المكان، والزيادة والنقصان. والنبات يتصف بالحياة (م ٢ ف ١٣ أ ٢٢ وما يليه، أجزاء الحيوان ٥ م، ص ٧ وما يلي). وتفكير الله هو حياة سعيدة («ما بعد الطبيعة» م ١٠ ف ٧ ص ٧٢ ب ١٠ ٢٤ وما يليه).

وقال الرواقيون إن مبدأ الحياة هو الهنوميما Pneuma (روح الحياة).

وعند أفلوطين: الحياة «انرجيا» تزداد روحانية بمقدار ما تكون أكبر كمالاً («التساعات»، التساع الثالث ٦: ٦. والحياة كلها عملية روحية «التساع الثالث ٨: ٨). ويتحدث عن العلاقة بين الواحد والحياة والعقل.

وعند فالنتينوس Valentinus الغنوصي أن الحياة تصدر عن العقل.

ويرى برقلس أن الحياة هي الحد الثاني (الواحد، الحياة، العقل) من الثلوث ينظر الأقنوم الثاني. وهو يقول: «كل الأشياء التي تشارك في العقل يسبقها العقل الذي لا مشاركة فيه. فالأشياء التي تشارك في الحياة تسبقها الحياة، والأشياء التي تشارك في الوجود يسبقها الوجود. ومن بين المبادئ الثلاثة غير المشارك فيها: الوجود سابق على الحياة، والحياة سابقة على العقل» («مبادئ اللاهوت»، القضية رقم ١٠١). وإذن ما يشارك في العقل يشارك - تبعاً لذلك - في الحياة، لكن العكس ليس بصحيح، لأنه توجد أشياء تنبت حية، ولكنها خالية

لأن الذرات الروحية (المونادات) حية بطبعها.

وبالجملة، فإنه بعد ديكارت صار يُنظر إلى الحياة على أنها «مجموع من العمليات الميكانيكية والنفسية». وكما لاحظ ماكس شيلر: «في النظرة الميكانيكية للحياة، الموجود الحي يُتصور على صورة ماكينة، وتركيبه يُعَدُّ مثل مجموع من الآلات النافعة، لا تختلف إلا من حيث درجته في إنتاج الأمور النافعة للبقاء. فإن كان هذا صحيحاً، فلا يمكن أن تكون للحياة قيمة جوهرية» («الذحل في الأخلاق»). ويمكن تلخيص نتائج هذه النظرة كما يلي:

- ١ - المجموع الحي هو حاصل جمع أجزائه.
- ٢ - العضو في الجسم الحي هو بمثابة آلة مصنوعة مما ليس بحي؛
- ٣ - عمليات النمو والتطور ترجع إلى ميول للمحافظة على البقاء؛
- ٤ - الجهاز العضوي الجسمي ليس وعاء لعمليات حيوية، بل الحياة ما هي إلا خاصية للمواد والقوى التي تؤلف الجهاز العضوي.

وفي مقابل هذه النزعة الميكانيكية في تصور الحياة، جاء امانويل كنت Kant فقرر أن الحياة ليست خاصية لمادة. بل مبدأ الحياة يبدو أنه غير مادي، «لأن الحياة هي القدرة الباطنة على التصرف وفقاً للإرادة الحرة» («أحلام صاحب رؤى...» ص ١٥). «إن الحياة هي قدرة الجوهر على أن يفعل بحسب مبدأ باطن» («البيانات الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية» ص ٢٩٢ وما يليها؛ وراجع «نقد ملكة الحكم»، قسم ٢، بند ٧٣، ص ٢٥٦؛ ٢٩٢). وقال أيضاً: «الحياة هي فعل موجود بسيط، لأنها تفعل بواسطة امتثال «لغرض». «والمبدأ الموجه هو غير مادي، والحياة تصدر عن مبدأ أولى». ويقول في «نقد العقل العملي» (ص ٢١٠): «الحياة هي قدرة الموجود على السلوك وفقاً لقوانين القدرة على التشوق».

وعرف فشته Fichte الحياة بأنها «القدرة على أن يحدّد الموجود نفسه بنفسه باطنياً، وبمقتضى هذا التحديد الذاتي يكون علة لأن يكون خالقاً لوجود خارج ذاته» (مجموع مؤلفاته ح ٣ ص ١٤). وإذن «الحياة إرادة

من المعرفة. ويتابع فيقول: «كل ما يحيا يملك حياة ذاتية خاصة يسبب الحياة الأولية» (القضية رقم ١٠٢). «وكل الأشياء موجودة في كل الأشياء، لكن في كل واحد بحسب طبيعته. ذلك أن في الوجود حياة وعقلاً، وفي الحياة وجود وعقل، وفي العقل وجود وحياة. وهكذا نرى أن برقلس يجعل من الحياة أفنوماً، وكان ثمة حياة أولية.

ويرى فورفوريوس، وإيامبلخوس وسوريانوس أن الحياة هي الأفنوم الثاني من ثلاث يتكون من: الوجود - الحياة - العقل.

وفي العصر الوسيط الأوروبي يعود المفكرون إلى رأى أرسطو فنجد جان اسكوت ارجين يقول إن النفس لا تحرك إلا جسمها (في تقسيم الطبيعة ٤ : ٥). والقديس توما الأكويني يقول: «إننا نسفّي حياً من يملك بذاته حركة أو ما يناظرها من العمليات» (في الحقيقة ٤ : ٢٨). والحياة هي القدرة على التحرك بالذات، وفقاً للطبيعة الخاصة بالكائن الحي («الخلاصة اللاهوتية» ق ١، المسألة رقم ١٨، المادة ١، ٢).

وفي العصر الحديث نجد أولاً كميانلاً يقول إن قوة الحياة هي النفس الحساسة، التي تفعل بواسطة فكرة («في أمور الحس» ٢ : ٣ وما يليها). ويقول باراسلسوس Paracelsus إن مبدأ الحياة مبدأ أول. وبالجملة نرى أنه في عصر النهضة كان تصور «الحياة» واسعاً، وكانت تشمل الكون كله، على نحو ما نرى عند الرواقيين وبعض الأفلاطونيين المحدثين. إذ كانوا ينظرون إلى الكون على أنه «حيوان كبير»، أو «كائن عضوي كبير». وفرقوا بين الحياة العضوية والحياة النفسية.

ثم جاء ديكارت فميز بين الفكر وبين الامتداد. وقرر أن الموجودات الحية ليست لها خواص غير الخواص الميكانيكية. ومن ثم بدأت الحياة ينظر إليها على أنها عملية ميكانيكية خالصة. فقال هوبز إن «الحياة ليست شيئاً آخر غير حركة مبدؤها باطن في موضع من الجسم» («الويثان»، المقدمة). وقال اسبينوزا «إن الحياة قوة بها يستمر الموجود في البقاء» (تأملات ميتافيزيقية Cogit. reb ٢ : ٦). وليبننتس قال إن الحياة هي «مبدأ للإدراك الحسي» (نشرة أردمن، ص ٤٦٦). وقال إن «كل شيء يحيا، ولهذا فإنه ليس في حاجة إلى مبدأ للحياة،

(حـ ١١ ص ٦٩، ٣٣٨ وما بعدها). والحياة العضوية تقوم في «صيرورة مستمرة» (حـ ١٠ ص ٨٣، وما يليها). والحياة معناها «إرادة الوجود الزماني ومواصلة الإرادة» (حـ ١١ ص ٧٩ وما يليها). ومعرفة ماهية الإرادة، وأسباب الألم، وشقاء الوجود - هي الغرض من الحياة. والحياة هي الوجود اللانهائي على شكل التناهي. إنها حركة، وتلقائية.

ونيتشه يرى أن الحياة هي «إرادة القوة»، و«تكريس القوة والغرض هو التغلب، والامتلاك، والاستحواذ» («مؤلفاته» حـ ١٥ ص ٢٩٦، ٣٠٣، ٣١٤ وما بعدها). والحياة العضوية هي صورة دائمة لضروب القوة (مجموع مؤلفاته حـ ٤٧٢ ص ٤٧٤). والروح هي في خدمة السمو بالحياة» (ص ٤٧٤). وصعود الحياة وانحدارهما هما دائما المعيار لكل القيم. والحياة هي القيمة العليا. والحياة عملية خلقت دائم وتدمر دائم.

ويرى جويو Guyau أن الكون كله حي. وماهية الحياة - في نظره - هي الخصوبة، والسعي نحو التوسع، والانتشار، والتبليغ. والحياة تعني البذل كما تعني الأخذ. وهي ينبوع التضامن والتعاطف («أخلاق بلا إزام ولا جزاء» ص ٩٩ وما يليها، ٢٧٠ وما يليها؛ «عدم التدنّين في المستقبل»).

وبرجسون يرى أن الحياة صيرورة دائمة. والسورة الحيوية تسمو بالحياة. والحياة تعني المحافظة على الماضي في الحاضر الذي يسير بدوره نحو المستقبل. وتسعى الحياة إلى مزيد من التفاضل بين الأنواع؛ ودور الحياة هو إحداث عدم التعيين، أي إدخال الحرية وعدم إمكان التنبؤ في المادة، ومساعدة ما هو روحي على السيادة، دون أن تكون الحياة موجهة نحو غرض معين («التطور الخالق» ص ١١ وما يليها، ١٧ وما يليها، ٩٥ وما يليها، ٣٧ وما يليها، ٧٤ وما يليها). والحياة لا يمكن أن ترد إلى الكم.

وعند زمل Simmel أن الحياة تسعى إلى تجاوز كل شكل يهددها بالتوقف. ولها طابع ديبالكتيكي، وتحقق الوحدة في المتقابلات («كنت وجيته» ص ١٠) وما يليها، «النزاع في الحضارة الحديثة» سنة ١٩١٨، والحياة علو مستمر على ذاتها، وبناء واختراق لإطاراتها. الحياة هي «مزيد من الحياة» و«أكثر من الحياة».

لتكوين الذات وتشكيلها» («مصير الإنسان»). والحياة الفعالة الحية تنبع دائما من ذاتها. إن «الصورة» Idee تريد أن تحيا، وأن توجد كيما توجد. إن الوجود حيّ وفعل في ذاته، ولا يوجد وجود آخر غير الحياة، وحياة الله لا تتغير في ذاتها ولذاتها، والعالم هو المعرض الذي تتجلى فيه.

وهردر Herder يولج الإنسان في داخل قوانين تطور الطبيعة، ولا يضع فاصلاً حاداً بين الحياة وبين العالم اللاعضوي. وجيته يؤكد الغائية الباطنة في الأشكال الحية، ويبرز - بعبارات تنطوي على وحدة الوجود - البُعد الباطن الخلاق (راجع بحثه بعنوان: «الطبيعة» في مجموع مؤلفاته نشرة كاوليشير، حـ ٣٨، خصوصاً ص ٥٩ وما يليها، حيث يتكلم عن سرمدية الحياة).

ويؤكد شلنج أنه لا حاجز يحجز بين الوعي واللاوعي داخل وحدة الحياة الإلهية، وهي تتجلى - خارج المتوسطات المنطقية التصورية - في فعل العيان الفني (راجع كتابه: «برونو» أو في المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء، سنة ١٨٠٢؛ وكتابه «في نفس العالم»، مؤلفاته، القسم الأول، حـ ٣٥٠).

وهيجل في كتابه «علم المنطق» يميّز بين الحياة كمقولة منطقية وبين الحياة الطبيعية. فالحياة، بوصفها مقولة منطقية هي «الصورة» Idee المباشرة؛ أما الحياة الطبيعية فهي الحياة من حيث أبقى بها خارج الوجود، أي الحياة من حيث هي موجودة في الطبيعة اللاعضوية. ويقول إن الحياة تمثل محافظة الكل على ذاته في أجزائه («فلسفة الطبيعة» ص ٤١١، ٣، ٤، ٤٦٥ وما يليها، ٥٩٦ وما يليها).

أما شوبنهاور فيقول إن «قوة الحياة» هي التي تمسك القوَى في الكائن العضوي، وتسيطر عليها، وتغير في فعاليتها. والحياة هي في ذاتها إرادة للحياة (parerga)، بند ٩٦؛ «العالم إرادة وامتنال» في مجموع مؤلفاته حـ ١٠ ص ٧٦ وما يليها، ١٠١ وما يليها. والحياة تقوم دائماً في «اطراح مادة وتمثيل مادة جديدة» (حـ ١٠ ص ٣٧١ وما يليها). والحياة «موت دائم مكبوح». وهي بذل مستمر للفرد وللمادة مع بقاء الصورة» (حـ ١١ ص ٣٣٨؛ parerga بند ٩٥). والموت والميلاد أمران متضايقان

٤ - مذاهب تقول بوجود قوة حيوية متميزة من القوى التي من نوع قوى التفاعل الكيماوي أو الكهرباء.

والصفة المشتركة بين كل هذه الأنماط من المذهب الحيوي هي رفض إمكان ردّ العضوي إلى اللاعضوي. هم لا ينكرون وجود علاقة بين العضوي واللاعضوي لكنهم يرفضون إرجاع العضوي إلى اللاعضوي، ويؤكدون أن للعضوي خصائص لا يمكن استنباطها من اللاعضوي، وأن العمليات العضوية لا يمكن إرجاعها إلى علميات لاعضوية.

مراجع

- Xavier Bichat: Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 4^e éd. 1822.
- Claude Bernard: Phénomènes physiques et metaphysiques de la vie, 1875; Histoire des theories de la vie, 1876.
- Alfons Bilharz: Die Lebre von Leben, 1902.
- F. Bonatelli: Il concetto della vita, 1904.
- A. Stöhr: Der Begriff des Lebens, 1910.
- W. Roux: Das wesen des lebens, 1915.
- E. von Hartmann: Das problem des lebens, 1906.
- Von Bonsart: Die lebenslenren der Gegenwart, 1924.
- Georg Simmel: lebens anschanung, 1918.
- Georg Misch: lebensphilosophie und Phänomenologie Eine anseinandersetzung der Dielheyscher Richtung mit Heidegger und Husserl, 1930.
- R. Junge: system der lebensphilosophie, 2 Bde, 1937.
- Rudolf Eucken: Der sinn und Wesn des lebens, 1908.
- Hans Rainer: Der sinn unseres Dascins, 1960.

وتم اصطلاحان يتعلقان بالحياة نشير إلى مضمونهما بإيجاز:

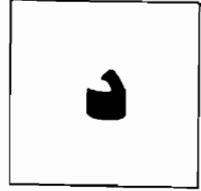
١ - فلسفة الحياة: وهي تدل على معنيين: الأول هو ذلك الاتجاه في الفلسفة الذي يؤكد أن الحقيقة المطلقة هي الحياة، أو تدرك بالتجربة الحية rlebnis. وهو بهذا يعارض التيار العقلي الخالص الذي يرى أن الحقيقة لا تدرك إلا بالعقل المحض. ومن أنصار هذا الاتجاه نذكر: هرذر، جيته، شلنج، شوبنهاور، نيتشه، جويو، برجسون، اشبنجلر، دلتاي، زمل، ماكس شيلر. والمعنى الثاني هو: فلسفة السلوك في الحياة: وتبحث في واجبات الإنسان في الحياة، وأهدافه، وأغراضه منها. ويندرج فيها أبحاث في الأخلاق، وفي الدين. ومن الممكن أن تسمى: «الحكمة في الحياة». وقد عالجه الفلاسفة من عهد أفلاطون حتى اليوم، كما عالجه مفكرون أو كتاب لا يبلغون مرتبة الفلاسفة. ونذكر من بينهم: في العصر الروماني: شيشرون، سنكام، ابكتاتوس، ماركس أورليوس، وفي العصر الحديث: مونتاني («المقالات» Essais سنة ١٥٨٠)، وجريسيان (Oracian: manual ١٦٤٧)؛ وبادر («أقوال في التربية والتأسيس للحياة، سنة ١٨٢٠)، رسكن (أقوال في حكمة الحياة)، أمرسون («قيادة الحياة»)، الخ.

٢ - مذهب الحيوية vitalisme: وهو مذهب علمي وفلسفي معاً يحاول تفسير وظائف الحياة عن طريق فعل قوة للحياة خاصة. وهو بالجملة يقوم على آراء القائلين بوجود «قوة حيوية» أو «مبدأ حيوي لا يمكن ردّه إلى العمليات الفيزيائية - الكيماوية في الأجهزة العضوية. وقد قسم البعض أنماط هذه النزعة إلى أربعة:

١ - مذاهب تقول بوجود مبدأ حيوي، غير جسماني، في الجسم العضوي، ويسمى هلمونت هذا المبدأ باسم archeus، ويسميه اشتال stan باسم anima.

٢ - مذاهب تقول بوجود قوانين خاصة تنظم الظواهر الحيوية.

٣ - مذاهب تقول بوجود عناصر غير كيماوية في الأجسام العضوية، مثل «الأرواح الحيوانية» التي قال بها ديكارت.



دائته

Danté Alighieri

(1265 - 1321)

شاعر إيطالي عظيم له آراء فلسفية وسياسية ولاهوتية. ولد في الفترة ما بين ١٥ مايو و ١٥ يونيو سنة ١٢٦٥، في مدينة فيرننسة Firenze، لأسرة عريقة في النبالة، نبالة المدن لا نبالة الريف. فقد كان أجداده وأهله يعملون في التجارة والصناعة وتسليف النقود. وجده الأعلى كشاجويدا Cacciaguidda (في نهاية القرن الحادي عشر) كان الأميراطور الألماني كونراد الثالث قد خلع عليه لقب «فارس»؛ وقد قتل أثناء الحملة الصليبية الثانية في سنة ١١٤٧. لكن دانتة في القسم الثالث («الجنة») من «الكوميديا الإلهية» يرتفع بنسبه حتى تأسيس الرومان لمدينة فيرننسة، أما أبوه ويدعى d'Alighero Bellincine Bellinane فكان يعمل في تسليف النقود، وتوفي قبل سنة ١٢٨٣.

ومن الناحية السياسية كانت أسرة دانتة من الحزب المناصر للبابا («جلف») في مواجهة الحزب المناصر للأمبراطور («جبلين»). لكن يبدو أنها لم تكن بارزة النشاط في الصراع الدامي المستمر بين حزب البابا وحزب الأميراطور في فيرننسة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، والدليل على ذلك أنه لما انتصر حزب الأميراطور («الجبلين») على حزب البابا («الجلف») في معركة مونتايري (سنة ١٢٦٠) واستولى على الحكم في مدينة فيرننسة، لم يقيم بنفي أسرة دانتة، كما فعل مع الأسر البارزة الجلفية. . لكن شارل الأول،

دوق أنجو Anjou هزم وذبح مانفرد Manfred نصير الأميراطور في معركة بنقنتو Benevento سنة ١٢٦٦، فعادت السيطرة على مدينة فيرننسة لحزب البابا («الجلف»). ومن ذلك التاريخ صارت مدينة فيرننسة تحت سلطان دوق أنجو والبابا. بيد أن الصراع بين الحزبين ظل مع ذلك عنيفاً في الحياة الاجتماعية للمدينة.

وقد توسعنا في ذكر هذه التفاصيل لأن حياة دانتة وأفكاره السياسية والفلسفية انعكست عليها هذه الأحداث.

وأما من حيث تنشئته الأدبية والفكرية فإنه تأثر في شبابه بعلمين من أعلام الأدب في فيرننسة في ذلك الوقت، هما: برونو لاتيني Bunetto Latini وجويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti. . أما لاتيني Latini فقد كان شاعراً وعالماً وسياسياً. ولد في فيرننسة حوالي سنة ١٢٢٠، وتوفي حوالي سنة ١٢٩٤. وكان من «الجلف» فنفي إلى فرنسا حين تغلب حزب الأمبراطور («الجبلين») وعاش في فرنسا من سنة ١٢٦٠ حتى ١٢٦٦ حين عاد إلى فيرننسة بعد انتصار حزب البابا من جديد. وعين في سنة ١٢٧٣ مستشاراً في فيرننسة. وقد كتب باللغة الفرنسية موسوعة عنوانها: «كتاب الكنز». كذلك نظم شعراً تعليمياً بعنوان: «الكنز الصغير» Il Tesoretto، بواسطته أدخل الشعر التعليمي الرمزي في إيطاليا. وبهذين الكتابين أثر لاتيني في تكوين دانتة تأثيراً عميقاً، وكان نموذجاً احتده دانتة سواء في الشعر وفي النثر باللغتين اللاتينية والإيطالية. وقد قال دانتة عن لاتيني بأنه هو الذي علمه «كيف يصبح الإنسان خالداً»، وذلك بأن

وخاض دائته غمار السياسة العملية، واشترك - بوصفه فارساً - في معركة كمپلدينو (Campaldino) ١١ يونيو سنة ١٢٨٩) ضد مدينة أرتسو Arezzo التي كان يسيطر عليها أنصار الأباطور، كما اشترك في العمليات الحربية. بعد ذلك بشهرين ضد قلعة كبرونا في بيزا Pisa. وبين نوفمبر ١٢٩٥ وأبريل ١٢٩٦ كان عضواً في المجلس الخاص. وبين مايو وسبتمبر سنة ١٢٩٦ صار عضواً في المجلس العام للمائة (وهو مجلس يعد بمثابة برلمان للمواطنين). وأيد القرارات التي صدرت ضد الأغنياء.

وهنا ندع دائته يصلح نار السياسة التي احتدم أوارها بين البابا بونيفاس الثامن وبين الأسر العريقة في فيرننسه. ونجتزئ بالقول بأن تجربة السياسة هذه قد انتهت بادانته بسوء التصرف في أموال المدينة، فحكم عليه بغرامة مقدارها خمسة آلاف فلورين، وبالنفي خارج إقليم توسكانيا لمدة عامين. كذلك اتهم بمعارضة البابا وشارل دي فالوا، وذلك في ٢٧ يناير سنة ١٣٠٢؛ وفي ١٠ مارس حكم عليه وعلى أربعة عشر متهماً آخر بالإعدام. وكان الحكم قد صدر غيباً.

فاضطر دائته إلى التجوال شارداً في أنحاء إيطاليا. وذهب إلى فولتي وفيرونا سنة ١٣٠٣، باحثاً عن حام يحميه وسند يأوي إليه. وبين عام ١٣٠٤ و١٣٠٦ لجأ إلى مدينة بولونيا Bologna، حيث وجد ملجأ ملائماً لمواصلة دراساته في الفلسفة والقانون والخطابة. وهنا في بولونيا بدأ في تأليف كتابين رئيسيين من كتبه وهما: «المأدبة» Il convivio و«الفصاحة العامية» De vulgari eloquentia. وكلاهما لم يتم.

أما «المأدبة» فكان دائته قد خطط له كي يقع في ١٥ مقالة. وأراد منه أن يكون كتاباً تعليمياً موسوعياً، على غرار كتاب «الكنز» لأستاذة الروحي برونو لاتيني. لكن لاتيني كان قد ألف كتابه هذا باللغة الفرنسية، أما دائته فقد ألف كتاب «المأدبة» باللغة الإيطالية العامية، أي الناشئة التي يتكلم بها عامة الناس في إقليم توسكانيا وفيرننسه بوجه أقصى. وفي المقالة الأولى عبّر عن نيته في تقديم مادة لأربع عشرة قصيدة أخلاقية وفلسفية. وفي المقالة الثالثة أشار إلى حادثة «السيدة الجميلة». الواردة في كتابه «الحياة الجديدة» وفسرها على أنها نزاع بين حبه

يؤلف كتباً تضمن له الخلود بعد وفاته. أما جويدو كفالكانتي Cavalcanti فكان شاعراً في المقام الأول. وقد ولد في فيرننسه حوالي سنة ١٢٥٥ وتوفي في شهر أغسطس سنة ١٣٠٠. وهو مؤسس المدرسة الفيرننسية في الشعر المعروفة باسم: مدرسة «الأسلوب الجديد الحلو» Dolce stil nuovo. وفي قصيدته: «المرأة ترجوني أن أتكلم» وضع أساس الشعر الغرامي الإيطالي. وكان لكلفالكانتي تأثير بارز في الفن الشعري عند دائته. وقد أرسل إليه دائته بسوناتة عنوانها: «إلى كل طيب السيرة وكل قلب رقيق»، وهي السوناتة التي عاد دائته فأوردها في مطلع كتابه: «الحياة الجديدة» Vita nuova.

وهذا الكتاب الذي ألفه دائته حوالي سنة ١٢٩٣ يتألف من ٣١ قصيدة غنائية كان قد نظمها بين عامي ١٢٨٣ و١٢٩١، ورتبها داخل إطار نشري يحيط بهذه القصائد ويشرحها؛ والكل يتخذ شكل قصّة تقوم على أساس سيرته الذاتية. وهذه السيرة الذاتية، تشمل قرابة ١٨ عاماً، وتمتد من اللقاء الأول بين دائته وحببته بياترتشي Beatrice وهي في التاسعة من عمرها. والتقى بها للمرة الثانية بعد ذلك بتسع سنين. وراها في المنام مرتين، وكانت الرؤيا مزعجة في كلتا المراتين، إذ كانت إرهاباً بموت بياترتشي. وتوفيت فعلاً في سنة ١٢٩٠. فراح دائته يتعزى عن موتها بإيمانه بأنها إنما «تحلق في أعلى عليين هناك حيث تقيم الملائكة».

وكان موت بياترتشي النقطة الحاسمة في تطور حياة دائته. فقد دفعه ذلك إلى الانكباب - طوال ٣٠ شهراً كما قال في كتابه «المأدبة» Convivio - على الدراسات الدينية والفلسفية: فتمعق في دراسة فرجيل، ولوكان واستاتيوس Statius. وقرأ شروح القديس توما على مؤلفات أرسطو، خصوصاً كتاب «الأخلاق إلى نيقوما خوس»، وكتاب «السياسة». كذلك قرأ بعض مؤلفات ألبيرتس الكبير، وبونا فنورا، وابن رشد (في ترجماته اللاتينية). فوسعت هذه الدراسات الفلسفية آفاق دائته، ولم يعد محصوراً في الدائرة العنيفة للغرام والشعر الغنائي الغزلي. فراح ينظم قصائد Canzoni تتناول المعاني الفلسفية والأفكار المتعلقة بالسلوك في الحياة، وسنرى نموذجاً لها في الشيد الثامن من قسم «الجحيم» في «الكوميديا الإلهية».

١٣٢١ وهي سنة وفاته. وقد نظمها باللغة الإيطالية «العامية» في ٢٣٣ و ١٤ بيتاً من الوزن الحادي عشري، والتزم فيها القافية الثلاثية (cdé) و beb و aba وهكذا باستمرار). وتآلف في مجموعها من ١٠٠ نشيد Canto الأول منها بمثابة تمهيد لسائر الأناشيد، وكل قسم من الأقسام الثلاثة يحتوي على ٣٣ نشيداً. وهكذا نجد أن العدد ٣، رمز الثالوث المقدس، حاضر في كل أجزاء الكتاب.

وقد عنون الكتاب بعنوان «الكوميديا» Commedia لأنه وإن بدأ مخيفاً مروّعاً في قسم الجحيم، فإنه ما يلبث أن يتخلّص من الترويع تدريجياً في القسم الثاني: المطهر، وينتهي في القسم الثالث: الجنة أسعد نهاية، شأن كل كوميديا.

آراءه الفلسفية

الله: يبرهن دانتة على وجود الله ببرهان المحرك الأول والعليّة، فيقول إن كل متحرك فهو متحرك بمحرك، وهذا بدوره يحركه محرك، وهكذا. بيد أن هذا الأمر «لا يستمر إلى غير نهاية فيما يتصل بالعلل الفاعلة - كما تبرهن في المقالة الثانية من كتاب «الميتافيزيقا»، ولا بد من الوقوف عند علة أولى - هي الله («الرسائل» Epistolae، الرسالة رقم ١٣، ص ٥٥ - ٥٦؛ وراجع «في الملكية» م ١ ف ٩: ٢؛ والرسالة رقم ٥ ص ٢٣؛ و«الجنة» من الكوميديا الإلهية (النشيد رقم ١٣، البيت رقم ١٠٠).

والله مُحَرِّك لا يتحرك أبداً. وهو الموجود الكامل فوق كل كماله، ويبقى دائماً هو هو في كل فعل من أفعاله. والناقص هو وحده الذي يتغير؛ ولهذا فإن الله الكامل لا يمكن أن يتغير أبداً. (الرسائل، الرسالة رقم ١٣: ٧١ - ٧٢). فالموجودات إذن على نوعين: الله الصمد الذي لا يحتاج إلى غيره، واجب الوجود الذي يملك في ذاته علة وجوده، وسائر الموجودات وهي كلها ممكنة وليست واجبة الوجود.

وفيما يتعلق بصفات الله، يقول دانتة «إن العلة الأولى، التي هي الله، بسيطة جداً» («المأدبة» ٣: ٢: ٤). والله عليم بكل شيء، عليم بعلم هو ذاته والله حق لا نهاية له، ونحوه بقصد عقلنا بالطبع (راجع استهلال

لبياترشي وحبه للفلسفة. والمقالة الثانية خصّصها لتمجيد الفلسفة. والمقالة الرابعة تفضّل القول في نبالة الإنسان غير المقيد بالامتيازات الوراثية أو بالثراء، وإنما يلتزم بتطبيب الطبيعة البشرية الفردية وامتلاك الفضائل الأخلاقية والعقلية.

أما كتاب «الفصاحة العامية» فقد كتبه في عامي ١٣٠٤ و ١٣٠٥. وهو بمثابة بيان أدبي لتوجيه الشعراء نحو وضع معايير يمكن بها أن يكونوا مفهومين على نطاق واسع. ففي المقالة الأولى وضع تعارضاً بين اللغة العامية كوسيلة للتفاهم، وبين اللغة الأدبية الثابتة بالقواعد. وراح يستعرض تاريخ اللغات منذ عهد آدم. وعني خصوصاً بالفحص عن ثلاث لغات عامية هي: لغة إقليم البروفانص، واللغة الفرنسية، واللغة الإيطالية. وركّز القول على مختلف اللهجات العامية في إيطاليا، واختار واحدة منها للإشادة بها ورفعها إلى مرتبة اللغة الأدبية، وهي لهجة إقليم توسكانا. وكتابه هذا مكتوب باللغة اللاتينية.

وبعد ذلك بفترة، ألّف دانتة كتاباً بعنوان: «في المَلَكِيَّة» De Monarchia، وقد كتبه باللاتينية، في ثلاث مقالات. وفي المقالتين الأولى والثانية عالج موضوعاً سبق أن تطرق إليه في «المأدبة»، وهو: هل الأمبراطورة ضرورة لسعادة العالم. وفي المقالة الثالثة بحث في مسألة: هل الأمبراطور يستمد سلطانه من الله مباشرة، أو بتوسط البابا نائب الله على الأرض؟ وانتهى دانتة إلى أن سلطة البابا وسلطة الأمبراطور كليهما قد فرضها الله على كل الإنسانية، وإحدهما يوصل إليها في الزمان، والأخرى في السرمديّة: والسعادة الدنيوية يتوصل إليها بإرشاد الأمبراطور، أما السعادة الأخروية فيتوصل إليها بإرشاد البابا. ولكن على الأمبراطور أن يدين بالاحترام للبابا.

وهنا نصل إلى أعظم مؤلفات دانتة، وإحدى الروائع الأربع الكبرى في الأدب العالمي، ونقصد بها «الكوميديا الإلهية» La Divina Commedia.

بدأ دانتة العمل في «الكوميديا الإلهية» حوالي سنة ١٣٠٨ وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام هي: الجحيم - المطهر - الجنة. فألّف القسم الأول في سنة ١٣١٢، والثاني حوالي سنة ١٣١٥، والثالث بين عامي ١٣١٦

دوره المخلص له وفقاً لما قدره الله له («الجنة»)، الشئد
الثامن، الأبيات ٩٧ - ٩٩).

الإنسان: وللإنسان مكانة خاصة لأنه بين عالمين:
العالم الروحي، والعالم المادي. يقول دأنته: «الإنسان
هو وحدة القائم في مرتبة وسطى بين (العالم) الفاسد
(العالم) الخالد» («في الملكية» ٣: ١٦ - ٣). ذلك أن
الإنسان مؤلف من مبدأين: الروح والجسم، وهما
متحدان جوهرياً بحيث يكونان معاً فرداً واحداً. والروح
هي الفعل الذي يوحد الجسم ويشيع فيه الحياة («المأدبة»
٣: ٦ - ١١).

والروح واحدة، لكنها ذات وظائف عديدة،
وتحتوي في ذاتها على كمالات خاصة بالحياة المباركة،
والحسية والعقلية. ويمكن تشبيهها كما فعل أرسطو
بشكل هندسي مركب، يحتوي على أشكال أقل تركيباً
(«المأدبة» ٤: ٧ - ١٤ - ١٥).

والله يخلق الروح مباشرة في اللحظة التي فيها نمو
الجنين في بطن أمه يحتاج إلى نفس عاقلة. تميز بالعقل
«الممكن»، وهو العقل الذي يعرف حقاً وفيه توجد بالقوة
كل الصور. («المأدبة» ٤: ٢١ - ١ - ١٠).

الروح تتحد جوهرياً بالجسم، لكنها لا تفنى بفناء
الجسم ويبرهن دأنته على خلود النفس (الروح) بالبراهين
الأربعة التالية:

١ - إجماع الحكماء على القول بخلود النفس.

٢ - الكمال الموجود في بني الإنسان - بالمقارنة مع
سائر الموجودات.

٣ - النبوءة الصحيح في الرؤيا أثناء الأحلام.

٤ - وحي السيد المسيح.

ويفضل دأنته القول في البرهان الثاني ويسوق أدلة
فلسفية عقلية لتأييده.

يضاف إلى هذا أن دأنته يؤكد خلود النفس في
القسم الثالث من «الكوميديا الإلهية» - أعني في قسم
«الجنة» - على أساس أن الله خلق النفس مباشرة، وعلى
الأقل في جزئها الأنبل وهو العقل (الأبيات ٣٩ - ٤٤)،
وما يخلقه الله مباشرة هو خالد لا يقبل الفناء (الأبيات
٦٤ - ٧٢).

وقد خصَّ برناردو ناردي Nardi مسألة «خلود

«المأدبة» و«في الملكية»). وفي رؤيته الواهية للسعادة
تقوم أعظم سعادة لنا. والله عادل عدلاً مطلقاً، ويحكم
كل شيء بمحبة، وبرحمة؛ ويسمح مع ذلك بحدوث
الشر، لكن الشر ليس من فعله بل من فعل الإنسان. والله
هو الأول الذي عنه صدر كل شيء، وهو الآخر الذي
يقصده كل شيء، وإليه المرجع والمآب («المأدبة» ٤:
١٢ - ١٤).

العالم: أما العالم فيتألف من مادة (هيولي)
وصورة. وكل الأفراد الذين منهم تتكون الحقيقة الواقعية
العينية، هم صور جوهريّة أو مركبة «وكل صورة جوهريّة
متحدة بمادة» («المظهر» الشئد رقم ١٨، البيت ٤٩ -
٥٠؛ وراجع «المأدبة» ٢: ١٣ - ١٧). وكل الموجودات
تتدرج في ترتيب مستمر. وفي الأمور العقلية يقع الترتيب
صعوداً ونزولاً في درجات متواصلة من الصورة الدنيا إلى
الصورة العليا، ومن الصورة العليا إلى الصورة الدنيا
(«المأدبة» ٣: ٧ - ٦). والصورة الدنيا تتمثل في الهيولي
الأولى، التي هي مبدأ التعدد والفردانية، وتحتوي بالقوة
(بالإمكان)، على كل الصور («الملكية» ١: ١٥ - ٧).
إن المادة هي الأصل في التفرد (أو الفردانية). «وكل
الصور موجودة بالقوة في المادة الأولى» («المسألة»
Quaestio ٤٥). والصورة تشارك بدرجات متفاوتة - في
ماهية الله. (المأدبة ٣: ٣ - ٥ - ٦). وإذا ارتفعنا في
مراتب الوجود، وجدنا أولاً العناصر الأربعة التي منها
تألف كل الأجسام الأرضية، وهي: التراب، الماء،
الهواء، النار. وهذه العناصر الأربعة تكون الهيولي
(المادة) الثانية، التي تقبل صوراً جوهريّة جديدة («الجنة»
الشئد، الأبيات ١٢٤ - ١٢٦). وتنقسم الأجسام إلى
جمادات، وأجسام حية، والأجسام الحية هي التي تملك
نفساً. والنفس في الحيوان والنبات مائة («المأدبة» ٣:
٧ - ٥).

الخلق: الله خلق كل شيء. لكن مخلوقاته إما
مباشرة وهي الجواهر الخالدة، وإما غير مباشرة بواسطة
العقول الملائكية التي تحرك السموات، وتستخرج من
الهيولي الصور الجوهريّة، الجزئية والمتوالية للكائنات
القابلة للفساد («الرسائل» ١٣: ٥٦). ومن خلال هذه
السموات (أو: الأفلاك) التي تتحرك دائرياً دائماً أبداً،
يقوم بتحقيق عنايته الإلهية، بحيث يؤدي كل موجود

بحسب ما شاع عنه في العصور الوسطى الأوروبية - خلود النفس الفردية، وقصر الخلود على العقل الفعال العام، أي عقل الإنسانية الكلية.

أما فيما يتعلق بمفهوم الفلسفة عند دانتة، فإنه يقول إن الفلسفة هي كما عرّفها فيثاغورس: محبة الحكمة، ولهذا فإنها لا تعني الكبرياء والاستعلاء بل التواضع («المأدبة» ٣: ١١: ٥). وموضوعها هو الفهم، وصورتها هي ما يشبه الحب الإلهي، وعلتها الفاعلة هي الحقيقة، وعلتها الغائية هي السعادة العظمى التي تتحقق في التأمل العقلي للحقيقة (الموضع نفسه بند ١٣، ١٤).

ويصنف دانتة العلوم على النحو التالي: أولاً: الفنون السبعة المكوّنة للثالث (المنطق، النحو، الخطابة) والرابع (الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، وفوقها الفيزياء والميتافيزيقا معاً، وفوقهما الأخلاق، وفوق العلوم كلها: اللاهوت.

ويرد دانتة العبارة الأفلاطونية المحدثة المشهورة التي تقول إن الحكمة هي التشبه بالله قدر الطاقة («المأدبة» ٣: ١٤: ٣).

ويؤكد أن أكبر سعادة في «الجنة» هي التأمل العقلي لله. ذلك أن الفلسفة في أكمل درجاتها توجد في الله: إذ فيه توجد الحكمة العليا والمحبة العليا والفعل الكامل («المأدبة» ٣: ١٢: ١٢ - ١٣). والفلسفة الإلهية هي من ماهية الله، لأنه في الله لا يمكن وجود أمر مضاف إلى ماهيته. ويشبه دانتة هذه الفلسفة الإلهية بالحكمة التي يتحدث عنها سيفر «الأمثال» (أصحاح ٨، العبارات ٢٢ - ٣١).

ودانتة يؤكد استقلال الفلسفة عن اللاهوت وعن الوحي، لكنه يقول أيضاً باتفاق الفلسفة مع اللاهوت (راجع «الجحيم»، النشيد رقم ١١، البيت رقم ٩٧ وما يليه). كما يؤكد أن الغرض من الفلسفة هو بلوغ الغاية الزمنية (الدنيوية) التي يستهدفها الإنسان؛ والوسائل المحققة لهذه الغاية قد بينها العقل الإنساني («في الملكية» ٣: ١٥: ٩). ويؤكد أن الغاية الطبيعية للإنسان ما كان من الممكن تحقيقها لو لم يحصل العقل على الرضا التام فيما يتعلق بمطالبه في المعرفة.

وفي كتاب «الملكية» يوضح دانتة معنى استقلال

النفس عند دانتة بفصل جيد في كتابه: «دانتة وثقافة العصور الوسطى» (باري Bari ط ١٩٤٩، ص ٢٨٤ - ٣٠٨). ويبين أن المصدر الرئيسي للحجج التي ساقها دانتة في موضوع خلود النفس هو شيشرون؛ أما فيما يتعلق بالحجة القائمة على الرؤيا في المنام فإن دانتة تأثر بالروائيين وبالأفلاطونية المحدثة وبابن سينا. أما الحجة الرابعة، حجة السلطة، فقد تأثر فيها دانتة بالتيار المبتدئ من لاكتانس («النظم الإلهية» ٧: ٨) حتى أوغسطين («في التثليث» ١٣: ٨) وبونا فنتورا («في الكنيسة»، الفصل ٣، راجع نشرة كواركي ح ٣٦) ودونس اسكوت (طبعة أوكسفورد لمؤلفاته IV, d. 43, 9, 2).

وبالجملة، فإن دانتة - في موضوع النفس - قد سار على نهج فلاسفة العصور الوسطى بوجه عام. وفيما يتصل بموضوع العلاقة بين النفس والجسم أخذ بمذهب أرسطو، وهو المذهب الذي اعتنقه بالإجماع اللاهوتيون في عصره: سواء منهم أنصار الأرسططالية المعتدلة الممثلة في القديس توما، وأنصار التيار الأوغسطيني. لكنه لم يأخذ برأي ابن رشد (راجع «الجحيم» النشيد الرابع البيت رقم ١٤٤) القائل بأن النفس العاقلة جوهر مفارق اتحد بالإنسان في الفعل in operando، لا في الوجود in essendo (راجع «المطهر» النشيد رقم ٢٥ الأبيات ٦٢ - ٦٦).

ويرى دانتة أن النفس الإنسانية مؤلفة من عقل وإرادة. وبالعقل يستطيع الإنسان أن يتعلم وأن يتأمل الحقيقة. والموضوع الأول للعقل هو مجموع الماهيات المادية وبمراعاة النظر يدرك الماهيات الروحية. وتبدأ المعرفة من الحواس، لا من الأفكار الفطرية؛ أما الأفكار فنحن نحصل عليها بالتجريد العقلي بواسطة المخيلة («الجنة»، النشيد الرابع، الأبيات ٤٠ - ٤٢). والمبادئ الأولى العقلية هي من البينة بحيث تبدو لنا فطرية («المطهر»، النشيد رقم ١٨، الأبيات ٥٥ - ٥٦).

أما الإرادة فإن فعلها خاضع للعقل الذي يقدم لها الموضوع الذي على الإرادة أن توجه نحوه. لكن الإرادة حرة، ولأنها حرة، فإنه توجد قواعد أخلاقية («في الملكية» ١: ١٢: ٦ - ١)؛ وراجع «الجنة» النشيد الخامس، الأبيات ١٩ - ٢٢).

ويرفض دانتة رأي ابن رشد الذي أنكر - على الأقل

- B. Nardi: Siger di Brabanta nella **Divina Commedia** e le fonti di Dante. spianate, 1912.
- B. Nardi: «l'averroismo di sigieri e Dante», in studi Danteschi, XXII (1938), pp. 83-113.
- B. Nardi: «l'averroismo de «primo amico» di Danté», in studi Danteschi XXV (1940), p. 43-79.
- B. Nardi: saggi di filosofi a dantesca, Milano, 1930.
- M. Grabmann: «Siger von Brabant und Dante», in: Deutsches Dante Jahrbuch, n.5., XII (1939).
- E. Moore: Studies in Dante, 4 vols, Oxford 1896-1917 (reprinted in Oxford, 1968).
- G. Gentile: Studi su Dante. Firenze, 1965.
- E. Gilson: Dante et la philosophie. Paris, 1939.
- H. Lilie: Dante als christlicher Denker, Hamburg 1955.
- K. Foster: The Mind in love. Dante's philosophy, London, 1956.
- Roon- Bassermann. Dante und Aristoteles. Das «Convivio» und die Mehrfache Schriften. Freiburg, 1956.
- Enciclopedia Dantesca, 5 volumi, articoli: anima filosofia, etc, etc. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970.

الفلسفة، وقيم هذا الاستقلال على أساس التمييز الدقيق بين غايتين نهائيتين للإنسان («الملكية» ٣ : ١٥ : ٦) ذلك أن الإنسان، من حيث أنه يشارك في مرتبتين: مرتبة فانية، ومرتبة خالدة، لأنه مؤلف من جسم (فان) ونفس (خالدة) - فإنه وحده من بين الموجودات يملك غايتين نهائيتين، بينما لكل موجود من الموجودات الأخرى غاية نهائية واحدة. وهاتان الغايتان النهائيتان عند الإنسان هما: الغاية الدنيوية، والغاية الإلهية. وبسبب هذا القول هوجم دانتة: فقد هاجمه Guido Vernani بعد ظهور كتاب «في الملكية» بسنوات قليلة؛ وأمر الكردينال Bertrando del Poggetto في سنة ١٣٢٩ بإحراق كتاب «الملكية»! وذلك بحجة أن هذا الكتاب مصدر خطر على العقيدة الدينية، وذلك لأن غاية الإنسان - فيما يزعم هؤلاء - وغاية الكون كله غاية واحدة فقط هي: الله.

ودانتة في توكيده لاستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما تأثر خصوصاً بأبن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» - إما مباشرة وإما عن طريق تلميذ ابن رشد في العالم اللاتيني وهو: سيجر البرابنتي Siger de Brabant. لكن دانتة لم يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه ابن رشد في هذا الشأن.

مراجع

- F. Ozanam: Dante et la philosophie Catholique au XIII^e siècle. Paris, 1839.

ز

زبرلاً

(Jacomo) Zabarella

(1533 - 1589)

فيلسوف، ومنطقي، وشارح لأرسطو.

ولد في بادوفا في ٧ سبتمبر ١٥٣٣، وتوفي في بادوفا في ١٥ أكتوبر ١٥٨٩ ولد من أسرة عريقة. نبيلة، وورث لقب «كونت» بوصفه أكبر الأبناء. ودخل جامعة بادوفا الشهيرة آنذاك حيث دَرَس المنطق على يد برندينو توميتانو، ودرس الفلسفة الطبيعية عند مارك أنطونيو دي بَسْري، الملقب بلقب Genna. وحصل على الليسانس في سنة ١٥٥٣، وفي سنة ١٥٦٣ خلف أستاذه توميتانو على كرسي المنطق. وبعد خمس سنوات صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

وفي سنة ١٥٧٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق Opera Logica. وأدى ذلك إلى مجادلات عنيفة بينه وبين زميلين له في جامعة بادوفا هما: فرنسيسكو بَكولوميني piccolomini، وبرنر دينو بترلا Petrella. وكان موضوع هذه المجادلات هو: التركيب المنطقي للعلم، في مقابل الترتيب الذي به يتم تحصيل العلم. وكان من رأي زبرلاً أن الترتيب هو بحسب سهولة تحصيل العلم، بينما رأى بَكولوميني أنه بحسب الترتيب الذي فيه توجد الأشياء في الطبيعة. وقد هاجمه بَكولوميني أولاً، في كتابه: «الفلسفة الكلية في الأخلاق»؛ فردّ عليه زبرلاً في كتاب بعنوان: الدفاع عن ترتيب المذهب». فهاجمه بَكولوميني بعنف أشد، وذلك في كتاب بعنوان: «المربّي السياسي». Comes politicus.

وأصدر زبرلاً الكتب الآتية إبان حياته:

- «اللوحات المنطقية».

- «شرح على التحليلات الثانية» لأرسطو.

- «تركيب العلم الطبيعي».

وبعد وفاته نشر من مؤلفاته ما يلي:

- «في الأشياء الطبيعية» - وهو موسوعة في العلوم الطبيعية.

- شرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو.

- شرح كتاب «في النفس» لأرسطو.

- شرح كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

- شرح كتاب «الآثار العلوية» لأرسطو.

وقد أنكر زبرلاً رأي ابن رشد القائل بوحدة العقل، وقال بما قال به الاسكندر من أن النفس العقلية هي الصورة المصوّرة للإنسان، وأدى به إلى إنكار خلود النفس. كذلك قال إن العقل الفعّال هو الله، وأنه هو الذي يضيء صور المخيلة ويجعلها معقولة للعقل، والعقل متفعل من حيث أنه يدفع إلى التفكير بواسطة المخيلة المضئية، وفعّال من حيث هو يستخلص الصورة المعقولة من الخيال ويحكم عليها. والعقل يدرك ليس فقط الكليات، بل وأيضاً الجزئيات.

وأهم إسهام له في المنطق هو في مناهج البحث العلمي. وله في هذا الباب فصل في كتابه Opera Logica بعنوان: «في المناهج»، وفصل آخر بعنوان: «في التحليل de regressu»؛ وكتاب بعنوان: «الدفاع عن

في هلدسهيم (١٩٦٦) وطبع كتاب *Tobulae logica* في بادوفا ١٥٨٠ الخ. وطبع شرحه على «التحليلات الثانية» في فينسيا ١٥٨٢. وكتاب «الدفاع عن ترتيب التعليم»، في بادوفا ١٥٨٤. وكتاب «تركيب العلوم الطبيعية» في فينسيا ١٥٨٦. وكتاب «في الأشياء الطبيعية» في فينسيا ١٥٩٠. وشرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو في فينسيا ١٦٠١. وشرح «الكون والفساد» وشرح «الآثار العلوية» في فرانكفورت ١٦٠٢، وشرح كتاب «في النفس»، في فينسيا ١٦٠٥.

مراجع

- H.Ritter: *Gesch. d. neueren philosophie*, IX, Hamburg 1850, pp. 701-726.
- F. Troilo: *averroismo e aristotelismo padovano* Padova, 1939.

ترتيب التعليم». والمنهج الذي دعا إليه يقوم على الانتقال من الآثار المحسوسة إلى اكتشاف العلل الحسية (وهذا هو منهج التحليل)، ثم العودة إلى الوراء (المنهج الإرتدادي) من أجل إعادة تركيب الأثر (أو الناتج) من خلال علله (وهو المنهج البرهاني التركيبي). وهو يعني على التعريف والتقسيم أنهما لا يقدمان معرفة جديدة.

وكان لمنطق زبرلا تأثير واسع في ألمانيا، عند نهاية القرن السادس عشر وطوال القرن السابع عشر، خصوصاً عند اللاهوتيين البروتستنت، الذين استخدموه لمحاربة منطق راموس ومنطق الاسكلايين كذلك كان لمنطقه تأثير في جاليليو.

نشرات مؤلفاته

طبع كتابه الرئيسي: *Opera logica* في فينسيا ١٥٧٨، ١٥٨٦، ١٦٠٠، ١٦١٧؛ وفي ليون ١٥٨٧؛ وفي بازل ١٥٩٤؛ وفي كولونيا ١٥٩٧ (وأعيد بالأوفست



السامي

Sublime (F.E.I.); Erhabene (D.)

اللفظ اليوناني *ψη* ومعناه الارتفاع إلى أعلى، وكان يطلق في البداية على السمو الذاتي في حالة إلقاء الشعر وما يؤدي إليه ذلك من تطهير (كاترسس) للنفس ثم أطلق على نوع الانتاج الشعري: فوصف شعر يوريفيدس بالبساطة، بينما وصف شعر اسخولوس بالسمو. وقسم الأسلوب إلى ثلاثة أنواع: سامي، ومعتدل، وبسيط.

وأول كتاب في العصر اليوناني - الروماني خصص لدراسة «السامي» في الأسلوب هو كتاب «في السامي» *Περὶ τῆς ὑψηλότητος* الذي نسب إلى لونجينوس Longinus (القرن الثالث بعد الميلاد)، لكنه في الحقيقة من تأليف مؤلف مجهول عاش في القرن الأول الميلادي، وهو يقتصر على البحث في الأسلوب الأدبي السامي، ولا يتناول المعنى الأعم للسامي. وفيه ينقد رأي شيشرون في الخطابة حين يرجع «السامي» إلى صيغ في الأسلوب. أما صاحب هذا الكتاب المجهول المؤلف فينعت «السامي» بأنه ما يشتمل على القوة التي تسمو بالنفس، وتؤدي إلى الجذبة الشعرية، وإلى الإعجاب الممزوج بالاندهاش. ويقول إن «السامي» يتفجر كالصاعقة. ويفعل فعل «الناي الذي يحدث الجذبة في الراقصين». وينبغي تمييزه من المبالغة والتكلف والصنعة المبهرجة. وهو يحدث انطباعاً مستمراً باقياً. وبالجملة فإن «السامي» «رنين روح كبيرة».

وكان روبرتلو Robertello هو الذي اكتشف

مخطوط هذا الكتاب ونشره في سنة ١٥٥٤. وبعد ذلك بمائة وعشرين سنة اهتم به الناقد الفرنسي الشهير بوالو Boileau، وترجمه إلى الفرنسية في سنة ١٦٧٤. وفي بداية القرن الثامن عشر جاء ج. أديسون G. Addison فميز بين «السامي» و«الجميل». لكنه ظل أيضاً في نطاق الأسلوب الأدبي.

أما أول من نقل معنى «السامي» إلى ميدان الفلسفة وعلم الجمال بخاصة فهو ادموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) Burke في كتابه: «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجميل والسامي» (١٧٥٦؛ ط٢ - وقد أضيف إليها «قول في الذوق» - سنة ١٧٥٧؛ ط١ ١٧٧٦). إن بيرك في هذا الكتاب يبحث في الأسباب المولدة للشعور بالسمو الذي خاصيته هي أن يملأ النفس ويستبعد أي شعور آخر. يقول: «إن كل ما من شأنه أن يثير - على نحو ما - أفكار الألم أو الخطر، أعني كل ما هو رهيب أو كل ما يملأ الموضوعات المحسوسة، أو يفعل فعلاً شبيهاً بالإرهاب - هو مصدر للسامي، أي أنه قادر على إحداث أقوى انفعال تستطيع النفس الشعور به».

ومن رأيه أن «السامي» يقوم في عواطف وصور من شأنها أن تولد توتراً جسمى قوياً - بينما الجميل هو على عكس ذلك: «إنه يقوم في العذوبة وفي الإحساسات التي تهذي الأعصاب». ويقول: «إن عظم الأبعاد سبب قوي للشعور بالسامي». و«اللانهاثي من شأنه أن يملأ النفس بالرهبة الممتعة». والخلاء، والظلمة، والوخدة، والصمت، وكل ما يتجاوز الإحساس، وكل ما يولد الشعور بقوة خارقة - من شأنه أن يولد - على نحو غير معقول - الشعور بالسامي. وبهذا المعنى فإن السامي لا

هيوم Hume وبيرك وهم Home تفاهة وسطحية أحكامهم الذوقية. ويربط بين معنى الجميل والسامي وبين الأخلاق فيقول: إن الشعور بالجميل يقوم على فضيلة مكتسبة. بينما الشعور بالسامي يقوم على مبادئ أخلاقية. ويلخص رأيه هذا بقوله: «إن السامي يثير؛ بينما الجمين يفتن» (الكتاب نفسه، ص ٢٠٩).

وفي كتابه «نقد ملكة الحكم» يميز كُنت بين السامي الرياضي، والسامي الديناميكي. في السامي الرياضي - وهو مرتبط بفكرة المقياس، مقدار بعض موضوعات الطبيعة يوقظ فكرة المقدار المطلق الذي يصطدم به عجز الخيال، ويثير قوة العقل القادر وحده على تجاوز كل مقياس تدركه الحواس، وعلى الارتفاع إلى فكرة اللامتناهي. أما في السامي الديناميكي فإن قوة الطبيعة في تجلياتها الأشد عفناً تجعلنا نحس بضالة قوتنا الفيزيائية، وفي مقابل ذلك تعطينا الشعور بمصيرنا فوق الجسسي، هذا المصير الذي يكشفه العقل العملي، الذي به يتأكد تفوق الروح على الطبيعة حتى لو حدث لها أن انهارت أمام قوتها.

ويحاول كنت أن يثبت أنه ليس من الطبيعة والحواس يصدر الشعور بالسامي، بل هو يصدر عن أنفسنا، إنه في داخلنا وهو واحد في كل واحد منا، وبهذا الشرط يمكن أن يكون كلياً وضرورياً. يقول كنت: «إن الطبيعة سامية في ظواهرها التي يثير عيانها فكرة اللانهائية. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة حيز أكبر مجهود يقوم به الخيال لتقدير عظمة أي موضوع. ومن وجهة نظر التقدير الرياضي للعظمة فإن الخيال يمكن أن يقدر على إدراك أي موضوع، ابتغاء إعطاء التقدير مقياساً يكفي، لأن التصورات العددية للذهن - بواسطة التقدم المتوالي - يمكنها أن تقوم بتقدير أي مقدار قابل للتناسب مع أي مقدار معطي». (كنت: «نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية ص ٩٤ باريس ١٩٧٤).

ومن كنت تنتقل إلى الشاعر فريدرش شلر. فنجدته في سنة ١٧٩٢ ربط من ناحية بين الشعور بعجزنا ومحدوديتنا عن الإحاطة بموضوع ما، ومن ناحية أخرى بالشعور بتفوقنا الذي لا يخشى أي حدود» (شلر: مؤلفاته، الطبعة الوطنية سنة ١٩٤٣ وما يليها ح ٢ ص ١٣٧). وهو يصف بـ «السامي» الموضوع الذي يقاوم

يتولد من السرور، فهذا شأن الجميل، ولا من الحب التزيه للموضوع. ولهذا فإن الجميل يستبعد السامي، والسامي يستبعد الجميل.

وواضح ما في آراء بيرك هذه من نزعة حسية. ومن هنا أثارت آراؤه الكثير من المجادلات والمعارضات. وانصب النقد خصوصاً على الدور الذي يعزوه إلى الإرهاب أو الرهبة والتخويف، لأن الإرهاب لا يتفق مع المعنى الجوهرى في «السامي». كذلك نجد دوجلد استيورت (١٧٥٣ - ١٨٢٨) في بحث كتبه بعنوان: «في السامي» (في السلسلة الثانية من كتابه: «أبحاث فلسفية») يأخذ على بيرك تعريفه فكرة «السامي» على أنها فكرة واحدة ذات أصل واحد. وهذه الفكرة هي القوة المقترنة بإعجاب من طبيعة دينية. ويرى في «السامي» أنه خاتمة العملية التكوينية التي تطوّر الإنسان صوب الروحية.

وحاول موسى مندلزون Mendelsohn في سنة ١٧٥٨ أن يحدد خصائص «السامي» وتأثيراته، فقال: «يقال عن شيء ما إنه سام، إذا كانت درجته الخارقة في الكمال قادرة على إثارة الإعجاب. وبهذا المعنى يستخدم أيضاً اللفظ «سامي» في العلوم المجردة (موسى مندلزون: طبعة البوبيل لمؤلفاته، ط ١، ص ١٩٣؛ سنة ١٩٢٩ وما يليها). فيقال مثلاً عن حقيقة إنها «سامية»، إذا كانت تتعلق بماهية كاملة مثل: الله، العالم، والنفس الإنسانية، أو إذا كانت في اكتشافها والتأمل فيها تحتاج إلى مجهود عقلي كبير» (الكتاب نفسه، ط ١ ص ١٩٤). ويميّز مندلزون في الفنون الجميلة والعلوم بين نوعين من الإعجاب والكمال: (١): الأول حين يكون الموضوع فيه من الصفات ما يجعله يثير الإعجاب؛ (٢): والثاني حين يملك الفنان من البراعة والعبقرية وقوة الخيال، والقدرة على التعبير ما يجعله جديراً بالإعجاب.

ثم جاء امانويل كنت فتناول معنى «السامي» في عدة مواضع من كتبه، وفي رسالة خاصة. فهو في سنة ١٧٦٤ يذكر من بين الأمور التي تحدث الشعور بالسامي ما يلي: «التصور الرياضي لعظمة بناء العالم عظمة لا يحيط بها العقل، وتصورات الميتافيزيقا للسرمدية، وللنعانية ولخلود النفس الإنسانية» (كنت: مجموع مؤلفاته طبع الأكاديمية ح ٢ ص ٢١٥). فالعظمة إذن علامة على ما يثير الشعور بالسامي. ويأخذ على الفلاسفة الإنجليز:

التاريخ، خصوصاً تاريخ الفنون، السامي هو خاصية القدماء، والجمال خاصية المحدثين والرومنتيك.

أما هيجل فعالج موضوع «السامي» خصوصاً في كتابه: «فلسفة الدين». فيقول إن «ديانة السموّ» - والسموّ هنا بمعنى الترهيب والتخويف - تتجلى في الدين اليهودي. وهي مرحلة من مراحل التطور التاريخي للروح المطلقة. فلأول مرة يتصوّر الله على أنه «فردية روحية»، وأنه «ذاتية»: إنه الواحد المطلق الذي لا يحتوي في قدرته اللامحدودة على أي شيء محدود. وهكذا نقل هيجل فكرة «السامي» من ميدان علم الجمال إلى ميدان الدين.

مراجع

- K. Seidl: Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriff. Berlin, 1899.
- Gt. Souriau: «le sublime», in Revue d'esthétique, 1966, pp. 266-289.
- H. J. Hofmann: Die lehre von Erhabene bei Kant und seinen Vorgän, 1919.
- K. Albert: Die lebre vom Erhaben in der Aesthetik des deutschen Idealismus. Diss. Bonn 1950.
- K. Vietor: «Die lebre des Erhabene in d. deutsch. literatur», in Geist und Form, 1952, pf. 134-166.

الحساسية وفي نفس الوقت يراه العقل مقبولاً، وهكذا هو يسرّ بفضل القدرة العالية، بينما يؤلم بسبب القدرة المنحطة» (الكتاب نفسه ص ١٣٨). وفي الرسالة التي نشرها سنة ١٧٩٣ عن «السامي» يرد شلر إلى غريزتين، هما: غريزة الامتثال، وغريزة المحافظة على الذات - شكلي السامي وهما: السامي النظري والسامي العملي. وبحث شلر في النوع الثاني بالتفصيل، ويقسمه إلى السامي التأملي، وإلى السامي الوجداني (البكوسي). والسامي الوجداني (الياهوسي) يكوّن حجر الزاوية في نظريته في السامي بعامة، لأنه بالنسبة إلى شلر الشاعر «يحقق القانونين الأساسيين في كل فن تراجيدي. وهذان القانونان هما: عرض الطبيعة المنفعلة؛ وعرض الاستقلال الأخلاقي في الألم - ويقول شلر إن الشعور بالسامي «شعور مختلط»، وبذرت موجودة في كل إنسان. لكن لا بد من تنمية هذا الشعور بواسطة الفن. ويتميز السامي من الجميل بأن السامي يتعلق «بالجني المحض» في الإنسان، أي أنه يميز الإنسان الأخلاقي من الإنسان الحسي، ويعتاده خارج العالم الحسي. لكن في «الجميل المثالي» يتوافق السامي مع الجميل.

ورأي شلنج Schelling في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» (سنة ١٨٠٠) أنه لا محل للتعارض بين السامي والجميل «ذلك لأن الجميل المطلق هو أيضاً سام، والسامي إن كان حقيقياً فإنه جميل أيضاً» (شلنج: مجموع مؤلفاته، نشرة سنة ١٨٥٦ - ١٨٦١، ح ٣ ص ٦٢١). بل فقط تعارض كمي» (الكتاب نفسه ح ٥ ص ٤٦٩). وفي

سعديا الفيومي

(٨٨٥ - ٩٤٢م)

مفكر وحبر يهودي وفيلسوف لاهوتي، وهو سعديا بن يوسف جاؤون.

ولد في أبو صوير (محافظة الفيوم) سنة ٨٨٢م. ثم نفي أبوه من مصر، وسافر إلى فلسطين وتوفي في يافا. وهنا في فلسطين تعلم سعديا من أبو كثير يحيى بن زكريا الكاتب الطبري (نسبة إلى طبرية - فلسطين). ولكنه لما كان لا يزال في مصر ألف كتابين، وجرت له مراسلات مع الحبر إسحاق بن سليمان الاسرائيلي القيرواني. وليست لدينا معلومات عن حياته في الفترة ما بين سنة ٩٠٥م و٩٢١م. كما أننا لا نعرف السبب في مغادرته لمصر. وكان في حلب في سنة ٩٢١. ومن حلب سافر إلى بغداد، فوصلها في سنة ٩٢٢.

ولما صار في العراق التحم في الصراع الذي كان قائماً آنذاك بين هارون بن ماثير، رئيس مدرسة أورشليم، وبين زعماء الجالية اليهودية في العراق، وهو صراع كان يدور أساساً حول تحديد مواعيد الأعياد اليهودية والتقويم اليهودي بعامة (رأس السنة، الفصح، الخ). وقد ناصر سعديا زعماء الجالية ضد هارون بن ماثير. وفي الوقت نفسه أخذ في الرد على القرّائين، وعلى بعض الهراطقة اليهود مثل حيوي البلخي.

وعُيّن رئيساً لمدرسة سورا، كبرى المدارس اليهودية في العراق. لكنه وقع في صراع مع زعماء الجالية اليهودية في العراق، اضطّر في إثره إلى التخلي عن منصب الجاؤون. وتوفي في سنة ٩٤٢.

إنتاجه الفلسفي

كان سعديا أول كاتب يهودي يكتب باللغة العربية. وكان بذلك قدوة لخلفائه من «الحيونيم» الذين صاروا يكتبون خصوصاً باللغة العربية.

وإنتاجه العلمي يتناول ميدانين «الهالاخة»، والعقائد الدينية. والهالاخة (من الجذر العبري: هلخ = ذهب) هي الشريعة أو الفقه اليهودي، وتشتمل على الأحوال الشخصية والشؤون الاجتماعية والقومية والعلاقات الدولية وسائر المعاملات والشئون اليهودية - تمييزاً لها من «الهاجادا» التي تتناول الشؤون غير القانونية. وقد كتب سعديا عدة رسائل في «الهالاخة»، وقد جمع الكثير منها ونشرها J. Muller في باريس سنة ١٨٩٧. وتشتمل على رسالة في الميراث، ورسالة في الوصايا ٦١٣؛ تفسير قواعد التأويل الثلاث عشرة؛ أجوبة مجموعة.

أما مؤلفاته في (العقائد) الدينية فهي التي تهمنا هنا. وكتابه الرئيسي في هذا الميدان هو: «كتاب الأمانات والاعتقادات»، وقد كتبه باللغة العربية. ونشر النص العربي س. لاندauer سنة ١٨٨٠. وترجمه إلى الإنجليز س. روزنبلات S. Rosenblatt بعنوان Book of Beliefs and opinions سنة ١٩٤٨. وكان قد ترجمه إلى اللغة العبرية يهوداً بن طبون في سنة ١١٨٦م بعنوان: «سيفر امونوت وهادييموت» (طبع في القسطنطينية سنة ١٥٦٢). وفي سنة ١٩٧٠ قام ي. كنج

بإعادة طبع الأصل العربي مع ترجمة عبرية جديدة.

ويبدو بوضوح من هذا الكتاب أن سعديا كان متأثراً تأثيراً كبيراً جداً بمذهب المعتزلة المسلمين. وفي الوقت نفسه تأثر بفلسفة أرسطو وبأفلاطون وبالرواقية من خلال الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية، لأنه لم يكن يعرف اللغة اليونانية، وإنما كان يعرف فقط اللغة العربية واللغة العبرانية. بل نستطيع أن نقرر أن علمه بالفلسفة اليونانية لم يكن مباشراً وعن طريق النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية، وإنما كان من خلال تأثير المتكلمين المسلمين، خصوصاً المعتزلة، لأنه لا يتنقل نصوصاً بحروفها عن ترجمات كتب أرسطو وأفلاطون وما نقل إلى العربية من آراء للرواقين.

وقد أثر هذا الكتاب في الفلاسفة اليهود في العالم الإسلامي، مثل: بحيا بن فاقودة، وموسى بن عزرا، وإبراهيم بن عزرا، وإبراهيم بن داود. أما موسى بن ميمون فلم يذكر اسم سعديا، وإن كان يهاجم بعض آرائه دون ذكر لصاحبها.

ويقول سعديا إنه ألف هذا الكتاب ليقدم إلى إخوانه في الدين من اليهود دليلاً يهتدون به في مواجهة التشويش الذي أحدثته الفرق الدينية والمنازعات الكلامية التي سادت القرن العاشر الميلادي، ومن أجل محاربة المبتدعة اليهود مثل حيوي البلخي. فهو في الجملة جدال ضد الفرق والمذاهب التي رأى سعديا أنها ضالة أو منحرفة عن جادة الديانة اليهودية، كما تصورها سعديا.

وعلى غرار كتب علم الكلام الإسلامية، بدأ سعديا كتابه هذا بالكلام عن المعرفة، فقال إن مصادرها ثلاثة (١) الإدراك الحسي؛ (٢) المبادئ الضرورية؛ (٣) البرهان العقلي بالقياس المنطقي. ثم أضاف إلى هذه المصادر الثلاثة التي يقول بها الفلاسفة مصدراً رابعاً هو النقل الديني الصحيح. ويرى سعديا أن هذا المصدر ضروري لمن لا يستطيعون التفكير العقلي المنطقي.

ويرى سعديا اتفاق المعقول والمنقول الصحيح، ويؤكد أنه لا تعارض بين ما جاء في النصوص الدينية وما يقرره العقل. لكنه اضطر في سبيل هذا إلى الاعتماد على التأويل حينما لا يتفق النص الديني في الظاهر مع ما يقضي به العقل.

وبعد هذا المدخل الأستمولوجي، يتناول سعديا العقائد الرئيسية. وهنا نراه ينقل عن المعتزلة مجمل آرائهم في هذه المسائل، ولا يكاد يختلف عنهم في شيء.

فهو يبدأ كتابه - بعد هذه المقدمة - بالكلام عن الخلق، ويقرر أن الخالق خلق الكون من العدم. ويسوق على هذا أربعة براهين: الأول منها يستند إلى أرسطو، والثلاثة الباقية مستمدة من علماء الكلام المسلمين.

وبعد أن ساق هذه البراهين الأربعة، أخذ في الرد على مذاهب المخالفين في هذا الباب: مثل مذهب القائلين بأزلية العالم (بأن العالم قديم)، ومذهب الشكك الذين يتكروون إمكان معرفة وجه الحق في أمر الخلق.

ثم ينتقل سعديا إلى البحث في الله. فيقول إن الله هو خالق كل الوجود المادي، لكنه لا يمكن أن يكون وجوده من مادة، لأنه لو كان من مادة لكان غيره هو خالقه. ولما كان الله ليس بمادي، فإنه لا يخضع لأعراض المادة: من كم وكيف ولهذا لا يمكن أن يكون إلا واحداً أحداً. ويقوده هذا إلى وصف الله بالصفات الثلاث الجوهرية، وهي: الحياة، والقدرة، والحكمة. ووصف الله بهذه الصفات لا يتضمن القول بالكثر في ذات الله، بل هذه الصفات هي عين ذاته. والله لم يضطر إلى خلق العالم، بل خلقه بمحض إرادته. وقد خلقه ليعبده المخلوقون بالتزام أوامره ونواهيه، وهو ما يؤدي بهم إلى السعادة.

وحتى الآن يشعر القارئ بأنه إنما يقرأ كتاباً في علم الكلام الإسلامي على مذهب المعتزلة. وليس لسعديا في هذا القسم أي رأى انفرد به عن المتكلمين المعتزلة المسلمين. إنما هو تلخيص أولى بسيط لكتاب معتزلي في علم الكلام.

وكما أخذ عن المعتزلة المسلمين آراءهم في الإلهيات، كذلك فعل في ميدان الأخلاق. فقد قال إن الإنسان حرّ مختار في أفعاله ويرر ذلك بأن قال إن من إكرام الله للإنسان أن جعله يكتسب الجزاء الحسن بواسطة أفعاله التي هو مسؤول عنها. ولهذا يجب أن يكون الإنسان حرّ الإرادة، وإلا لم يكن مسؤولاً عن أفعاله، وكانت مجازاة الله له بالحسن أو بالعذاب ظلماً لا

سنداً من العقل، أو أن نستكشف فيها وجه الحكمة. فمثلاً النهي عن العمل في يوم السبت يمكن تبريره بأن الراحة من الأعمال المادية في يوم السبت تمكن من التفرغ للتأملات الروحية في يوم معين من أيام الأسبوع.

وكان سعديا أول من قام بترجمة عربية للعهد القديم من الكتاب المقدس ويبدو أنه بدأ بإعداد ترجمة كاملة لكل أسفار العهد القديم، مشفوعة بتفسير واسع قصد به إلى المثقفين من القراء. ثم تلا ذلك بترجمة ميسرة تجمع بين النقل والتفسير. ولم يلتزم فيها بالترجمة الدقيقة بل لجأ إلى التلخيص والتيسير أحياناً.

وفي تفسيره حاول استبعاد كل ما يدل على التشبيه بالإنسان.

وتمّ خاصية أخرى لهذه الترجمة الموسّعة هي أنه تابع الترجمات المنسوب إلى يونا ثان في ترجمة أسماء الإعلام الواردة في الكتاب المقدس - وهو أمر أخذ عليه إبراهيم بن عزرا (في شرحه على سفر التكوين اصحاح، عبادة رقم ٢١).

وتوخى سعديا في ترجمته هذه أمرين: أن يكون الكلام مقبولاً في العقل، وأن يكون سهلاً في الفهم. ومن أجل الأمر الأول استبعد كل ما يشعر بالتشبيه (أي المشابهة بين الله والإنسان)؛ ومن أجل الأمر الثاني التزم الأسلوب العربي الفصيح والاستعمال اللغوي العربي، مطّرحاً ما يشعر بالأصل العبراني، وكان يضيف كلمات لمزيد من الوضوح في الترجمة العربية، ويحذف كلمات من الأصل العبراني لا تتسق مع الأسلوب العربي. وفضلاً عن ذلك أورد أسماء عربية للأشخاص والأماكن الواردة في الأصل العبراني حينما كان يرى أن في ذلك ما يعين على الفهم.

وقد فقد معظم هذه الترجمة، ولم يبق منها إلا شذرات قليلة.

أما تفاسيره للكتاب المقدس فقد عثر على شذرات منها ضمن مجموعة «جنيّة» مصر القديمة في القاهرة.

وفي القرن العاشر الميلادي أيضاً قام أحد القرائين، ويدعى يافث بن إليي هاليقي بترجمة الكتاب المقدس العبراني كله إلى اللغة العربية، وزود ترجمة بشروح وفيرة. وقد فقدت هذه الترجمة هي الأخرى.

يليق بالذات الإلهية. وثم دليل آخر على حرية إرادة الإنسان وهو شعوره بأنه لا يمنعه مانع من ارتكاب ما يشاء من أفعال بحسب الطاقة الإنسانية. ويحاول سعديا التوفيق بين حرية إرادة الإنسان وبين علم الله السابق، فقال إن علم الله ليس هو السبب في أفعال الإنسان، ولهذا فإنه لا يحد من اختيار الإنسان. والله إنما يعلم فقط نتيجة ما يفعله الإنسان بإرادته الحرة.

ويتساءل سعديا: لماذا يسعد الشرير في هذه الدنيا، ويشقى الطيب الخير؟ ولا يجد جواباً عن هذه المعضلة إلا بالقول بأن ثم توازناً بين الشقاء في هذه الدنيا وبين الجزاء الحسن في الآخرة. فالطيب الذي يشقى في هذه الدنيا سينال الجزاء الحسن الأوفى في الآخرة.

وفي الفصل الأخير من كتاب «الأمانات والاعتقادات» يتناول سعديا الموضوعات التالية: بعث الموتى، والمسيح الموعود، والخلاص. ويطيل القول في واجبات الإنسان في هذه الدنيا كيما يحصل على السعادة الحقة. وهو يقول إن البعث سيحدث بعد خلق عدد معين من النفوس.

وكان سعديا في الفصل الثالث من هذا الكتاب قد تناول موضوع الأوامر والنواهي. فقال إن الأوامر والنواهي التي أعطاهها الله لبني إسرائيل تنقسم إلى نوعين: نوع يقضي به العقل، ويستطيع الإنسان أن يكتشفه بعقله؛ ونوع يقوم على المنقول في الشريعة، ولا أساس له في العقل. والقوانين العقلية تدرج تحت ثلاثة مبادئ عقلية أساسية: الأول هو أن العقل يتطلب أن يشكر المرء لمن أحسن إليه. ولهذا فمن المعقول أن يأمر الله الإنسان بشكره وحمده بواسطة العبادة. والثاني هو أن العقل يقتضي ألا يسمح الشخص العاقل بأن يُهان. ولهذا فإن ما يقتضيه العقل هو أن يمتنع الإنسان من إهانة الله، وذلك بأن يحلف باسم الله زوراً، أو بأن يصفه بصفات التشبيه بالإنسان. والمبدأ الثالث هو أن العقل يقتضي ألا يضّر الناس بعضهم بعضاً. ولهذا كان من المعقول أن ينهي الله عن السرقة، والقتل، والزنا وإيذاء الغير بأية طريقة من الطرق.

وعلى الرغم من أن القوانين العقلية لا أساس لها من العقل، فإن سعديا يقول إن من الممكن أن نجد لها

سوزو

ثبت مؤلفاته

Suso (Heinrich)

(e. 1295 - 1366)

متصوف فيلسوف ألماني؛ اسمه الأصلي الألماني Seuse والإسم باللاتيني Suso ولد في كونستانس حوالي سنة ١٢٩٥ والتحق، وهو في الثالثة عشرة من عمره بدير للدومنيكان في تلك المدينة. وفي سن الثانية عشرة شعر بقوة اتجاه نحو الزهد. فبدأ بالرياضات العنيفة. لكنه ما لبث أن تبين له أن الكمال في الطريق الصوفي ليس بقسوة الرياضات، بل بالتسليم لإرادة الله.

وقد بدأ دراساته في بلدته كونستانس. ويلوح أنه واصلها بعد ذلك في المعهد العام studium generale في اشتراسبورج. وفي سنة ١٣٢٤ أو ١٣٢٥ سافر إلى كولونيا (كيلن) لإكمال دراساته في اللاهوت، وذلك في «المعهد العام»، حيث تتلمذ على السيد إكهت. وهو في سيرته الذاتية. يتحدث عن إكهت بحرارة وإعجاب يدلان على قيام علاقة صوفية وثيقة بينهما. وتتلمذ أيضاً على إكهت في تلك المدة تالور قصار كلاهما أبرز تلاميذ السيد إكهت؛ والثلاثة يكونون منظومة فريدة في تاريخ التصوف الألماني.

وعاد سوزو إلى كونستانس حوالي سنة ١٣٢٩، وأمضى مدة في التدريس بدير الدومنيكان الأنف الذكر، والذي صار رئيساً له فيما بعد.

وفي هذه الفترة، أعني من سنة ١٣٢٩ إلى ١٣٣٦ ألف كتابين مهمين هما: «كتاب الحكمة الأبدية»، و «كتاب الحقيقة». وفي هذا الكتاب الثاني دافع عن السيد إكهت علناً وبحماسة، وكان إكهت قد صدر قرار بإدانته في سنة ١٣٢٦ بسبب آرائه الصوفية. فأصدر المجمع الديني المحلي في بروج Bruges قراراً بعزله من رئاسة هذا الدير، في سنة ١٣٣٦.

فلما غُزل، استمر مع ذلك يقيم في هذا الدير. وراح يطوف البلاد الواقعة في جنوب ألمانيا وشمال شرقي سويسرا لإلقاء المواعظ التي كان يوجهها إلى الرهبان والراهبات، وإلى عامة الناس في وقت معاً.

وفي سنة ١٣٣٩ اضطر دبر الدومنيكان في

أورد ابن النديم في كتابه «الفهرست» (ص ٢٥، طبع بيروت ١٩٨٨) ثبناً بمؤلفات سعديا الفيومي، هذا نصه:

«ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية - ويزعم اليهود أنها لم تَر مثله: الفيومي. واسمه سعيد، ويقال: سعديا. وكان قريب العهد، وقد أدركه جماعة في زماننا.

وله من الكتب: كتاب المبادئ؛ كتاب الشرائع؛ كتاب تفسير «إشعيا»؛ كتاب تفسير التوراة نسقاً بلا شرح، كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات؛ كتاب تفسير أحكام داود؛ كتاب تفسير النكت، وهو تفسير زبور داود عليه السلام؛ كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة؛ مشروح، كتاب تفسير كتاب أيوب؛ كتاب إقامة الصلوات والشرائع، كتاب العبور، وهو التاريخ».

واللافت للنظر في هذا الثبوت أنه لم يذكر كتاب «الأمانيات والاعتقادات».

وقد نشر دارنبر ما تبقى من مؤلفاته بعنوان:

Oeuvres complètes, éd. par J. Derenburg, 5 vols, 1893.

مراجع

- Saadia Anniversary volume, 1943, including bibliography compiled by A. Freimann.

- E. I. J. Rosenthal (ed.): Saadia studies, 1943.

- L. Finkelstein (ed.): Rab Saadia Gaon. Studies in his honour, 1944.

- H. Malter: life and Works of saadiah Gaon, 1921, 2nd ed. 1970.

- A. Hollander: Saadyah Gaon ben Josef Ge'on sura, 1958.

- Jacob Guttman: Die Religionsphilosophie des saadia, 1882.

- M. Ventura: la philosophie de saadia Gaon, Paris, 1934.

- J. Unna: Der Gaon Saadia, sein leben und seine werke, 1926.

والكتاب الثاني في «النسخة» هو «كتاب الحياة الأبدية» وقد ألفه حوالي سنة ١٣٣٥. وهو مكتوب على شكل حوار بين الخادم (وهو سوزو) وبين الحكمة الأبدية «ابتغاء إضاءة شعلة الحب الإلهي». وفي القسم الأول منه ينبئ النفس المؤمنة إلى خطاياها ويدعوها إلى التوبة والكفارة.

وفي القسم الثاني تقول «الحكمة» للخادم (سوزو): «أريد أن أعلمك كيف تموت وكيف تحيا». والفصل رقم ٣، عنوانه: «كيف يمكن استقبال الله بالحب». والقسم الثالث موجز لمائة اعتبار ومائة سؤال يجب على الصوفي أن يعتبرها ويصفها لنفسه كل يوم» - أي أنه نوع من المحاسبة، محاسبة النفس.

والكتاب الثالث في «النسخة» هو «كتاب الحقيقة»، وهو الآخر يشبه في تحريره الكتاب السابق، أي: الحوار، والأسئلة. لكنه يتميز منه بكونه يتخذ طابعاً نقدياً لبعض التيارات الروحية الأخرى، خصوصاً البجهرات Beghards وضد إخوان الروح الحرة. أما البجهرات فقد ظهرت في أوائل القرن الثالث عشر في الأراضي الواطئة (هولندة وبلجيكا) ثم في مختلف نواحي فرنسا وألمانيا وإيطاليا. وكان يتكوّن من جماعات من النساء شبه العلمانيات وشبه الراهبات. وكان يندرن نذر العفة الدائمة أو المؤقتة. وأخذت تصرفاتهن تلفت إليهن نظر رجال الكنيسة، بوصفها تصرفات تنطوي على هرطقة. وفي سنة ١٣١٠ حكم بإحراق إحداهن، فأحرقت في باريس. وفي المجمع المسكوني الذي عقد في فيينا سنة ١٣١١ تقرر إدانتهم بناء على طلب الأساقفة الألمان. وأعلنت البدع المنسوبة إليهن، كما تقرر إلغاء كل بيوتهن. وفي هذا الكتاب دافع سوزو عن آراء أستاذه أكهت والتى من أجلها أصدرت الكنيسة قراراً بإدانتها، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

والقسم الأخير في «النسخة» Exemplar يشتمل على ١١ رسالة في الإرشاد الروحي بعث بها سوزو إلى البصابت استاجلن، الراهبة السالفة الذكر. ويلوح أن سوزو أجرى فيها تعديلات. ذلك أنه وجد في مخطوط في مدينة اشتوتجرت - أشار إليه Pfeiffer - النص الأصلي لست وعشرين رسالة بعث بها سوزو إلى تلك الراهبة، ومن بينها الإحدى عشرة رسالة المسجلة في «النسخة» Exemplar.

كونستانس إلى إغلاق أبوابه، لأنه رفض إطاعة تعليمات لدفع البافاري، حاكم بافاريا (جنوب ألمانيا) الذي كان آنذاك في نزاع عنيف مع البابا يوحنا الثاني والعشرين فتشتت رهبان هذا الدير. وذهب سوزو مع بعض إخوانه الرهبان إلى ديسنهوفن Diessenhoven في مقاطعة تورجاو Thurgau (سويسرة). وأصبح سوزو رئيساً لهذا الدير في سنة ١٣٤٣. كما أن هؤلاء الرهبان المطرودين ما لبثوا أن عادوا إلى كونستانس في سنة ١٣٤٦. لكن سوزو ما لبث في سنة ١٣٤٨ أن اضطر إلى مغادرة كونستانس والذهاب إلى أولم Ulm (في جنوب ألمانيا). وفي مدينة أولم أمضى الثماني عشرة سنة الأخيرة من حياته. وتوفي في ٢٥ يناير ١٣٦٦).

وفي سنة ١٨٣١ رد إليه اعتباره البابا جريجوريوس السادس عشر. وصار يحتفل بعيده عند الدومنيكان في ٢ مارس من كل عام.

إنتاجه

قبل وفاته بأربعة أعوام، جمع سوزو كل ما كان كتبه قبل ذلك في مجلد واحد عنوانه بعنوان: «النسخة» Exemplar. وقدم له بترجمة ذاتية.

وهذه الترجمة الذاتية كانت تسجيلاً كتبته إحدى الراهبات الدومنيكانيات، وتدعى Elisabeth Staglin، وكانت تقيم في دير Toss. وكان سوزو هو مرشدها الروحي، وقد أفضى إليها باعترافات شخصية بين فيها السبل التي سلكها في طريق اكتماله الروحي: فذكر لها رياضاته الروحية، وألوان الزهادة التي أخضع نفسه لها، والألطف الروحانية التي منحها الله له، والصعوبات التي صادفها وكيف تغلب عليها وقد سجلت هذه الراهبة كل هذه الاعترافات كتابة دون علم مرشدها سوزو. فلما علم بذلك، تضايق في أول الأمر. وما لبث أن بين أن في هذه الإقرارات فوائد لمن يسلكون طريق التصوف. فأخذ النسخة التي كتبها هذه الراهبة وراجعها وصححها. وأضاف إليها قسماً ثانياً، عبارة عن رسالة تعليمية في التصوف عرّض فيها أولاً الطريق الذي ينبغي على المريد سلوكه. وحاول في الفصول الثمانية الأخيرة (٤٩ - ٥٦) أن يبين الطريق الصحيح للاتحاد بالله، وأن ينقد التصورات الخاطئة لدى بعض الصوفية.

ونشرها Denifle بعنوان:

Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, B.I, Munchen, 1880.

لكن لم يصدر غير مجلد واحد.

ثم أصدر كل مؤلفاته الألمانية W. Lehmann

بعنوان:

Heinrich Seuses deutsche schriften, 2 Bde. Jena, 1911; 2. Aufl. 1922.

وأصدر K. Bihlmeyer نشرة نقدية للنص الألماني

القديم في مجلدين في اشتوتجرت ١٩٠٧.

مراجع

- W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter, 2 Bde, Lepizig, 1874, t. II, 309-415.

- F.-X Hornstein: les grands mystiques Allemands du XIV^e siècle. lucerne, 1922, pp. 221-293.

- P. Pourrat: la spiritualité chrétienne t. II: le Moyen age, pp. 319-378. Paris, 1921.

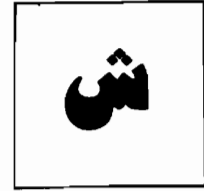
وسوزو كتب مؤلفاته باللغة الألمانية. وأسلوبه حافل بالصور الشعرية والمجازات، وتكثر فيه التعبيرات المشابهة للغة الشعراء الغنائيين الألمان Minnesänger. وتعد سيرته الذاتية أقدم سيرة ذاتية في اللغة الألمانية.

وقد تأثر في تصوفه بالسيد اكهرت، لكنه لم يأخذ باتجاه اكهرت نحو مذهب وحدة الوجود.

نشرات مؤلفاته

أول طبعة لمؤلفاته كانت باللغة الألمانية، وقد أشرف عليها F. Fabri وصدرت من مدينة أوجسبورج سنة ١٤٨٥؛ ثم أعيد طبعها في أوجسبورج أيضاً في سنة ١٥١٣. وإلى جانب «النسخة» تحتوي هاتان الطبعتان على «حوار الصخور التسعة» و«جماعة إخوان الحكمة الأبدية» وهما كتابان منحولان إليه. وفي سنة ١٥٥٥ نشر Surius في كولونيا ترجمة لاتينية. ثم نشر مؤلفاته بلغة ألمانية حديثة الكردينال M. Diepenbrock بعنوان:

Heinrich suso's gennant Amadus leben und schriften. Ratisbonne, 1828.



الشر

Mal (F.); Böse (D.); Evil (E.)

«الشر» من المعاني المشتركة، أعني المتعددة المدلولات، والصعبة التحديد. ولهذا نبدأ بإيراد بعض التعريفات:

أ - معجم لالاند يعرفه كما يلي: «بالمعنى العام: الشرّ هو كل ما هو موضوع للاستهجان أو اللوم، وكل ما هو بحيث يكون للإرادة الحق في معارضته شرعياً، وتعبيره كلما كان ذلك ممكناً».

ب - ومعجم بولدون ربطه بنقيضه وهو الخير فيقول إن الشر «هو ما يضاد الخير أو حسن الحال. وتصنيف الشرور يتبع تصنيف الخيرات إلى ما هو عقلي (أو نفسي)، وما هو جسماني، وما هو خارجي؛ أو على نحو أكثر تأصيلاً في أنه: ما هو طبيعي وما هو أخلاقي، أي إلى ما هو مستقل عن الإرادة، وما هو متوقف على الإرادة. والأخلاق تعني بهذا القسم الثاني، أعني التمييز بين الشرّ الأخلاقي والخير الأخلاقي، وبالأساس النهائي والأحوال التي فيها يمكن التغلب على الشر وتحصيل الخير. وثم مسائل أخرى خاصة بالشر تتناول طبيعته النفسية: هل هو الألم أو الميل إلى الألم؛ وما هي حقيقته النهائية: هل هو إيجابي، أو هو مجرد سلب الواقع الذي هو خير، أو هو أمر ظاهري فحسب أو شأنه شأن الخير، أمر غائص في المطلق».

وكلاهما يورد تقسيم ليبنتس Leibniz في قوله: «يمكن أن تفهم الشرّ بثلاثة معانٍ: الشرّ الميتافيزيقي،

الشر الفزيائي، الشر الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي يقوم في مجرد النقص، والشر الفزيائي في الألم، والشر الأخلاقي في الخطيئة» (ليبنتس: «قول في العدالة الإلهية» Théodicée، القسم الأول، بند ٢١).

ولنأخذ في استعراض تصورات بني الإنسان للشرّ:

أ - إما في الأديان، فإننا نجد أن الأديان التشبيهية قد قسّمت الآلهة إلى آلهة خير، وآلهة شر. فعند المصريين القدماء كان إله الشر هو سخمت، وفي المجوسية الفارسية كان إله الشر هو آهورمن؛ وعند الجرمان القدماء كان إله الشر يسمى لوكي Loki. وكل واحد منهم كان ينظر إليه على أنه كائن موجود بذاته في مضادة إله الخير؛ وأنه يفعل الشر تلقائياً. ولهذا كان على الإنسان أن يسترضيه حتى لا يصيبه بالشر، وذلك بتقديم القرابين والأضاحي التي لم تقتصر على الحيوان، بل امتدت أيضاً إلى الأطفال والكبار من بني الإنسان والأديان التي تقتصر على هذين المبدئين: إله الخير وإله الشر - تسمى أدياناً ثنوية، ومن أبرز أمثلتها: الزرادشتية، وخليفتها المانوية. والمتنوية تختلف إذن عن أديان الشرك المتعددة، كما هي الحال في الديانة اليونانية، كما تختلف عن الأديان القائلة بأن الوجود - بما هو وجود - شر مطلق، ومثالها: البوذية التي ترى أن الوجود - أو الحياة - بما هو وجود (أو حياة) شرّ في ذاته.

ب - مشكلة الشر في الفلسفة اليونانية:

أما في الفلسفة، فتتوالى الآراء في الشر ابتداءً من بداية الفلسفة اليونانية فنجد فيثاغورس يقسم العدد إلى أحاد وثناء (مثنى): فالأحاد هو مبدأ النظام الروحاني،

أبيقر: «إما أن الله يريد زوال الشر ولكنه لا يقدر على ذلك؛ وإما أنه يقدر على ذلك ولكنه لا يريد ذلك، وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه يريد ويقدر. فإن كان يريد ولا يقدر فهو عاجز؛ وإن كان يقدر ولا يريد فهو حاسد؛ وإن كان لا يريد ولا يقدر فهو حاسد وعاجز؛ وإن كان يريد ويقدر، فلماذا وجدت الشرور؟» (شذرات الأبيقوريين)، نشرة أوزنر Useren، الشذرة رقم ٣٧٤). وعلاجاً لهذا يرى أبيقر أن على الحكيم ألا يخشى الآلهة وألا يخاف من الموت، لأن النفس فانية وما بعد الموت لا يعنيها بعد. وما على الحكيم إلا أن ينشد الطمأنينة وأن يتجنب الانفعالات الوجدانية. ذلك لأن السعادة والنعيم لا يكفلهما كمية الثروة، ولا كثرة الأشياء، ولا أي منصب أو سلطة، بل يكفلهما الخلو من الألم، وحلاوة المشاعر، والاستعداد النفسي الذي يبقى في نطاق الحدود التي أرادت الطبيعة» (الشذرة رقم ٥٤٨، نشرة Useren).

واتخذت الرواقية موقفاً فريداً. فهي تقول إن الشر لا يوجد إلا في الجزئيات، أما في الكل فهو غير موجود، لأن الكل بما هو كلٌ هو خير. وعلى الحكيم إذن أن يتبع الكل، ولا يحفل بالجزئيات، ولهذا فإن الألم و«الموت غير موجودين بالنسبة إليه وحتى لو وضع في جوف ثور فالأريس» (وهو جوف تتأجج فيه النيران) فإنه سيشتعر كما لو كان راقداً في سريرته الوثير!! (شيشرون: «التسكليات» ٢: ١٨). ولهذا ينبغي على الإنسان أن يرضى بكل ما يحدث له بوصفه أمراً معقولاً مقبولاً. وفي هذا يقول الإمبراطور الروماني الرواقي النزعة، ماركس أورليوس: «تقبل عن طيب خاطر، مهما يكن قاسياً، كل ما يحدث، معتبراً أنه يؤدي إلى سلامة العالم وإلى نجاح مقاصد (رب الآلهة) جوبيتر، لأنه لم يكن ليحدث لأحد إن لم يكن ملائماً للكل» (ماركس أورليوس: «التأملات» ٥: ٨).

وجاء أفلوطين، فربط الشر بالمادة، وهذه المادة عَدَم ولا وجود («التساعات»، التساع الأول: ٨: ٣). ورأى أن الشر الأخلاقي راجع إلى تغلب الجزء الناقص في الإنسان على سائر الأجزاء («التساع الأول: ١: ٩»). ويمضي إلى أبعد من هذا فيقول إن الشر يسهم في إكمال العالم («التساع الثاني: ٣: ١٨»). إن الشر هو عدم

والثناء (المثنى) هو مبدأ الانقسام، واللامعقول والشر: - وعند هرقلطس أن الخير والشر أمران نسبيان، لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر ولا يفهم إلا بالنسبة إليه: فكما أن العالي والسفلي معنيان نسبيان، فكذلك الخير والشر أمران نسبيان. ومنيدس يرى أن الوجود هو الخير؛ أما الشر فأمر ظاهري صرف. وعند امبازقليس أن الخير والشر يتصارعان فيما بينهما، وهما يصدران عن مبدأين متعارضين هما: المحبة والكرهية لكن الصراع بينهما سينتهي بانتصار الخير. وعند ديمقريطس أن الخير والشر كليهما ناتج عن صدفة اللقاء بين الذرات. وعند السوفسطائية أن الخير هو النافع والشر هو الضار؛ والمعيار الوحيد في التمييز بينهما هو اللذة: فما يحقق اللذة هو الخير، وما يجلب الألم هو الشر، وكلاهما بالمعنى الحسي الخالص.

أما سقراط فقد رأى أن الشر ينشأ عن الجهل. ولا أحد يرتكب الخطيئة أو الشر وهو عالم بأنه شر.

أما أفلاطون فقرر أن الشر يكون قسمًا من الوجود الواقعي، هو المتعدد والمحسوس، والظاهري، واللاوجود. فالشر إذن موجود، ويحاول أفلاطون تبرير وجوده في مواجهة مبدأ الخير فيقول إن الشر يصدر عن المادة وعن طبيعة ما هو جسماني، وعن عدم التحديد والتعین، وعن الإضطراب في النظام. ولا يمكن أن يكون الله هو فاعل الشر. يقول أفلاطون: «إن الله، لأنه هو الخير، لا يمكن أن يكون علة الشر، وليس هو علة كل شيء كما يقول العامة، وفيما يتعلق ببني الإنسان فإن الله علة لأحداث قليلة، وليس علة لأمور كثيرة، لأن شرورنا أكثر من أفعالنا الخيرة» (محاورة «السياسة» ٣٧٩ ح).

وليس لأرسطو رأي واضح في معنى الشر. فهو أحياناً يربطه بالهولي، وأحياناً أخرى يربطه بالإفراط والتفريط في الأعمال الأخلاقية تبعاً لنظرية في الفضيلة وهي أنها وسط بين شرين. ويكاد يؤول إلى أن الشر هو عدم وسلب.

وعلى عكس ذلك نجد أبيقر: فهو يقرر صراحة أن الشر إيجابي ويسود عالم الوجود. ووجود الشر في الكون يدل على أن الآلهة لا يعنون بالعالم. يقول

الله، بل الإرادة نفسها. وفي الفصل الثاني عشر من «مدينة الله» نجد عرضاً واضحاً مفصلاً لمسألة: أصل الشر يقول أوغسطين: «ابحث عن العلة الفاعلية في الإرادة السيئة، فإنك لا تجدتها. إن هذه العلة ليست فاعلية، بل عدمية؛ إنها ليست فاعلة، بل هي عديمة الفعل، لأن الانحطاط مما هو خير إلى ما هو أقل من ذلك (وهذا هو المعنى الحقيقي للخطيئة) هو الابتداء في امتلاك إرادة سيئة».

ولا بد من الوصول إلى القديس توما الأكويني لتجد لدى المفكرين المسيحيين شيئاً جديداً غير ما قاله أوغسطين. تناول توما الأكويني مسألة الشر في شرحه على كتاب الأقوال لبطرس اللومباردي (التمييز ٣٤ و ٣٥)، وفي «الخلاصة اللاهوتية» (القسم الأول، المسألة رقم ٤٨، ٤٩)، وفي الفصول الأولى من الكتاب الثالث من «الخلاصة ضد الكفار» ويطول بنا القول لو تتبعنا أقواله في هذه المواضع، ولهذا نجتزئ بإيراد قوله: «لا شيء يمكن أن يكون بذاته (في جوهره) شراً. فقد تبرهن أن كل موجود، بما هو موجود، هو خير، وأن الشر ليس إلا موجوداً في الخير كأنه موجود في كيانه الذاتي... ولا يمكن أن يقال عن شيء إنه شر عن طريق المشاركة، وإنما فقط عن طريق عدم المشاركة (في الخير)، ولهذا ينبغي ألا تصعد إلى شيء هو شر في جوهره» («الخلاصة اللاهوتية» الكتاب الأول، المسألة ٤١، مادة ٣).

د - مشكلة الشر في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث نلتقى أولاً باسبينوزا فنجد أنه يقرر أن الشر، شأنه شأن الخير، ليست له أية حقيقة ذاتية، إنه فقط مجرد تصور عقلي *modus cogitandi*، صادق بالنسبة إلى الإنسان وحده، لكنه غير موجود في الواقع. يقول اسبينوزا: إن الخير والشر لا يدلان على شيء إيجابي في الأشياء الواقعية منظوراً إليها في ذاتها، وليساً إلا حالين من أحوال الفكر أو تصوّرين نحن نتصورهما حين نقارن بين الأشياء بعضها وبعض. والواقع هو أن الشيء الواحد يمكن أن يكون خيراً أو شراً في نفس الوقت، أو لا هذا ولا ذاك («الأخلاق، القسم الرابع، المقدمة). ويقول في موضع آخر: «نحن نسقي شراً الأمر الذي نكرهه - وذلك بحسب ما يشعر به

الصورة، والخلو من الخير؛ فهو سلب محض، بينما الخير هو وحده الإيجابي».

ح - مشكلة الشر في الفكر المسيحي:

وجاءت المسيحية فقررت أن كل شيء يأتي من الله؛ ولا يوجد إذن هولي أزلية عنها يصدر الشر. ولا مدخل للهولي إذن فيما في العالم من شرور. بل كل شر إنما يصدر عن إرادة الإنسان. فهو الذي يختار الشر، كما يختار الخير. والشر إنما ينتج عن إساءة استعمال الإنسان لحريته في الاختيار (لاكتانس: «النظام الإلهي»، ٢: ٩). إن الشر لا يصدر عن الله، بل يصدر عن الإنسان وحده (كليمانس الاسكتلندي: Stromata IV, 13) إن الشر هو مجرد انعدام الخير. (أوريجنس: شرح على أنجيل يوحنا ٢: ٧؛ «ضد كلوسوس» ٦: ٥٣). إن الشر سلب محض، وانعدام للنور، وظلمة (جريجوريوس التوساوي: «قولة في الوعظ»: ٧).

وأكثر المفكرين المسيحيين اهتماماً بمشكلة الشر في عصر الآباء هو أوغسطين. وهو يميز بين نوعين من الشر، الشر الأخلاقي، والشر الفزيائي. وعنده أن الشر الميتافيزيقي، وهو الناجم عن الفارق بين الخالق والمخلوق، هو في رأيه خير. أما الشر الأخلاقي، أو الخطيئة فليس من صنع الله، بل من صنع الإرادة الإنسانية التي تستطيع الاختيار بين الخير والشر، وأما الشر الفزيائي فهو يعكس العدالة الإلهية، من حيث أنه عقاب للإنسان عن خطيئته الأولى. سوى هذه الأنواع الثلاثة لا يوجد الشر إلا بوصفه الخلو من الخير، إنه مجرد عدم للوجود. (راجع لأوغسطين: «الاعترافات» ٧: ١٢، «مدينة الله» ١١: ٢٢، ١٢: ٤ - ٦؛ «في النظام» ٢: ١، ٢: ٢؛ ١٢: ٢؛ «في حرية الإرادة» ٢: ٥٣؛ ٣: ٤٤). إن الشر الأخلاقي - أو الخطيئة - ليس جوهرًا قائمًا بذاته، بل هو عَرَض في الموجود الحر؛ وينبغي ألا ينظر إليه إلا على أنه اضطراب واختلال، وعدم توافق بين الممارسة الشرعية لهذه الإرادة الحرة وبين الإنسان نفسه («في حرية الإرادة» ١: ١؛ فصل ١). والإرادة من صنع الله، لأن الإنسان تلقاها مع الحياة. والإرادة الشريرة الأولى - تلك التي، في الإنسان، ستبتع الأعمال السيئة ليست عملاً بقدر ما هي ابتعاد عن أعمال الله للاقترب من أعمال الإنسان. وهذه الأعمال سيئة من حيث أن غايتها ليست

إلا القطع المتناثرة، فليس لنا أن نتعجب من عدم وجود النظام فيها. إن نظام كواكبنا يؤلف مثل هذا العمل: الكامل حينما ننظر إليه على حدة. وكل نبتة، وكل حيوان، وكل إنسان يقدم مثلاً على هذا أيضاً، إلى درجة معينة من الكمال: ففيه نتعرف العمل الرائع الذي صنعه الصانع؛ لكن الجنس الإنساني، من حيث هو معروف لنا، ليس إلا شذرة، وقطعة صغيرة من مدينة الله أو من جمهورية الأرواح. إن مدينة الله واسعة جداً بالنسبة إلينا، ونحن لا نعرف عنها إلا القليل جداً، مما لا يسمح لنا بإدراك نظامها الرائع «العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٥.

ويفسر ليبنتس وجود الشر من ناحية أخرى، فيقول إنه راجع إلى حرية الإرادة في الإنسان. إن الله «ترك الإنسان يفعل ما يشاء في عالمه الصغير... إنه لا يدخل فيه إلا بطريقة خفية، لأنه أعطى الوجود، والقوة، والحياة، والعقل دون أن يظهر هو. وهناك تلعب حرية الإرادة لعبتها، ويلعب الله إن صح هذا التعبير - بهؤلاء الآلهة الصغار... والإنسان يفعل هناك ما هو عجيب أحياناً، ولكنه يفعل أيضاً أخطاءً فاحشة كبيرة. والله، بفن عجيب، يحول كل نقائص هذه العوالم الصغيرة إلى أكبر زينة، لعالمه الكبير. والأمر هاهنا شبيه بما يحدث في بعض اختراعات المنظور، التي فيها بعض الرسوم الجميلة لا تبدو إلا كشوية إلى أن نرد إلى وجهة النظر الصحيحة، أو يُشاهد بواسطة منظار أو مرآة خاصة. بوضعها في الوضع السليم يمكن أن تصير زينة لغرفة. وهكذا فإن التشويهِات الظاهرية في عوالمنا الصغيرة تتجمع لتكون أشياء جميلة في العالم الكبير وليس فيها ما يتعارض مع وحدة مبدأ كلي كامل كمالاً لا نهاية له. بل الأمر على العكس، إنها تزيد في عجائب الله التي تجعل الشر في خدمة خير أكبر» «العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٧.

وبالجملة، فإن ليبنتس لا ينكر وجود الشر في العالم؛ لكنه يحاول أن يبرهن على فائدة الشر في تحقيق الخير في العالم. ولهذا فإنه يسمح بالشر ابتغاء الإفادة منه في تحصيل الخير.

وعلى نقض ليبنتس نجد آراء كُنت Kant في الشر. فهو يؤكد أنه يُوجد في النفس الإنسانية مبدآن

الشخص الذي يحكم على الشيء أنه حسن، أو سيء، أو أحسن، أو أسوأ، أو هو الأحسن أو الأسوأ «الأخلاق» القسم الثالث). وعلى الحكيم ألا ينجز وراء هذه الوجدانات: بل عليه أن يبقى ناصعاً هادئاً بعيداً عن الفرح أو الشكوى، عليه ألا يفعل وألا يكره؛ وعليه فقط أن يتقبل ويتأمل، ويعرف. وإذن الشر لا يوجد في ذاته، بل هو أمر نسبي فقط، ونحن الذين ننعت شيئاً ما بأنه شر.

وهوبز يسير في نفس الاتجاه؛ فهو يقول: «كل إنسان يسمى خيراً ما هو ملائم له هو، ويسمى شراً ما لا يسره» «الطبيعة الإنسانية» ٨: ٣.

أما الذي توسّع في هذا الموضوع من بين الفلاسفة المحدثين فهو ليبنتس، وذلك في كتابه: «في العدالة الإلهية» Théodicée (هذا اللفظ مؤلف من كلمتين يونانيتين: Theos = الله + diké = العدالة).

يمتيز ليبنتس بين ثلاثة أنواع من الشر: الشر الميتافيزيقي، الشر الفزيائي، الشر الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي (وليبنتس هو أول من استعمل هذا التعبير) هو: «المحدودية الأصلية التي فرضت على الخليقة منذ بدء وجودها للأسباب المثالية التي تحدها» «في العدالة الإلهية» الجزء الأول، بند ٣١. ولهذا فإن الشر لا ينفصل عن حال الخليقة، لأن الله لم يكن له أن يعطيها كل شيء، وإلا لكانت هي الله نفسه. فكان لزاماً إذن أن توجد درجات متفاوتة من الكمال في الأشياء، وأن تكون هناك حدود من كل نوع. إن الشر هو عدم الوجود، بينما فعل الله إيجابي. والشر الميتافيزيقي هو الأساس في كل أفعال المخلوقات. والكمال في فعل المخلوقات يصدر عن الله، أما التحديدات الموجودة في أفعال المخلوقات فهي ناتجة عن التحديد (القصور) الأصلي والتحديدات اللاحقة في الخليقة.

أما الشر الفزيائي والشر الأخلاقي فيفسرهما ليبنتس بقوله إنهما ظاهريان فقط، ويرجع هذا إلى وجهة نظرنا نحن، التي تحول بيننا وبين رؤية الكل. ويقرر صراحة أن من المستحيل علينا أن نبين بالتفصيل كيف أن الشر يتفق مع النموذج الأحسن الممكن للكون. يقول: «في كل مرة نشاهد في موضوعات الكون شيئاً يكامله، فإننا نتعجب من النظام الذي يسود فيه. لكن حينما لا نتأمل

حياة بني الإنسان.

ومشكلة الشر من المشاكل الرئيسية التي عُنت بها الوجودية. فعند كيركجور أن الشرّ الفزيائي عنصر أساسي في تركيب الوجود؛ وهو مرتبط بالحالة الزمانية للإنسان؛ أما الشر الأخلاقي فراجع إلى سوء استعمال الإرادة... . وعند هيدجر أن الشرّ ملازم بالضرورة للوجود، لأن الإنسان موجود - للموت، والوجود وجود - لفناء. وعند بسپرز أن الإخفاق ملازم بالضرورة للحياة الإنسانية وسارتر يقول إن الإنسان «وجدان لا فائدة منه». وألبير كامي يقول «إن الوجود لا معقول».

مراجع

- E. Naville: le problème du mal. Paris, 1868.
- A. Aromdk: Ueber das Böse. Halle, 1904.
- E. Fuchs: Gut und Böse. Tübingen, 1906.
- K. ars: Gut und Böse. Oslo, 1907.
- E. Lasbax: le problème du mal. Paris, 1919.
- R. Tsanoff: The Nature of Evil. New york, 1931.
- R. Lazzarini: Il male nel Peusiero moderno.
- J. Nabert: Essai sur le mal. Paris, 1955.
- P. Häberlin: Das Böse. Ursprung und Bedeutung. Bern, 1960.
- Fr. Billicsich: Das Problem des Uebels in der philosophie des Abendlands, Wien, I, 1956, II 1952, III, 1959.
- Das Böse. Studien aus dem. C.G. Jung-Institut, Bd. XIII, Zurich-Stuttgart, 1961.
- P. Ricoeur: Finitude de et culpabilité, I: l'homme faillible; II, La symbolique du mal. Paris, 1960.

شميرلن

Chamberlain (Houston Stewart)

(1855 - 1927)

فيلسوف حضارة ومتخصص في علم الجنس، من أصل اسكتلندي ثم صار ألمانياً. ولد في ٩ سبتمبر ١٨٥٥ في بورتسماوث (إنجلترا). وتوفي في ٩ يناير

متعارضان: مبدأ الخير، ومبدأ الشر. لكن الإنسان من حيث طبيعته الحيوانية (أنه كائن حي)، ومن حيث إنسانيته (أنه عاقل)، ومن حيث شخصيته (أنه كائن حر) فإنه مستعد للخير. وهو في نفس الوقت مستعد للشر لصفات ثلاث كائنة فيه هي: الضعف، النجاسة، الخسة والفساد. ومن هنا جاء الشرّ الأصيل das radikale Böse. «إن الإنسان على وعي بالقانون الأخلاقي، لكنه اتخذ لنفسه مبدءاً هو البُعد عن هذا القانون الأخلاقي» («الدين في داخل حدود العقل المحض»). وهذا الشرّ أصيل لأنه يفسر أساس كل المبادئ الأخلاقية؛ ولا يمكن استتصاله بقدرة الإنسان.

ويرجع كنت هذه الشرارة (صفة: الشرّ) في الإنسان إلى كونه كائناً حسياً (أو حساساً)، بينما الخير مقرون بالصفة العقلية في الإنسان.

وأربى كثيراً على كُنت في هذا الاتجاه: شوبنهاور الذي دارت كل فلسفته على محور واحد هو أن العالم كله شرّ مطلق. إن الحياة - في نظر شوبنهاور - ألم، وأكبر الشرور عند الإنسان هو أنه موجود. وهذا الشر يحيط بكل شيء في العالم، ولا سبيل إلى التخلص منه. «فكل رغبة تنشأ عن نقص، وعن عدم رضا بالحالة الراهنة؛ فكل رغبة إذن تؤدي إلى الألم إلى أن تُشبع. والرغبة لا تنتهي أبداً؛ والإشباع لا يستمر بل هو بداية لرغبة جديدة». (شوبنهاور: «العالم إرادة وإمتثال»، قسم ١، بند ٥٦). ولمزيد من التفصيل، راجع كتابنا: «شوبنهاور» (ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢). وخلاصة رأي شوبنهاور هو أن هذا العالم - على النقيض تماماً مما قاله ليبنتس - هو أسوأ عالم ممكن.

ثم جاء كارل ماركس وسجموند فرويد فأكدوا وجود الشر في المجتمع وفي نفس الإنسان؛ لقد وجد أولهما في انحلال المجتمع البورجوازي، وفي الصراع بين الطبقات، وفي تأثير الدين - دلائل قوية على تأصل الشر في المجتمعات الإنسانية. ورأى فرويد ما يعجز به اللاشعور من عوامل تدمير للنفس. واتفق كلاهما مع كُنت وهوبز في القول بأنه نظراً إلى تجارب الإنسانية في تاريخها فإن جوهر الإنسان يتألف من غرائز مدمرة. . وراح ماركس يتلمسها في المغايرة، والإنسانية والظلم الاجتماعي، والأثنية، وهي المعاني الأساسية السائدة في

ناحية طرقها كان شديد الحماسة وافر الوجدان وكان يهدف من وراء دراساته في المقام الأول إلى النفوذ من أسرار الطبيعة. في الإنسان، والحيوان، والنبات، والأحجار. لكنه يقول: «إن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تقوم بدون ميتافيزيقا، وعلم جمال، ودون تعاطف مع الدين والفلسفة والفن» («الطبيعة والحياة ص ١١٥»). ولهذا عني شمبرلن بالفلسفة والدين وعلم الجمال - إلى جانب تخصصه الرئيسي وهو العلوم الطبيعية. وسعى إلى الكشف عن سرّ الحياة. وحاول الربط بين الطبيعة وبين الحضارة والثقافة. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة مرتبطاً بالنظرة في الحياة وفي العالم. وقد كتب شمبرلن جميع مؤلفاته باللغة الألمانية.

لكن شهرة شمبرلن إنما تقوم على آرائه في الجنس الآري. فقد مجّد هذا الجنس، ونسب إليه أعظم الفضائل. وقصد من الجنس الآري خصوصاً الجنس الجرمانى. فكان يؤكد أن الجرمان أفضل من سائر الشعوب، خصوصاً الشعوب السامية. وقد كرس لهذا الموضوع أهم كتبه، وهو:

١ - «أسس القرن التاسع عشر». في مجلدين (الطبعة الأولى، منشن، ١٨٩٩ - ١٩٠٤؛ الطبعة العاشرة [شعبية] سنة ١٩١٢؛ وترجم إلى الإنجليزية في سنة ١٩١١) وهذا الكتاب هو أهم كتبه وكان له تأثير هائل في ألمانيا.

٢ - «النظرة الآرية في العالم» (ط١، منشن، ١٩٠٥؛ ط٣ منشن، ١٩١٦).

٣ - «الماهية (=الشخصية) الألمانية» ط٢، منشن، ١٩١٦).

وعلى الرغم من عدم تقديره لدارون، فإنه مجد دارون لما أسهم به في دراسة مفهوم الجنس. وفي هذا يقول: «يرجع إلى دارون، وإلى الحركة العلمية الكبيرة التي قوّى بعضها وأبدع بعضها الآخر - تنامي معرفتنا بأهمية الجنس Rasse بالنسبة إلى السلالة الإنسانية» («الجنس والشخصية» ص ٧٢). ففي الوقت الذي ترنح فيه مفهوم «النوع» art، اكتسب مفهوم الجنس Rasse تحديداً ومضموناً (الكتاب نفسه، ص ٧١). ويحدد شمبرلن معنى الجنس Rasse فيقول: «الجنس مرتبة في

سنة ١٩٢٧ وكان أبوه «كابتن» في البحرية الإنجليزية، وصار بعد ذلك أميرالاً؛ وكان أبوه وأمه ينحدران من نبلاء اسكتلنديين. أما جدّته لأبيه فكانت ابنة تاجر من ميناء لوبك (ألمانيا) يدعى بيكمن Bockmann وكان ينحدر من أصل اسكتلندي.

وبعد وفاة أمه نشأ شمبرلن عند جدّته في مدينة فرساي (فرنسا، من ضواحي باريس). وفي سنة ١٨٦٦ دخل مدارس انجليزية. وفي سنة ١٨٧٠ أصيب بمرض خطير وأقام في بادامز Bad Ems، إحدى مدن المياه في جنوبي ألمانيا. وقام برحلات إلى سويسرا حيث أقام في مدينة مونترية. ومن سنة ١٨٧٠ إلى ١٨٧٣ درس عند اللاهوتي الألماني أوتو كونتسه Kuntze ثم عاد إلى إنجلترا، لكن جوّها لم يلائمه فسافر في ١٨٧٤ إلى مدينة كان Cannes على الشاطئ اللازوردي في جنوب فرنسا. واشتغل بدراسة علمي النبات والجيولوجيا. وفي سنة ١٨٧٦ سافر إلى أسبانيا. وفي عام ١٨٧٩ بدأ دراسة العلوم والطب في جنيف، واستمر فيها حتى سنة ١٨٨٥. ثم اشتغل في معهد علم الحيوان تحت إشراف كارل فوجت Voget. وحصل على الدكتوراة برسالة عنونها: «أبحاث في الغصارة الصاعدة» (بالفرنسية) لكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٨٩١. وفي سنة ١٨٨٢ حضر تمثيل أوبرا «پرسيفال» لفاجر في بايروت، ومن ذلك التاريخ استمر يحضر سنوياً تمثيل أوبرات فاجنر في مدينة بايروت. وأصابه انهيار عصبي في سنة ١٨٨٤ مما حمله على ترك الأبحاث العلمية. وأقام في درسدن من ١٨٨٥ حتى ١٨٨٩. وتعزّف في سنة ١٨٨٨ إلى كوزما فاجنر، زوجة فاجنر. وسافر إلى فيينا في سنة ١٨٨٩، حيث أقام حتى مايو سنة ١٩٠٩. وانعقدت صداقة بينه وبين يوليوس فيسنر Wiesner المختص في فسيولوجيا النبات. فاستأنف دراساته العلمية، لكنه أصيب مرة أخرى بالتهيار العصبي. فقام برحلة خلال البوسنة (البلقان). وبدأ دراسة الأجناس. وفي سنة ١٩٠١ تعرّف إلى هرمن كيزرلج، وإليه أهدى كتابه عن كنت (١٩٠٥). وتزوج - للمرة الثانية، من إيشا فاجنر. وفي ١٩٠٩ انتقل للسكنى في بايروت، وفي سنة ١٩١٦ حصل على الجنسية الألمانية. ثم أقام في منشن.

كان شمبرلن متعدد الجوانب الفكرية؛ لكنه في كل

الكراسة رقم ٧). والعلاقة بين الدولة والشعب هي بمثابة حافظ وعائق معاً. «فالدولة قوة، والشعب حياة: وكلاهما يقوي الآخر، وكلاهما يعوق الآخر. والصراع بينهما لا يتوقف «أبداً» (الجنس والشخصية» ص ٧٣). وفي الشعوب تعدد للخصائص الذاتية. «ومن لا يبصر الخصائص الشعبية المتميزة تميزاً حاداً، هو إنسان ولد أعمى» (الجنس والشخصية» ص ١٤ - ١٥).

والألمان - في نظر شميرلن - هم أسمى شعوب أوروبا، لأن لديهم الوعي بالجنس الأصيل والأنقى، وهو الجنس الجرمانى. فالألمان - بفضل عظمتهم: لوتر، وبسمرك، وفريدريش الكبير، ومولتكة Moltke، وجيته ورتشرد فجنر، وباخ وبيتهوفن - حصلوا على مكانة ومسؤولية رئاسة الجنس الجرمانى لأنهم في وسطهم يملكون مخ وقلب هذا النوع الخاص من الإنسانية» (الجنس والشخصية»، ص ١٨٩).

ويستعرض شميرلن الشخصيات الكبرى بين الألمان في كل ميادين الحضارة. ويقرر أولاً أن القلائل منهم هم الذين بلغوا القِمَم لكنه يقول: إن التكوين الأرفع سيؤدي إلى ظهور قمم أخرى وفيرة. وهذا هو الهدف من كل عمل حضاري. ومن خصائص العقلية الألمانية التطلع إلى الهدف الأخلاقي في كل شيء. إن الفنانين الألمان - هكذا يقول - لم يريدوا أن يدعوا ما هو جميل فقط، بل أيضاً ما هو خير. والموسيقون الألمان هم وحدهم الذين أبدعوا موسيقى حقيقية، وألمانية خالصة وعلى رأسهم جميعاً رتشرد فجنر، فإن فنه «شِغْرُ بالمعنى المطلق لهذا اللفظ» («الماهية الألمانية» ص ١١٨). والموسيقى هي «انتاجه المسرحي» (ص ١٢٢). ولإبداعه الفني هو «أوسع محاولة قام بها إنسان لإرجاع الأفعال الإنسانية إلى دوافعها الإنسانية الخالصة» («الماهية الألمانية» ص ٤٥). عند فجنر بلغت أوجها حاسة العين، وحاسة الأذن.

«الشعب والبطل: هاتان هما القوتان اللتان عنهما صدر كل ما هو مجيد في التاريخ الألماني؛ وهما يتفاهمان جيداً طالما لم تتدخل السياسة الحقيرة بينهما». (الجنس والشخصية» ص ٣١. والألماني يميل إلى محاكاة سياسة الشعوب الأخرى. وهذا أمر يجب عليه ألا يفعله، ذلك لأن السياسة الألمانية، إذا كانت تريد أن

الحياة راقية، تنتج عن تدريب مرتبط بظروف مواتية خاصة، ويفضله يتم تطور فردي متفاضل لاستعدادات الجسم ولبعض ملامح الخلق والعقل» (ص ٧٤). والأجناس البشرية تنتج عن ظروف تاريخية وجغرافية. «وتماماً كما هي الحال في الحيوان والنبات نشاهد في بني الإنسان نشوء أجناس، وازدهارها وضمحلها وانقراضها، وتكاثر أنواعها بالتهجين والمزج. وهذه «الأجناس» هي الأفراد التاريخية بالمعنى الصحيح» (ص ٧٤). وهي أيضاً الحوامل الحقيقية للقيم. ويستعين شميرلن بأمثلة من عالم الحيوان (الحمام والخليل) لبيان إمكان تدريب الأجناس، ابتغاء تكوين أجناس أسمى.

ويؤكد شميرلن أن التاريخ يدلنا على إمكان إيجاد أجناس أسمى، بفضل التدريب (الجنس والشخصية» ص ٧٥). إن «الجنس» ليس ظاهرة رياضية ميتة. وماهيته هي إنجاب كائنات جديدة، أي كائنات متفاضلة الأفراد. لكن لا بد لها من أن تكون متحركة، سائرة قدماً، خلافة. ويقرر شميرلن أن الجنس الوحيد المبدع الأصيل والمنحجب لفروع جديدة أبداً - هو الجنس الجرمانى («الطبيعة والشخصية» ص ٧٨ - ٧٩). «وفي مقابل الجنس الجرمانى لا يوجد إلا فوضى من الشعوب العديمة العصارة والقدرة، العاملة على انحطاط المستوى، الخالية من الأصالة ومن الخلق ومن العبقرية. وهذا الجنس الجرمانى هو، منذ ١٥٠٠ سنة، القوة الوحيدة الحية الخلافة لحضارتنا ومدنيتنا. وأوروبا كلها هي من صنع يده» (ص ٧٦).

وحياة الناس في الأمة، والدولة والشعب ينبغي أن تفهم على أساس الجنس. ويمكن وجود أجناس لا تكون أمة. ذلك لأن «الجنس يتعلق بالطبيعة العضوية الشاملة، أما الأمة فما هي إلا شكل من أشكال التقسيم الاجتماعي للإنسانية. بيد أن الأمة هي أقوى ما يحافظ ويقوي الجنس (انظر إلى روما القديمة)، وهي مؤهلة لأنجاب أجناس جديدة جادة التفاضل (مثلاً أهل أسبرطة، وأهل بروسيا، والإنجليز)» (الجنس والشخصية» ص ٧٣). والأمة التي تسعى إلى أن تكون عظيمة عليها أن تحقق المطلب الأساسي التالي وهو: «تكوين خلق قومي، أي تكوين جنس متميز خاص» (الجنس والأمة» مقال في مجلة «تجديد ألمانيا»، السنة الثانية، سنة ١٩١٨،

البشرية» (٤ أجزاء ١٨٥٣ - ١٨٥٥) قسّم جوبينو الأجناس البشرية إلى مجموعتين كبيرتين: مجموعة وصفها بالرجولة، وقال إنه بفضل النبض القويّ لدمها الآريّ فإنها قادرة على تكوين الدول، ومجموعة وصفها بالأنوثة وقال إن قدراتها وميولها تقوم في ميدان التكوين الفني. وبين هاتين المجموعتين الكبيرتين يجري صراع مستمر، وتفاعل متواصل في نفس الوقت. ويحدث دائماً أن شعباً آرياً يتغلب على شعب حاميّ - ساميّ ويفرض عليه سلطانه؛ لكن يحدث دائماً بعد ذلك أن هذا الشعب المسيطر ينحلّ شيئاً فشيئاً عن طريق الامتزاج مع الشعوب الأخرى غير الآرية، ويفقد قدرته المبدعة.

كذلك أبرز أهمية «الجنس» في تشكيل التاريخ دي لابوج de Lapouge («الاختيارات الاجتماعية» ١٨٩٦؛ «الآري» ١٨٩٩) - وجوستاف لوبون Le Bon («القوانين النفسية لتطور الشعوب»، ١٨٩٦، «نفسانية الجماهير»، ص ١٤٥) - وبول بارت P. Barth («فلسفة التاريخ»، ط ٢٥٠ وما يليها) وكثير غيرهم.

مؤلفاته

- «دراما وترشد فجتر»، لينتسك ١٨٩٣.
- «أسس القرن التاسع عشر» في جزئين، منشن ١٨٩٩ (ط ١٤ سنة ١٩٢٢).
- «كُنْتُ»، منشن، ١٩٠٥ (ط ٤ ١٩٢١).
- «جيتّه»، منشن، ١٩١٢ (ط ٣ ١٩٢١).
- «سُبُل تفكير»، منشن، ١٩١٩ (ط ٢ ١٩٢٢).
- «الإنسان والله تأملات في الدين والمسيحية»، منشن ١٩٢١.
- «الجنس والشخصية» ١٩٢٥.
- «الطبيعة والحياة»، نشره بعد وفاته L. V. Uexküll ١٩٢٨.

وطبعت مؤلفاته الرئيسية بعنوان Gesammelte Hauptwerke في ٩ مجلدات في منشن ١٩٢٣؛ كما نشرت «رسائله» في جزئين، منشن ١٩٢٨، وتشمل «المراسلات» من سنة ١٨٢٢ إلى ١٩٢٤. كذلك نشرت رسائله مع كوزما فجتر، في سنة ١٩٣٤.

تفعل شيئاً حسناً، يجب عليها ألا تكون سائرة وراء الغريزة والصدفة، ويجب عليها ألا تكون وجدانية وحزبية، كما يجب عليها ألا تكون قائمة على الأنانية، بل يجب عليها أن تكون طاهرة وتسير على منهج علمي دقيق. وهذا هو السّر في وصول الألمان في ميادين أخرى إلى نتائج رائعة. . . لقد تم ذلك بالعلم المحض المقصود لذاته، واعتنوا بالتطبيق الخالي من الأنانية، لما وصلت إليه من علم» (ص ٢٨). وفقط «اللاسياسة» Nichtpolitik هي التي يمكنها أن تقود الشعب الألماني إلى النجاح «وأنا أسميها «لاسياسة»، لأنني أرى أنها هي علم الدولة الذي لا يضل» (ص ٣٢).

ومن الناحية العنصرية كان شميرلن يؤكد أن أخطر أعداء الشعب الألماني هم اليهود. ولعلاج ما يحيق بالحضارة الألمانية من أخطار، كان شميرلن ينصح بما يلي: العودة إلى الطبيعة، والعودة إلى حياة الفلاحين ذلك أنه كان يرى أن دائرة الفلاحين هي «التربة الخصبة المغذية التي إليها يرجع في نهاية التحليل كل الأعمال العظيمة التي قامت بها الروح الألمانية» («الجنس والشخصية» ص ٨). وإعادة غرس الجذور الألمانية في تربة الشعب الألماني هي وحدها الكفيلة بإيجاد تبادل حيّ بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا الميدان تقوم أكبر مهمة للعلم وأشرفها: أعني إرجاع الإنسان الفاسد الطبيعة في عصرنا الحاضر إلى الطبيعة. وأمام هذه المسؤولية أخفق العلم لأنه أعوزه الأساس في كل تفكير، أعوزه العيان Anschauung. «إن قوة العيان عندنا في نقصان، لأننا ننزع باستمرار إلى التفكير النظري. إن العلم المجرد بالعلة والفعل، والمعرفة المجردة بالارتباط المنطقي لا تؤديان إلى الفعل. وإنما فقط العلم المفضي إلى العيان هو الذي يملك القدرة على الفعل ويملك الحكمة. «إن المنطق ليس هو إله الحقيقة، بل هو خادمها، والعين هي الملك، والأذن هي الملكة، وجسّ الدوق هو الناصح الأمين» («الطبيعة والحياة» ص ١٠٥).

وكانت فكرة «الجنس» race قد شغلت أذهان كثير من المفكرين في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أبرز هؤلاء المفكرين كان أرتور جوبينو Arthur, comte de Gobineau (١٨١٦ - ١٨٨٢). ففي كتابه الشهير: «بحث في تفاوت الأجناس

- F. Beckmann H. st. Chamberlains stellung Zum Christentum. Tübingen, 1943.

- Anna Chamberlain: Erinnerungen an H. St. chamberlain, 1922.

- Jeorg scho: Das lebenswerk H. St. Chamberlain, in Umrissen, 1927.

- Waltrant Eckard: H. St. Chamberlains Naturanschauung, Leipzig, 1941.

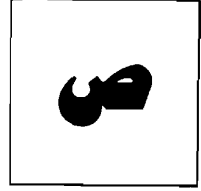
مراجع

- L. Schröder: Houston Stewart Chaunberlain. München, 1918.

- Alfred Rosenberg: H. st. Chamberlain als verkünder und Begründer einer deutschen Zukunft. München, 1927.

- A Vauselow: Das werk H. St. Chamberlain, München, 1927 Eine Bibliographie.

- G. Stutzinger: Die politischen ansehanungen H. st. Chamberlains. Bottrof, 1938.



الصدفة

Hasard (F.); Chance (E.); Zufall, Zufälligkeit (D.); Caso (I.); tuche (G.); Casus, fortuna (L.)

في الفلسفة العربية تستعمل ثلاثة ألفاظ على الأقل للدلالة على هذا المفهوم، وهي: الصدفة، الاتفاق، البخت. وقد يفرّق بينها: فيقال «الاتفاق» بالنسبة إلى الأمور غير الإنسانية، ويقال «البخت» فيما يتصل بالأمور الإنسانية؛ وتقال «الصدفة» بالنسبة إلى كلا النوعين. وإلى جانب هذه الألفاظ الثلاثة تستعمل التعبيرات التالية: بالعَرَض، عَرَضاً. ولهذه الألفاظ نظائرها في اللغة اليونانية: $\tau\upsilon\chi\eta$ = البخت $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ = الاتفاق والصدفة $\sigma\omicron\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\alpha\iota$ بالعَرَض، عرضاً.

وأرسطو هو أول من فضّل القول في مفهوم الصدفة، وذلك في الفصل الرابع من المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة». فقال إنه من بين العلل ويُذكر البخت والصدفة، ويقال عن كثير من الأشياء: إنها ناتجة عن، أو توجد بالبخت أو بالصدفة فلنفحص كيف يمكن أن نضع من بين العلل التي سردناها: البخت والصدفة، ولنفحص أيضاً هل البخت والصدفة هما شيء واحد أو هما شيان مختلفان، وبالجملّة: ما هو البخت وما هي الصدفة.

«إن شئت فلاسفة يشكّون في وجود الصدفة، ويؤكدون أنه لا يحدث شيء بالصدفة أبداً، لأن كل الأشياء التي نعتّها بالصدفة أو بالبخت لها علّة محدّدة. ويذكرون مثلاً أن شخصاً قد ذهب بالصدفة إلى السوق، فالتقى هناك بشخص كان يريد أن يلتقي به لكنه لم يتوقع

أن يجده هناك فهم يفسّرون ذلك بأن العلّة في هذه الصدفة المزعومة هي إرادة الشخص أن يذهب إلى السوق لشراء أشياء. كذلك الحال في سائر الأحوال التي تعزى إلى الصدفة: لو تفحصها الإنسان لاكتشف فيها دائماً علّة ليست هي الصدفة التي يزعمون. ويضيفون إلى هذا أنه لو كانت الصدفة شيئاً حقيقياً، لكانت شيئاً غريباً جداً ولا يمكن تصديقه ألا يكون أحد من الحكماء القدماء - وهو يدرس علل الإيجاد والتعبير للأشياء لم يقل عن الضالة كلمة؛ ويستنتج من هذا أن هؤلاء الحكماء كانوا مقتنعين أيضاً بأنه لا يحدث عن الصدفة شيء.

«ومع ذلك فإن صمتهم هذا يدعو إلى الدهشة. ذلك لأن ثم أشياء كثيرة تحدث نتيجة للصدفة والبخت. وعلى الرغم من أننا لا نجهل أن من الممكن رد كل واحد منها إلى أحد الأسباب العادية، حسبما يقول ذلك المبدأ الشائع في الحكمة القديمة والذي ينكر الصدفة، فإن كل الناس، مع ذلك، يقولون إن بعض الأشياء تحدث بالصدفة، والبعض الآخر لا يحدث بالصدفة. فلا بد إذن أن الحكماء الذين ذكّرناهم قد ذكروا - بطريق أو بأخرى - قد ذكروا هذه الشكوك. ومع ذلك لم يصدق أي واحد منهم أن الصدفة واحدة من تلك المبادئ: مثلاً المحبة أو الكراهية، أو النار، أو العقل، أو أي مبدأ آخر من هذا القبيل. فمن الغريب إذن أن الحكماء لم يُقروا بالصدفة، أو أنهم تعرّفوها لكنهم أغفلوها تماماً. وبالرغم من ذلك فإنهم استعملوها: فمثلاً أنيادقليس يزعم أن الهواء لا ينتشر دائماً في الجزء الأعلى من السماء، بل ينتشر حسبما اتفق (بالصدفة) أينما وجد.

وفي كتابه: «في خلق العالم» يقول: «ويجري الهواء حينئذ هكذا، لكنه أحياناً يجري على نحو آخر». ويقول أيضاً: «إن أجزاء الحيوان تكاد كلها أن تكون حادثة عن الصدفة المحضة».

«وتم آخرون يقولون أن السماء، كما نشاهدها، وكل الظواهر الكونية علتها هي الصدفة. إنهم يؤكدون أن الصدفة هي التي أوجدت الدوران، وكذلك أنتجت الحركة التي قسمت العناصر ومزجت الكون، كله وفقاً للنظام الذي هو عليه اليوم. وهاهنا ما يستدعي الدهشة حقاً: فهم يؤكدون أن الحيوان والنبات لا تستمد وجودها وتناسلها من الصدفة، وأن العلة التي توجدتها هي إما الطبيعة أو العقل، أو مبدأ آخر سام، لأنه لا يولد أي شيء اتفق صدفة، من بذرة أيّاً ما كانت بل من هذه البذرة المعينة تنبت زيتونة، بينما من تلك البذرة يتولد إنسان. وفي الوقت نفسه يجزّء البعض أن يقول إن السماء والأمور الأكثر إلهية، من بين الظواهر المشاهدة، هي من انتاج الصدفة، وأن علتها ليست أبداً مماثلة لتلك التي تنتج الحيوان والنبات. لكن، حتى لو سلّمنا بهذا، فإن موضوعاً كهذا يستحق أن نتوقف عنده، ومن الخير أن نتكلم عنه قليلاً؛ وذلك لأنه، فضلاً عن أن هذا الرأي باطل وغير معقول من عدة نواح، فإن ما هو أوغل في البطلان هو تأكيد في الوقت الذي يرى فيه المرء أنه في السماء لا يحدث شيء بالصدفة، وأنه في الظواهر التي يُدعى استبعاد الصدفة عنها، فإن ثمّ مع ذلك أشياء قد حدثت بالصدفة. لكن يلوح أن من الواجب أن نقول برأي مضاد لهذا.

«وأخيراً هناك فلاسفة جعلوا من الصدفة علة وفي نفس الوقت عدوها غير مفهومة لعقل الإنسان، لأنها شيء إلهي وأمر يختص به الأرواح والجن».

«ولهذا يجب علينا أن ندرس ما هو البخت والصدفة، وعلينا أن ننظر هل هما شيء واحد أو هما شيان متميزان الواحد عن الآخر، وأخيراً كيف يتدرجان بين العلل التي تعرّفناها وحددناها.

ويستقصي أرسطو هذا البحث في الفصلين التاليين (٥، ٦)، مما لا مجال هاهنا لتفصيله. ونجتزئ هاهنا بتلخيص كلامه:

إن الطبيعة هي ما يفعل من أجل غاية. لكن:

أ - كل فعل يتم من أجل غاية يحدث بالعرض نتائج لم تكن متدرجة في هذه الغاية؛

ب - والأفعال التي من هذا النوع يمكن أن يحدث فيما بينها تلاقيات (مصادفات) ليست هي الأخرى متضمنة في غائية هذه الأفعال. ومجموع هذه النتائج العارضة تكوّن البخت والصدفة.

والصدفة ليست علة لما يحدث باستمرار، ولا لما هو عادي ممتاز، إنها خارج كليهما؛ إنها علة ما يحدث بالعرض (عرضاً)، حتى في الأشياء ذوات الغاية. والصدفة غير محدّدة، وهي دائمة غامضة على الإنسان. وليست معقولة. وهي قد تجلب السعادة، وقد تجلب الشقاء. إن الصدفة سبب عرضي فيما من الأشياء يتوقف على اختيارنا الحر.

وكل ما هو بخت هو صدفة؛ لكن ليست كل صدفة بختاً، فالصدفة أوسع من البخت. «وذلك لأن البخت وكل ما هو بخت لا يعزى إلا إلى الكائنات التي يمكن أن يكون لها بخت سعيد، أو سعادة، وبوجه عام: نشاط. وهذا هو ما يجعل من الضروري أن البخت لا يمكن أن يغنى إلا الأمور التي يمكن فيها النشاط؛ والدليل على ذلك هو أن النجاح يمتزج بالسعادة، أو يقترب منها كثيراً، وأن السعادة نشاط من نوع خاص، لأنها نشاط ناجح وخير. وأستنتج من هذا أن الموجودات غير الممكن لها أن تفعل لا يمكن أن تفعل شيئاً يمكن أن ينسب إلى البخت. ولهذا فإن الموجود غير المتنفّس، والعقل، بل ولا الفعل لا يمكن أن يفعل شيئاً يمكن أن يعزى إلى البخت، لأنه ليس لديهم تفضيل حرّ ومفكر فيه فيما يصدر عنهم من أفعال». («الطبيعة» م ٢ ف ٦ بند ٢ - ٤).

ومن بعد أرسطو جاء الرواقيون فقالوا إن الكون منظم تنظيماً عقلياً ولهذا رأوا أن الصدفة هي فقط العلة التي لا يعقلها العقل الإنساني.

وفي المسيحية نجد أولاً أوغسطين يقول بمثل هذا، لكنه بدلاً من القول بالنظام العقلي للكون، يقول بالعناية الإلهية. فما لا نفهمه من الأحداث من ناحية جانب العناية الإلهية فيه نقول إنه بالصدفة. فالصدفة إذن

الذي يمكن أن يحدث مضاده، أو ما لا يناقضه مضاده». (Vern. Ged. Ic 175).

ويقول مندلزون: «يسمى صدفة تلاقي وقائع يتلو بعضها بعضاً أو يقع بعضها إلى جانب بعض، دون أن يكون أحدها هو الذي أنتج الآخر» (Morgenst. I, 11, S. 179f.).

وأكثر هردر وجود الصدفة، فقال: كل شيء محدد من حيث فردانيته الكاملة ومحصور فيها، وليس في كل العالم ولا في أقل جزء فيه صدفة» (philos. s. 212).

وقال امانويل كنت أن الصدفة والضرورة إنما تتعلقان بالحدوث، لا بالجواهر. وقال: «إن القول بأن كل ما هو بالصدفة له علة ينبغي أن يصاغ هكذا: كل ما لا يوجد إلا بشرط فله علة». وقال أيضاً: «كل ما هو مشروط فهو بالصدفة، والعكس بالعكس» (كنت: «في تقدم الميتافيزيقا»، الكتابات الأخرى ٣ ط ٢ ص ١٦٢؛ وراجع ح ٢ ط ٢ ص ١٢٩ وما يليها، وحا ١ ط ٢ ص ١٧ وما يليها).

ورأى شلنج أن الموجود الأول، من حيث هو غير محدد، هو في الوقت نفسه «الذي بالصدفة الأول» (مجموع مؤلفاته ح ١ ص ١٠١، ١٠٢).

وقال هيجل: إن الصدفة هي «وحدة الإمكان والواقع» («المنطق» ح ٢ ص ٢٠٥).

وقال نيتشه: فوق كل الأشياء تقوم سماء الصدفة (مجموع مؤلفاته ح ٢ ص ٢٤٣).

وقال استيورت مل إن الصدفة تقوم في ارتباط سلسلتين من العلل ارتباطاً غير قانوني («المنطق» ح ٢ ص ٥٥).

ومن الفلاسفة والعلماء المحدثين الذين دافعوا عن وجود الصدفة نذكر: بيرس Peirce الذي قال إن الصدفة chance مبدأ واقعي حقيقي. وأكد أن مبدأ الصدفة هو واحد من أكبر المقولات المتعلقة بتفسير الكون، إلى جانب مبدأ الاستمرار ومبدأ التطور.

وكورنو Cournot أكد وجود الصدفة على نحو مشابه لما فعل أرسطو. فقال إنه يوجد نوعان من سلاسل العلوية: سلاسل متضامنة، تعبر عن النظام؛ وسلاسل

علة ندعيها حينما لا ندرك الحكمة الإلهية في حادث ما. فالقول بالصدفة راجع إلى عجزنا عن إدراك معنى الحكمة الإلهية في أمر ما. وبمثل هذا قال القديس توما. (راجع أوغسطين: «في مسائل مختلفة» ٨٣، المسألة رقم ٢٤؛ توما الأكويني: «الخلاصة اللاهوتية» ق ١ المسألة رقم ٢، مادة ٢؛ «الخلاصة ضد الكفار» ١: ٣: فصل ٧٤). وبنفس المعنى سيقول بوسويه: «ما هو صدفة بالنسبة إلى الناس هو قصد بالنسبة إلى الله» (بوسويه: «السياسة» ٥: ٣: ١). وفي شرح القديس توما على ميتافيزيقا أرسطو يقول: «البخت والاتفاق هما شبه بعض: نقص وخلو من الطبيعة والصناعة».

وبالجملة فإن فلاسفة العصور الوسطى المسيحية قد وضعوا الصدفة (أو الاتفاق) أو البخت في مقابل الطبيعة، وعزفوا الطبيعة بأنها ما يحدث دائماً أو بشكل شبه دائم. وسيمون دي تورنيه Simon de Tournai يضع قوة الصنعة potentia causa في مقابل قوة الطبيعة potentia natura. فالأولى أرضية لا يمكن التنبؤ بها، والثانية علية ويمكن التنبؤ بها.

وفي عصر النهضة عني المفكرون والأدباء بمسألة الصدفة أو البخت، سواء في الكتب الفلسفية أو الأدبية. وخصوصاً من بينهم: مرسلو فتشينو.

وقد أرجع كمبالا الصدفة إلى مشاركة الأشياء في اللاوجود nonens وفي عدم القدرة (philos. III, 2, Univ impotentia).

وفي العصر الحديث نجد أولاً هوبز يرجع الصدفة إلى عجزنا عن معرفة الأسباب. واسبينوزا يقول: «لا تقال الصدفة إلا بسبب نقص معرفتنا» («الأخلاق» ق ١، القضية رقم ٣٣، الحاشية رقم ١). والعقل يدرك كل شيء على أنه ضروري. ويؤكد هذا المعنى مراراً (راجع مثلاً الأخلاق ق ٤ التعريف رقم ٣).

وبالمثل يقول ليبنتس («Théodicée» ق ٢، ملحق ٢، بند ٢).

ودستوت ري تراسي يقول: «نسمي صدفة النتائج التي نشاهد علتها دون أن ندرك تسلسل علل هذه العلة» («عناصر الأيدولوجيا» ق ٣، فصل ٨، ص ٤٥٦).

ويقول كرستيان فولف: «ما هو بالصدفة هو ذلك

الخلو من التحديد الغائي. وحينما يقال: الصدفة لا وجود لها، فإن الكلمة تؤخذ هنا بالمعنى الأول، والمقصود هنا: أن كل شيء معين بالضرورة، على الأقل ميكانيكياً. وفي تفكير عامة الناس هناك صدف؛ وحين يقال إن شيئاً حدث بالصدفة، فالمقصود هو أن هذا الشيء يحدث بفضل ضرورة آلية... لكنه حدث (هذه المرة) خارج كل نظام غائي.

وبالجملة، فإن تعريف الصدفة على ضربين: تعريف ذاتي، وتعريف موضوعي. فالتعريف الذاتي هو: الصدفة هي صفة تقال على حادث أو مجموعة حوادث لا تكشف عن نوع التعيين الذي يبدو لنا طبيعياً بحسب طبيعته. والتعريف الموضوعي هو أن الصدفة هي صفة، ليس بمتعين من الناحية المادية، وليس بمقصود من الناحية المعنوية.

وتطلق الصدفة أيضاً على الحَدَث المتعين تعيناً حتمياً، لكن فارقاً صغيراً جداً في أسبابه قد أحدث فارقاً هائلاً في النتيجة: مثلاً: تأخر لمدة ثانية واحدة أدى إلى نجاة شخص من محاولة اغتياله. «إن الفارق في العلة لا يدرك، ولكن الفارق في المعلول هو بالنسبة إليّ ذو أهمية كبرى» (هنري بونكاريه: «الصدفة» مقال في «مجلة الشهر»، مارس ١٩٠٧).

مراجع

- G. Milhaud: «le hasard chez Aristote et chez Carnot» in Revue de Métaphysique, 1902.
- J. Venn: Logic of chance, 2d ed. 1888.
- Cantor: Das Gesetz in Zufall, 1877.
- A. Lanson: Ueber den Zufall, 1917.
- E. Borel: le Hasard, 1932.
- Léon Ollé la prune: le hasard, sa loi et ses Conséquences dans les sciences et la philosophie, 1906.
- E. Timerding: Die analyse des Zufalls, 1915.
- J. Segond: Hasard et contingence, 1938.
- Mark Born: Natural philosophy of Cause and chance, 1949, new ed. with 2 app. 1964.
- Pius Servien: Hasard et probabilité, 1949;

مستقلة بعضها عن بعض، هي الصدفة: «إن الأحداث الناتجة عن المزج أو التلاقي مع أحداث أخرى منتسبة إلى سلاسل مستقلة هي ما يسمى بالأحداث التي بالمصادفة» (بحث في أساس المعرفة وفي خصائص النقد الفلسفي) ص ١٦ ص ٥١. والصدفة ليست أمراً ذاتياً نفسياً، بل لها أساس في الطبيعة والتاريخ. والاحتمالية الرياضية هي تعبير عن الصدفة الموضوعية.

وتناول بوترو موضوع الصدفة في رسالته عن «امكانية قوانين الطبيعة، فراجع مادة: بوترو. وخلاصة رأيه هي أن «الوجود ممكن في وجوده وفي قانونه».

ويرى بول Borel أن الضرورة والحتمية يمكن أن يوصف بها الواقع في مجموعه، لا الواقع في جزئياته. وكلما كان الجزئي أوغل في الجزئية كان أكثر تعريضاً للصدفة (الاحتمال). ويمكن معالجة الصدفة بواسطة قوانين إحصائية تسعى كي تتحول إلى قوانين مطلقة، لكنها لا تفلح في ذلك أبداً. ويؤكد بول أن القوانين الحتمية تعبر عن «الحالة الأكثر احتمالاً».

وفي ميكانيكا الكم (هيزنبرج خصوصاً) تقل الحتمية في المستوى تحت الذري، وتزيد في المستوى الذري وفوق الذري. راجع تفصيل ذلك في الفصل الأول من كتابنا «اشبنجلر» (القاهرة، ط ١ سنة ١٩٤١).

أما برجسون (راجع كتابه: «التطور الخالق» ص ٢٥٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٠٧) فيرى أن الصدفة وهم ذاتي تنشأ عن الشعور بالدهشة من العثور على غائية هناك حيث كان ينتظر العثور على آلية، أو على العكس العثور على آلية حيث كان ينتظر العثور على غائية. فليس ثم إذن انعدام مطلق للنظام، بل نظام مختلف عن ذلك الذي توقعه المرء. وهذا هو الذي يفسر تردد النفس تردداً غريباً حين تحاول تعريف الصدفة، بين الخلو من العلة الفاعلية وبين الخلو من العلة الغائية، لأن تعريف كليهما يحيل إلى الآخر ولا حل للمشكلة إذا أراد المرء أن يجعل من الصدفة فكرة بسيطة، بينما الصدفة هي بالأحرى شعور بالدهشة.

وقال لاشيليه («معجم لالاند تحت المادة»): «كلمة: مصادفة hasard لا أرى لها غير معنيين اثنين ممكنين وهما: (١) الخلو من كل علة محددة؛ (٢)

- Jaques Monod: le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, 1970.

science et hasard, 1992.

- Wilhelm von Schulz: Der Zufall und das Schicksal, 1959.

ع

العلو

كل معرفة إلى الأنا، أي إلى الذات العارفة.

وعند كنت: العلو معناه تجاوز كل تجربة ممكنة. يقول كنت: «أريد أن أسَمّي المبادئ التي ينحصر تطبيقها في داخل إطار التجربة الممكنة: محايثة، بينما تلك التي تتجاوز هذا الإطار: عالية» («نقد العقل المحض، ص ٢٦٢). ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن الوهم الظاهري للمبادئ العالية. والتصورات العالية هي كل التصورات الميتافيزيقية التي مثل: الله، النفس، خلود النفس، الخ. إن موضوعات المعرفة محايثة في التجربة، وهي ظواهر لـ «شيء في ذاته». والعالي تصوّر حذّي، لا يمكن معرفته، لأننا لا نملك عياناً عقلياً. ونحن في خطوات المعرفة نبقي دائماً في داخل حدود التجربة الممكنة. وإذن المعرفة العالية غير ممكنة.

وفشته Fichte يفهم من «العلو» كل ما هو خارج «الأنا». وكذلك فعل شلنجر. في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، إذ قال: «العلو هو الزعم أن من الممكن تجاوز الأنا» («في الأنا»، ص ١١٣).

وفي مقابل ذلك نجد فلاسفة يريغون إلى توكيد «العالي» و«العلو» لكن بمعنى آخر. فهيرش ريكتر يقول إن موضوع المعرفة ليس الوجود العالي، بل «ما يجب أن يكون العالي»، والذي على المعرفة أن تتوجه نحوه، («حدود تكوين التصور العلمي» ص ٦٨١؛ «موضوع المعرفة» ط ٢ ص ١٢٢ وما يليها). إن المرء لا يستطيع أن يتصور «ما هو عالٍ» لكنه يستطيع فقط أن يفكر فيه. فهو معيار للتوكيد أو النفي فقط. «والأساس الأخير في كل وجود محايث يقوم فقط في مثل أعلى

Transcendence (F.); Transcendence (E.); Transzendenz (D.); Transcendenza (I.)

العلو، بالمعنى الفلسفي والديني، هو الوجود في مكان أعلى من العالم المحسوس، وأبعد من حدود ما هو معلوم، وأرفع من التجربة. ويقابله: المحايثة. immanence وهو الوجود داخل العالم المحسوس، أو داخل المعنى، أو في نطاق التجربة.

والعالي - بالمعنى الإيجابي - يشير إلى كائن موجود، هو الله.

والعلو يتضمن معنى العلاء على، أي التفوق والسمو، والكمال. والعلو يفهم بمعنيين: معنى خاص بنظرية المعرفة، ومعنى خاص بالميتافيزيقا.

١ - العلو في نظرية المعرفة:

ويقصد به العلاقة بين الذات التي تعرف، وبين الموضوع الذي تسعى إلى معرفته. فالذات تحكم على الموضوع بواسطة حقيقتها هي الخاصة بها. وهنا لا يكون العلو بمعنى: سمو على، بل مجرد خروج الذات عن ذاتها الإدراك ما ليس إياها. والمشكلة هي: هل يوجد شيء خارج العقل الواعي وجوداً حقيقياً؟ أو كل شيء هو من إبداع العقل العارف؟

فالمذهب الواقعي، أو: الواقعية - يقرر وجود الشيء، أو الموضوع - خارج الذهن. أما المذهب النقدي فيقول إن «الشيء في ذاته» غير قابل لأن يُعرَف. والمذهب المثالي أنكر وجود الشيء في الخارج، ورد

عالٍ، تحاول الذات تحقيقه».

ويقول كليمنت وب Cl. C.j. Webb: «على الرغم من أن الدين ليس أبداً في الواقع تجربة عالية لله، فإنه يوجد دائماً في التجربة عنصر يمكن أن نعتبه بأنه الوعي بالعلو» («الذات الإلهية والحياة الإنسانية» ط ٢، سنة ١٩٢١، ص ٨٧).

ب - العلو الميتافيزيقي:

وعند هيدجر ويسبرز يتخذ «العلو» معنى ميتافيزيقياً خاصاً يختلف عن معناه لدى سائر الفلاسفة السابقين.

فهيدجر يفهم «العلو» بمعنيين: الوجود - عبّر - الذات للآنية، والوجود من حيث هو مختلف وجودياً (انطولوجياً) عن الموجود. والمعنى الأول للعلو يعني الوجود الباقي مع المضي، والمعنى الثاني يدل على العلو بما هو علو. ويقول جان قال إن من الممكن أن نُمَيِّز عند هيدجر بين أربعة أنواع (أو: أنماط) من العلو:

١ - علو الوجود على العدم.

٢ - علو الموجود بالنسبة إلى العالم.

٣ - علو العالم بالنسبة إلى الموجود.

٤ - علو الموجود في علاقته مع ذاته، وذلك في الحركة التي بها يلقي بنفسه نحو المستقبل.

وعلى نحو مشابه يرى يسبرز أن التفلسف هو علو على ثلاثة أنحاء:

١ - التوجه نحو العالم.

٢ - إضاءة الوجود.

٣ - الميتافيزيقا.

والعلو لا يمكن سَبْره، أي إدراك أعمق عمائقه؛ لكن كل تفلسف يسعى إلى الاقتراب منه. والعلو هو ما يكمل الناقص ويعطيه معنى. والعلو هو الإحاطة المطلقة.

والعلو في اللاهوت يقتصر على ما يتعلق بالله. وقد اختلف الفلاسفة وعلماء الكلام في تحديد معنى «العلو» بالنسبة إلى الله.

١ - فقال البعض إن معناه هو أن الله عالٍ على الكون علواً مطلقاً، وأن ثمة هوة بين الله والكون، والله وحده هو الذي يستطيع عبور هذه الهوة.

٢ - وقال آخرون: إن القول بالعلو المطلق لله بالنسبة إلى العالم يضع موضع الخطر العلاقة بين الله والعالم. ولهذا رأى أصحاب هذا القول إن من الواجب تصوّر جسّر بين الله وبين العالم؛ وهذا الجسر يختلف تصوّره بحسب وجهة النظر إلى هذه العلاقة: هل تفهم بمعنى العلاقة بين الخالق ومخلوقاته، أو العلاقة بين المبدأ الأول وبين ما يصدر عنه (في نظرية الصدور عند أفلوطين ومن أخذ برأيه).

٣ - وثم فريق ثالث، على رأسه اسبينوزا، يقول إن الله ليس عالياً على العالم، وإنما هوة العلة المحايثة (الباطنة) لكل الأشياء؛ وبهذا القول يأخذ القائلون بوحدة الوجود بمختلف أشكالها، خصوصاً الصوفية، وعلى رأسهم الصوفية المسلمون (راجع كتابنا: «تاريخ التصوف الإسلامي»، الكويت ط ١ سنة ١٩٧٥).

٤ - وقال ليبنتس إن علاقة الله بالعالم هي مثل «علاقة المخترع بالآلة التي اخترعها، أو علاقة الأمير الحاكم برعيته المحكومين منه، أو حتى علاقة الأب بأبنائه» («موناودولوجيا» ٨٤).

مراجع

- M. Keibel: Wert und Ursprung der philosophischen Tranzendenz, 1886.
- Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag Zum Problem der Tranzendenz, 1895.
- E. Landman: Die Tranzendenz des Erkenntnis, 1923.
- A. Banfi: Immanenza Trascendenza Come autonomia Filosofica 1924.
- Travaux du IX^e Congrès de philosophie, Paris, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl: «sur l'idée de transcendence» (pp. 56- 59); Bénéze: «l'illusion de la Transcendence. (PP. 3-9); L. Brunschvieg, «Transcendence et immanence» (118- 123); G. Tarozzi: «La Trascendenza L'infinito» (220- 222); O. Becker: «Transzendenz und Para tranzendenz» (97- 107); M. Blorded; «aspects actuels du problème de la Transcendence» (10- 17); G. Marcel: «Le transcendant Comme métaproblématique» (50- 55), etc, etc.

ف

فايجل (فالتين)

Weigel (Valentin)

(1533 - 1588)

فيلسوف ومتصوف ألماني.

ولد سنة ١٥٣ في ناوندردوف بنواحي جروسنهايم (في مقاطعة ساكس Naundorf bei Grossenheim توفي في ١٠ يوليو سنة ١٥٨٨ في Zschopau، ابتداءً من سنة ١٥٥٤ تعلم اللاهوت والفلسفة في ليبستك. وفي سنة ١٥٥٨ حصل على الماجستير. وعاد إلى الدراسة في فتنبرج Wittenberg في سنة ١٥٦٤. وصار قسيساً في Zschopau (في جبال ارترس Erz) في سنة ١٥٦٧.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بأفلاطون، وبديونيسيوس، الأريوفاغي، وتوماس كمبس مؤلف كتاب: «الافتداء بالمسيح»، وبالصوفيين الألمانين: تاوهر وإكهرت. كما تأثر بباراسلسوس Paracelsus (١٤٩٣ - ١٥٤١) فيما يتعلق بعلم الطبيعة والثيوصوفيا.

مذهبه الفلسفي الصوفي

يجمع فايجل بين التصوف واللاهوت والفلسفة معاً. وهو يحدد ذلك بقوله: «إن الحكمة فوق الطبيعة التي يقول بها اللاهوت تعلمنا من هو آدم ومن هو يسوع المسيح، في داخل نفوسنا وخارجها، وقد سُجِّلَت في الكتب المقدسة وأكملها الأنبياء والرسل، وهي تفيد في الحياة الأبدية والسموية. أما الحكمة الطبيعية والفلسفية فيعلماننا ما هي الطبيعة الكلية، وما هو النور الظاهر

والنور الخفي، وتفيدنا خلال حياتنا الظاهرة القصيرة، وتزول مع زوال العالم، وعلى الرغم من أن اللاهوت يوضح لنا الطبيعة والعطف الخاصين بآدم الأرضي، وآدم السماوي، وتبحث الفلسفة في كل المخلوقات الطبيعية، فإنه يجب مع ذلك عدم الفصل بين اللاهوت والفلسفة كما يجب عدم الخلط بينهما. إن كليهما تساعد الأخرى؛ وإذا درست كليهما بمعرفه ونظام دون خلط بينهما، فإن الإنسان سيعرف كل أسرار الأشياء الطبيعية والأشياء فوق الطبيعية» («القبضة الذهبية»، فصل ٥).

ورأى فايجل أن الأسكولاستيك البروتستنتي والمجادلات الدينية، وفي الطابع الشكلي والسياسي المتزايد للمذهب اللوتري الرسمي خيانة للروح الدينية الحقيقية للبروتستنتية. ونظراً لخوفه من الرقابة البروتستنتية. فإنه لم يطبع مؤلفاته؛ وإنما نشرت بعد وفاته، مما أثار الشكوك حول صحة نسبة بعضها إليه.

ومذهبه في التصوف يتابع التيار الصوفي النظري الألماني الذي بدأه السيد أكهرت وواصله فرنك Franck؛ وتابعه من بعده هو يعقوب بيمه الذي يلوح أنه تتلمذ عليه. لكنه تصوفه امتاز بنزعة ذاتية غير فردية، وبملايح تجعله قريب الشبه من المثالية الألمانية عند فشته. فاللفظ Ichheit الذي يلعب دوراً كبيراً في فلسفة فشته يلوح أن فايجل هو أول من استعمله في اللغة الألمانية، وذلك في كتابه: «في الطمأنينة». وبعد مذهب فايجل أول اتصال بين التصوف البروتستنتي والفلسفة الألمانية.

أما عن تفاصيل مذهب الصوفي الفلسفي - فإنه يقول

- «لاهوت فايجل»، نيفشتاد، ١٦١٨.

«كتاب صغير في الطريق والكيفية اللذين بها تدرك الأشياء» ١٦١٨.

وقد قام W. Zeller و W.E. Penckert بنشر مجموع مؤلفات فايجل، في اشتوتجرت ابتداءً من سنة ١٦٦٠.

مراجع

- H. Meier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Gütersloh, 1926.

- A. Koyré: Un mystique protestant, maitre Valentin weigel, Paris, 1930.

- H. Langin: Grundlimien der Erkenntnismislehre V. Weigels. Karlsruhe, 1933.

- B. Wendt: Valentin Weigel. Leipzig, 1933.

- A. Koyré: Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand: Schwanckpeld, S. Franck, Weigel, Paracelse. Paris, 1955.

إن الله وحدة لا يمكن وصفها ولا تحديدها. وعملية الخلق فيها يكشف الله عن ذاته. وكل مخلوق هو في جوهره إلهي. ولا يوجد موجود خارج الله، بل كل موجود موجود في الله. وحضور الوحدة الإلهية في كثرة المخلوقات تربط جميع الموجودات برباط وحيد وليس فقط الناس فيما بينهم، بل أيضاً كل الأشياء متساوية في جوهرها: أما التمييز فينشأ عن المادة والتحديد، وهو مع ذلك تمييز في الظاهر لا في الحقيقة. والشر، سواء منه المادي والمعنوي، هو مجرد عرض، لأنه لما كان الجوهر إلهياً، فإنه لا يمكن شيئاً أن يكون شراً. والإنسان هو من ناحية: سلبي منفعل بإزاء الله، ومن ناحية أخرى هو إيجابي فعال، من حيث هو يشارك في طبيعة الله الفعالة.

ويؤكد فايجل أن الإنسان عالم صغير. إنه موجز ومختصر للكون كله. ولما كان عالماً صغيراً، فإنه ليس في حاجة إلى البحث عن الحقيقة خارج ذاته هو. وما العالم الخارجي إلا فرصة وحافز للإنسان كي يعرف نفسه هو.

مؤلفاته

- «في الحياة الأبدية»، هله، سنة ١٦٠٩.

- «سفر الحياة السعيدة» هله، ١٦٠٩.

- «دفر الصلوات الجميل»، هله، ١٦١٢.

- «القبضة الذهبية»، هله، ١٦١٣.

- «في مكان العالم»، هله، ١٦١٣.

- «حوار عن المسيحية»، هله، ١٦١٤.

- «اعرف نفسك بنفسك»، نيفشتاد، ١٦١٥.

- «تمهيدات ومختصرات»، نيفشتاد، ١٦١٦.

- «تقرير موجز ومدخل إلى اللاهوت»، نيفشتاد، ١٦١٨.

- «الفلسفة اللاهوتية»، نيفشتاد، ١٦١٨.

- «المجد لله وحده»، نيفشتاد، ١٦١٨.

- «دفر في المجادلات»، نيفشتاد، ١٦١٨.

- «دراسة كلية»، نيفشتاد، ١٦١٨.

فثينو

Ficino (Marsilio)

فيلسوف أفلاطوني، ومن رجال النهضة الإنسانية والنهضة في إيطاليا ولد في فجلينه Figline (في إقليم Valdarno) في ١٩ أكتوبر ١٤٣٣؛ وتوفي في كاروجي Caroggi (بنواحي فيرننسه) في أول أكتوبر سنة ١٤٩٩.

كان فثينو من أبرز رجال النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر. وبما قام به من نشرات فيلولوجية وترجمات لمؤلفات أفلاطون وأفلوطين، نجده يمثل لحظة الانتقال من الطور الفيلولوجي إلى الطور الفلسفي للنهضة الإنسانية Umanesimo التي قامت في إيطاليا داعية إلى رد اعتبار الإنسان ووضعه في مكانته الصحيحة في مركز الكون، وإعادة تقويم تاريخ الإنسانية.

وفي مواجهة سيادة فكر أرسطو وتلاميذه في العصور الوسطى الأوروبية ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر، رأى فثينو أنه لا علاج لحالة التزمّت في اللاهوت والتجمد في الفكر الفلسفي - إلا بالعودة إلى

الطب يعالج النفس بواسطة الجسم، ثم إن للموسيقى دوراً في العلاج لأنها تبدد الأمزجة الحزينة السوداء!

وفي الوقت نفسه أكتب فتشينو على ترجمة محاورات أفلاطون، وأتم الترجمة في سنة ١٤٧٧، وطبعت الترجمة في فيرننسه في سنة ١٤٨٤. وواكب الترجمة بشرح هذه المحاورات.

كذلك أخذ في ترجمة «تساغات» أفلوطين، وأتم الترجمة في سنة ١٤٨٦، ونشرها في فيرننسه في سنة ١٤٩٢. ثم زودها بشرح.

فلسفته

كان فتشينو يرى أن الحكمة هبة من الله، وهي الوسيلة الوحيدة عند الإنسان كيما يسمو حتى الله. وقد بدأت بحكمة الشرق، ثم تولاها الفلاسفة اليونانيون على التوالي: فيثاغورس، هيرقليطس، أفلاطون، أرسطو، والأفلاطونيون المحدثون وعلى رأسهم أفلوطين ثم أيامبليخوس، وبرقلس، وديونيسيوس، ثم المسيحيون: أوغسطين، وهنري دي جانن، ودنس اسكوت، ثم العرب: الفارابي وابن سينا وابن جبرول. لكن الحكمة الشرقية كانت لاهوتاً؛ ويرى فتشينو أن أفلاطون هو الآخر كان لاهوتياً. وبهذه الروح الأفلاطونية اللاهوتية الممزوجة بالمسيحية كتب فتشينو كتابه بعنوان: «اللاهوت الأفلاطوني» في خلود النفس Theologiae Platonicae de immortalitâte animorum في ثماني مقالات. وقد نشر في سنة ١٤٨٢. كذلك كتب كتاباً بعنوان: «في الدين المسيحي» (سنة ١٤٧٤). ولنعرض فيما يلي بعض الأفكار الرئيسية في فلسفة فتشينو اللاهوتية الأفلاطونية المسيحية:

الله: الله هو الواحد الذي يضم في بساطته اللانهاية المتعددة للنماذج العليا المثالية لكل الأشياء. والله هو الخالق، لكن فعل الخلق الإلهي، كيما يصل إلى الأشياء المحسوسة، يتجلى أولاً في «الكلمة» (اللوغوس)، اللامحسوسة. والله هو الخير اللامتناهي ولهذا هو يفيض على كل الأشياء. والله هو الحق الكامل، وهو الجمال المحض، وهو النور الذي يضيء كل الأشياء. والله يفيض بفيضه على الكون كله؛ وهو مركز الكون، ومن حوله تتحرك ثلاث دوائر متداخلة هي: العقل، والنفس، والطبيعة وهي نفس درجات الصدور عند أفلوطين. والله

أفلاطون وأفلوطين.

لكنه لم يحاول العودة إلى أفلاطون وأفلوطين في تفكيرهما اليوناني العقلي الحز، بل تصورهما ممزوجين بالفكر المسيحي. ذلك أنه كان قد رُسم قسيساً وهو في سن الأربعين، وكان قوي الإيمان بالمسيحية، لهذا حاول التوفيق بين المسيحية وبين الفكر العقلي الفلسفي الأفلاطوني.

كان أبوه - ويدعى Diotifeci (وتصغيره هو Ficinio) - طبيباً، فأراد أن ينشئه كي يكون طبيباً أيضاً. وبعد دراسة النحو والفلسفة أخذه أبوه معه إلى فيرننسه في سنة ١٤٤٥، ثم بعد ذلك بأربع سنوات، إلى بيزا. وفي سنة ١٤٥١ نجده من جديد في فيرننسه يُدرس الفلسفة تحت إشراف نقولا دي جالوبو تينوزي Tignosi ثم ذهب إلى بولونيا لدراسة الطب. ثم عاد إلى فيرننسه. وفي سنة ١٤٥٩ قُدِّم إلى الأمير كوزمو دي مدتشى Cosimo de' Medici الذي تروَّس فيه استعداداً كبيراً للدراسات الإنسانية، وحاول إقناع أبيه بتوجيه ابنه إلى هذه الدراسات الإنسانية بدلاً من الطب، بأن وعد بمنحه مساعدات مالية واجتماعية. وكان الأمير كوزمو قد فكر في إنشاء أكاديمية أفلاطونية في فيرننسه. ورأى في مرسيليو فتشينو الرجل القادر على القيام على هذه الأكاديمية. فأخذ فتشينو، وهو في سن السادسة والعشرين، في دراسة أفلاطون ومن أجل ذلك كان عليه أن يتقن اللغة اليونانية، فأنصرف إلى دراسة هذه اللغة مع أستاذ يدعى بلاتينا Platina.

وفي سنة ١٤٦٢ - وقد أسكنه الأمير كوزمو في بيت مونتفكيو في كاردجي، بدأ فتشينو في ترجمة محاورات أفلاطون؛ ودعا إليه نخبة من العلماء كانوا يشتركون معه في الحوار على غرار أكاديمية أفلاطون. ولم تكن مؤسسة منظمة تنظيماً رسمياً، بل كانت مكاناً يجتمع فيه العلماء حول مرسيليو فتشينو، وكأنه «أفلاطون آخر» Alter Plato كما كانوا يسمونه آنذاك. وكان المعتددون على هذه الأكاديمية هم من الشعراء، ورجال القانون، ورجال السياسة، ورجال الدين والمشتغلين بالفلسفة، والأطباء، والموسيقيين أيضاً لأن فتشينو كان يعزف الموسيقى وكان يرى أن ثمت علاقة بين الطب والموسيقى، إذ كان من عادته أن يقول إن الموسيقى تعالج الجسم بواسطة النفس، وأن

Lanciano سنة ١٩١٤.

مراجع

- G. Saitta: la filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923; 2^a ed. col titolo: Marsilio ficinio e la filosofia dell'Umanesimo, Firenze, 1943.

- J. Festeurgière: «la philosophie de l'amour ou Marcile Ficino et son influence sur la littérature française au XV^e siècle», in Etudes italiennes, 1924.

- B. Kieszowski: studi sul platonismo del Rinascimento in Italia. Firenze, 1936.

- M. Heitzman: «L'agostinismo avennizante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino, in Giornale Filos. ital, 1935, pp. 295-322.

الفلاسفة الجدد في فرنسا

تحتدم في فرنسا معركة فكرية حول ما يسمى «الفلسفة الجديدة» التي يعمل على إيجادها والترويج لها والدفاع عنها تسعة من المفكرين الشباب - من رجال ونساء - تدور أعمارهم في الحلقة الرابعة من العمر، ومن ورائهم حاميتهم ومرشدهم القلق المنفعلي: موريس كلافل. ومن العسير أن نحدد صفاتها المشتركة الإيجابية، لأن إنتاجها سلبياً أكثر منه إيجابياً، ولأنها صدرت عن خيبة الأمل في السياسة وفي الفلسفة وفي العلم، وبالجمل في حضارة الإنسان، وارتبطت بثورة مخففة هي التي تسمى بثورة «مايو سنة ١٩٦٨». وربما كانت خيبة الأمل هذه هي السمة الجامعة بين هؤلاء التسعة ورائدهم موريس كلافل.

لقد كانوا جميعاً قبل هذه «الفلسفة الجديدة» من المفكرين والأدباء «المتزمتين» الذين نشدوا في السياسة وفي العلم الوضعي العلاج لآلام الإنسانية، وإذا بثورة مايو سنة ١٩٦٨ تصدهم بالحقيقة الرهيبة: وهي أن كل ما نشدوه من السياسة والعلم كان مجرد أوهام: النضال السياسي والثورة والعلم الوضعي، بل والتاريخ. وقد سبقهم سارتر إلى هذا اليأس وخبية الأمل، فقال في ترجمته الذاتية: الكلمات (سنة ١٩٦٣) «هأنذا أرى بوضوح: لقد خاب ألمي منذ عشر سنوات تقريباً وأنا إنسان يستيقظ بعد أن شفي من جنون طويل، مر، عذب

يتصف بالعلو، كما يتصف أيضاً بالمحايثة، أعني بالحضور الباطن في الكل وفي أجزاء الوجود الفاض عنه. والله هو الفعل الباطن في الطبيعة، وهو يجعل من الكون موجوداً حياً.

النفس: النفس هي الرابطة التي تربط الكون، وهي حاضرة في كل مكان لأن كل شيء في الكون حي متفّس. والنفس الإنسانية تشارك في الطبيعة الإلهية التي للنفس الكلية، وهي في مرتبة بين السرمدية والزمان. والنفس الإنسانية تحاكي الله بالوحدة، وتحاكي الملائكة بالعقل، وتحاكي الحيوان بالحواس، وتحاكي النبات بالتغذي، وتحاكي الجماد بمجرد الوجود. والنفس الإنسانية مزودة بنفحة خلاقة إلهية. وهي تحن دائماً إلى اللامتناهي، وإلى السمو. وفي الإنسان قوة دافعة إلى السيطرة والسيادة، هي التي تصنع تاريخ الإنسانية المتصاعد دائماً نحو الكمال.

الإنسان: وللإنسان في الكون مكانة خاصة به، وتتجلى هذه المكانة في الحرية التي تتصف بها النفس، وبهذه الحرية لا يحصر الإنسان نفسه في دائرة محدودة ضيقة، بل هو يتطلب دائماً المزيد والسمو حتى يصل إلى الله. وبهذا المعنى فإن الإنسان عالم صغير microcosmo، وتاريخ الإنسانية ينبغي تصوره على أنه تقدّم مستمر. وبفضل العشق - بالمعنى الأفلاطوني للفظ: إيروس Eros - تساعد النفس في مراقبي الحب، وتمز في طريقها الصاعد بنفس درجات التصاعد الكوني.

مؤلفاته

الطبعة الكاملة الأولى لمؤلفاته صدرت في بازل سنة ١٥٦١؛ وأميدت طباعتها في بازل أيضاً في سنة ١٥٧٦. وطُبعت في باريس سنة ١٦٤١. وقام O. Kristeller بإصدار ملحق بعنوان: «ملحق بمؤلفات فنشينو: رسائل غير منشورة ومتفرقة» في مجلدين في فيرنس سنة ١٩٣٧.

أما ترجماته، فقد طبعت ترجمته لمحاورات أفلاطون من اليونانية، إلى اللاتينية في باريس سنة ١٨٨٠؛ وترجمته «لتساعات» أفلوطين في باريس سنة ١٨٩٦ بعناية Moser و Creuzer.

وطبع شرحه على «المأدبة» لأفلاطون في

عام أفضت إلى عكس ما كانت تنادي به من قبل: فجارودي Garaudy تقرب إلى المسيحية وحاول المزج، أو على الأقل التعايش بينها وبين الماركسية. وأوغل في هذا الاتجاه إلى حد أنكره معه زملاؤه القدماء في الحزب الشيوعي الفرنسي. وحاول سارتر في كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» (سنة ١٩٦٠) أن يتملص من الماركسية التي دخلها بأخرة ولكن دون أن يظهر بهذا المظهر، فأولها تأويلاً لا يقره عليه أحد من رجالها الرسميين - إن صح هذا التعبير - حتى قال ريمون أرون في مجلة «فيجارو» الأدبية (أكتوبر سنة ١٩٦٤) عن هذا الكتاب: إن سارتر يحاول فيه عن حسن نية أن يؤول الماركسية تأويلاً «يرفضه الماركسيون وسيثير الدهشة في نفس ماركس لو بعث حياً».

ومن ثم ترحح أقطاب الماركسية الفرنسيون عن ولائهم القديم وصاروا معارضين أو في القليل متمردين. فإلى جانب جارودي نجد ديزانتي Desanti وديه Daix، ولكن كانت تواجههم جبهة ظلت على عقيدتها الصلبة القديمة، يمثلها أراجون Aragon والتوسير Althusser وبالبير Balibar وكنابا Kanapa وإلى حد كبير: النشتين Ellenstein الذي انشق أو كاد في عام ١٩٧٧. لكن الشروخ في هذه الجبهة ما لبثت أن بدأت تظهر وكان من أكبر أسبابها حادثان: القضاء على حركة التحرر في تشيكوسلوفاكيا والتي عرفت بـ «ربيع براغ» في سنة ١٩٦٨، ثم كتاب «الجولاج» لسولنتين الذي لا يزال يؤثر في هذا الاتجاه أقوى تأثير.

تلك هي الأحوال التي مهدت لنشأة هذه «الفلسفة الجديدة» فلنأخذ الآن في بيان اتجاهاتها ولنبدأ ببيان بعض اتجاهات ملهمها وحاميها موريس كلافل.

يقول كلافل شارحاً تطور أحواله الفكرية «بنوع من اليأس بوصفي فيلسوفاً، شاهدت الأمواج المتوالية التي زخرت بها السوربون: من فرويدية وماركسية وسارترية... الخ، هذه الحماة التلفيقية التي ذاب فيها هذا كله. وكنت لا أزال أحمل لسارتر إعجاباً شديداً جداً، ومن هنا نشأ حزني أمام كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» لأنه تخلى فيه دون رحمة عن وجوديته ووضعه بين أيدي الماركسية. لكنني تركت العاصفة تمر خلال هذه الموجات من العقائد القطعية التي كانت خطيرة بقدر ما

معاً، ولا يستطيع الخلاص من ذلك، ولا يملك أن يذكر، دون ضحك، ضلالاته القديمة، ولا يعرف بعد ماذا يصنع بالحياة».

ذلك أنه بدأ في تجربة جديدة في يوليو سنة ١٩٥٢ حين نشر في مجلة «الأزمة الحديثة» دراسة سياسية مطولة بعنوان «الشيوعيون والسلام» حاول فيها أن يبين إلى أي حد يمكن للحزب الشيوعي الفرنسي أن يعدّ تعبيراً ضرورياً عن الطبقة العاملة، وإلى أي حد هو يعبر عنها (بالدقة). ولئن كان سارتر قد فهم السياسة الشيوعية بفهم خاص فقد هلّل له خصوم الأمس وقالوا عنه في مقال ظهر في مجلة «النقد الجديد» التي يشرف عليها ج. كنبا J. Kanapa (المتوفى سنة ١٩٧٨) إنه «يشارك في النضال من أجل السلام» وكانت نتيجة هذا الاتجاه الجديد عند سارتر أن انقطعت العلاقة بينه وبين مرلو بونتي الذي هاجم سارتر في بحث كتبه في كتابه «مغامرات الديالكتيك» (سنة ١٩٥٢) عنوانه «الغلو في الفلسفة عند سارتر». لكن حدثين كبيرين وقعا في المعسكر الشيوعي سنة ١٩٥٦ دعا سارتر إلى التخلي أو النكوص عن اتجاهه الجديد وهما: أولاً: التقرير الذي قدمه خروتشوف للمؤتمر الشيوعي العشرين وفيه كشف عن الجرائم المروعة التي ارتكبتها ستالين طوال حكمه. والثاني: هو غزو الجيش الروسي للمجر وقضاؤه العنيف المروع على الثورة التي قام بها الشعب المجري للتحرر من العبودية والاستبداد في أكتوبر سنة ١٩٥٦.

وكان لهذين الحادثين أثرهما الكبير حتى في المناصرين للماركسية. فبدأ الانشقاق والتبرؤ في صفوفهم، وإن كانت مواقفهم مبهمّة مضطربة حتى قال عنهم مرلو بونتي Merleau Ponty في مقدمة كتابه Signes «حين يستمع المرء إلى هؤلاء الكتاب (المنشقين) يشعر أحياناً بالضيق فهم يقولون حيناً إنهم بقوا ماركسيين في نقط جوهرية، ولكنهم لا يحدونها بالدقة ولا كيف يمكن للمرء أن يكون ماركسياً في بعض النقط...» وحيناً آخر يطالبون بضرورة وضع مذهب جديد ولكنهم لا يكادون يتجاوزون في ذلك بعض الاقتباسات من هرقلطس، وهيدجر، وسارتر.

وكان من نتائج هذه البلبلة في معسكر الماركسيين أن ظهرت تأويلات جديدة للماركسية ونزعة اليسار بوجه

كانت تسمى نفسها نقدية .

«الوجود والعدم» عملاً رائعاً نهائياً لفيلسوف سيظل نصف يائس ونصف سادي: لكن سارتر تخلله دائماً الأخوة والكرم والأمل» (الحديث نفسه ص ٥٨) . - ماذا يريد إذن كلافل؟ إنه يريد حركة روحية، لكن هذه الروحانية ليست مجرد ازدهار وبنية فوقانية ومجتمع موجود، بل هي - إيجابياً أو سلبياً - الأساس المختر لكل حضارة مكتوبة منذ قرنين وهي تمرد لما هو روحي، يعود لينعكس مواقف جديدة، وتساؤلات جديدة، وغداً يوجد توكيدات جديدة. ومن الذي يرى فيهم الأمل لبعث هذه الروحانية؟ إنهم أولئك الذين «سيكيلون أقسى الضربات للماركسية بعد أن يكونوا قد عاشوا جحيمها معنوياً على الأقل» (الموضوع نفسه ص ٦٠) .

ثم حدث أن وصل سوليتسين Solientsyne إلى أوروبا الغربية فخصصت له مجلة «نوفيل أوبسرفاتير» Nouvel Observateur عدداً خاصاً بعنوان «مرحبا بسوليتسين». ومن بين مقالات هذا العدد مقال لافت للأنظار بقلم جلوكسمن Glucksmann عنوانه «الماركسية تجعلنا صماً عمياً» .

يقول كلافل في وصف هذا الحادث: «لقد كان ذلك حدثاً خطراً، أدهشني لكن بوصفه أمراً جديداً معترفاً به. لقد كان ذلك هو العلامة. وبعد ذلك ببضعة أشهر أتم جلوكسمن كتابه «الطاهية وكل الناس» وفي نفس الوقت أيضاً قال لي برنار - هنري ليفي - Bernard Henry Levy إن في بلادك ماويين سابقين ألفا كتاباً سيعجبك كثيراً، ثم أحضر لي كتاب «الملاك» تأليف لردرو وجامبيه Lardreau et Jambet بيد أنني لم أفهم أي واحد من هذين الكاتبين. كل ما هنالك أنني سبقتها بقليل بنوع من الوجدان، وكنت أول من استطاع أن يتعرف في هذين الكاتبين اتفاقهما مع ما سبق أن عرفته منذ ٣ مايو سنة ١٩٦٨... وطبعاً ساعدتهما بقدر الطاقة لكنهما كانا سيعرفان من دوني أنا... وأمام هذين الكاتبين يعتقد كل الأدبولوجيين وكل أولئك الذين استمسكوا بالأدبولوجية أن «مايو» (ثورة مايو سنة ١٩٦٨) قد ولدت بطة. أما أنا فعلى العكس من ذلك أعتقد أن هذين الكاتبين أصدق برهان على الطاقة الإنتاجية لمايو سنة ١٩٦٨. إنها ثورة فلسفية وعودة للفلسفة تحملهما ثورة ثقافية ويحملانها دون إفراط في الإيجاب ولا إفراط

«وإني لأتذكر تماماً نقطة تحول، في هذا الزمان، تحدثت فيها بأخرة مع ج - ت. ديزانتي J.-T. Desanti وهي اللحظة التي كنا ننتظر فيها بلهفة شديدة ظهور «نقد العقل الديالكتيكي» حوالي سنة ١٩٦٠ وإن كان لم يحدث مع ذلك إلا ضجة أقل من تلك التي أحدثها كتاب رجل مجهول وهو كتاب «تاريخ الجنون في العصر القديم». وأتذكر أنني أبدت آنذاك هذه الملاحظة وهي أن «نقد العقل الديالكتيكي» ادعى أنه يمثل جماعاً من العقلية لصالح تحرير بني الإنسان - لقد أراد سارتر أن يكون في هذا الكتاب بالنسبة إلى ماركس بمثابة كنت وهيكل معاً - بينما كتاب «تاريخ الجنون» (لميشيل فوكو Michel Foucault) هو أول كتاب بيرهن - استناداً إلى وثائق - على أن العقلية أداة للسيطرة على الناس واستعبادهم... نعم إن «تاريخ الجنون» ليس نقداً جديداً للعقل المحض - كما ستكون كذلك الصفحات من ٢٢٠ حتى ٣٦٠ من كتاب «الكلمات والأشياء» (لميشيل فوكو أيضاً) - كأنه يلقي ظلال الشك والالتهام والظن على العقل في نفس الوقت الذي حاول فيه سارتر أن يجعل العقل شاملاً محيطاً» (من حديث لموريس كلافل في «المجلة الأدبية» Magazine litteraire عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٥٧) .

إن كلافل يأخذ على سارتر - في هذا الحديث - أن تطوره التالي لكتاب «الوجود والعدم» لا يتفق مع هذا الكتاب «والهوتان بين كليهما تتعلقان بالأخلاق وبالسياسة. فمن اللحظة التي يقرر فيها أن النية الأساسية نحو الآخرين هي نية الكراهية وشهوة الأذى (السادية) فليس ثم وسيلة للعثور على جماعة محررة لبني الإنسان». وأعتقد أن سارتر اليوم بسبيل إعادة النظر في رأيه في الآخرين (ما هو لغيره) الذي عرضه في كتابه «الوجود والعدم» ووصفه للنظرة المستلبة المحججة، ونظريته في الحب بوصفه شيئاً للغير (أي النظر إلى الغير على أنه مجرد شيء لا ذات واعية) حتى في الملاحظة، وأيضاً تلك الصفحات الغربية التي وصف فيها اللغة بأنها هي الأخرى أداة لسحر الآخرين... إن «الوجود والعدم» عمل رائع في ذاته لكن ليست له علاقة بالتطور الثوري عند سارتر... لقد كان من الممكن أن يبقى كتاب

في السلب» (ص ٦٠).

ما هي هذه العودة في نظر كلافل؟ «إنها عودة الله وعودة الروح، وإن كنت أفضل الآن (أن أسميها) عودة العلوم أو بالأحرى: عودتنا الذاتية الإنسانية. والباقي ناتج لهذه العودة. يجب أن نطبق على ماركس صيغة ماركسية. لقد قال: «سيسقط الدين مثلما تسقط الغشاوة، كلا بل ستسقط الماركسية كما تسقط الغشاوة» (ص ٦١).

ويمضي كلافل في بيانه لوجوب إسقاط هذه الغشاوة التي هي الماركسية فيقول إن ماركس بوصفه مفكراً للثورة - سواء كان مادياً دياكتيكياً أو بنيائياً أو ظاهرياً - قد انتهى تماماً وصفي وتجاوزته الفكر. لكن بقي أمران خطيران ينسبان إلى الماركسية وهما أنها (١) أداة ممتازة للتحليل ولتفسير الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، (٢) وأنها أداة ممتازة للنقد. ويهاجم كلافل بعنف شديد هاتين الدعويتين مستنداً إلى ما أدت إليه من «جولاج» و«فلاس» حيثما طبقت.

ويعتقد كلافل أن «الجولاج» (وهو معسكر الاعتقال الرهيب في سيبيريا) موجود في داخل ماركس نفسه، وينتق عن جوهر الماركسية وليس تطبيقاً خاطئاً لها أو انحرافاً عنها أو مرحلة طارئة. يقول: «ولا أقول هذا لأن ماركس كان يتنبأ بقيام تنظيم للدولة من شأنه أن يضطرها إلى إنشاء الجولاج وإنما أقول إن جرثومة الجولاج موجودة بالضرورة في ميتافيزيقا ماركس التاريخية. إذ عنده أن الاشتراكية لن تتحقق على شكل خطوات تدرجية، بل على شكل ثورة، وإنها ليست تقدماً بل هي نهاية الزمان، وسيحدث للإنسان - المستلب اجتماعياً ووجودياً بفعل الملكية - أن يسترد جوهره استرداداً كلياً ومباشراً، وذلك بإلغاء هذه الملكية. فإني أقول إن هذا التصوير المصيري الذي فيه يسترد الإنسان جوهره ويعود إلى نقطة الابتداء قبل السقوط في خطيئة الملكية... من شأنه أن يولد - بالضرورة وشرعاً - في نفس الاشتراكي تفاؤلاً مصيرياً وزمناً على نحو يجعل أقل اصطدام أو انحراف أو حتى مخالفة في المجتمع الذي يصير اشتراكياً بمثابة فضيحة وأمر كارثي يؤديان إما إلى الانهيار الداخلي لهذا العالم، والخارجي بعد قليل - أو إلى الإرهاب الذي لا يرحم من أجل سد هذا الشرخ. وإنه لمن جوهر الماركسية ودعوتها إلى استعادة الطبيعة

الإنسانية (إلى ما قبل نظام الملكية) أنه لا عفو ولا مغفرة في الساعة التي لم تعد فيها «خطيئة» (الملكية)... ويكفي أن يقرأ المرء النصوص الماركسية خصوصاً ما كتبه ماركس في شبابه أن اشتراكيته إعادة لطبيعة الإنسان في نفسه (كما يتصورها ماركس). فأني انحراف عن الاشتراكية هو تشويه لطبيعة الإنسان، وهو الرعب المطلق الذي لا جواب عنه إلا بالرعب المطلق للقضاء عليه. ذلك هو المبدأ التاريخي الميتافيزيقي للجولاج» (ص ٦٢). ويقول بعد ذلك: «إن الماركسية كلها تسعى إلى الجولاج القاسي أو الرقيق» (ص ٦٢)، ويشير إلى ما قاله كل من بوكوفسكي وزينوفيف.

ويربط كلافل بين نزعة روح سقراط: روح التساؤل الذي يبدو أنه لا يعرف. وخلاصة رأيه أنه لا بد من «عودة الروح بكل قوة، لا بد من العلو الذاتي الإنساني الذي ينتج ذلك النشاط المحرر الذي أدعوه فكراً بدون تصورات منطقية مجردة. سيعود المرء إلى التفكير. لكن التفكير هاهنا مأخوذ بمعناه الأكثر جذرية، المعنى الأعمق في الوقت نفسه المولود ميلاداً متواضعاً جداً. لا أعني إعادة وضع الأمور موضع التساؤل، وتجديدها قبل أن تعبر عن نفسها في فلسفة منتظمة على قاعدة» (ص ٦٤).

ولنمض الآن إلى هؤلاء الفلاسفة الجدد «الذين احتضن حركتهم مورييس كلافل: لقد أطلق هذا الاسم لأول مرة في يونيو سنة ١٩٧٦، أطلقه أحد زعمائهم وهو برنار هنري ليفي في عدد خاص من مجلة «الأنباء الأدبية» Les Nouvelles Litteraires (١٠ يونيو سنة ١٩٧٦) دوسيه بعنوان «الفلاسفة الجدد» ويندرج بينهم خصوصاً: جان ماري بونا، جان بول دوليه، ميشيل جيران، كرستيان جاميه، جي لردرو، فرنسواز ليفي، فيليب نيمو، ثم يتصدرهم برنار هنري ليفي، وغالبيتهم كانوا يدورون حول سن العشرين لما اندلعت ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا. فما هي الخصائص الجامعة بين هؤلاء؟

أولاً: تجديد الميتافيزيقا أو البحث في الوجود بوجه عام.

يقول في ذلك برنار هنري ليفي: «تجديد الميتافيزيقا لأول مرة منذ زمان طويل يعود إلى وضع

لقد وحل في التكنوقراطية». والشكل النهائي لكل هذا، وحقيقة اليسار هي أرخبيل الجولاج كما لاحظ جلوكسمن بحق» («المجلة الأدبية» مايو سنة ١٩٧٦).

لكن ليس معنى هذا أنهم اعتنقوا سياسة اليمين، كلا، لقد طلقوها هي الأخرى. يقول كلافل: «لست أخشى من أن يستردني اليمين، لأن هذا اليمين نفسه قد صار يزحف على بطنه تماماً أمام ذلك اليسار» (مجلة «النوفل أوبسرفاتير» ١٣/٥/١٩٧٤). ويقول جامبيه ولاردرو: «الشان عندنا ليس التغلب على اليمين لأنه ليس من المؤكد أننا نريد سيداً من اليسار» (المجلة الأدبية مايو ١٩٧٦).

سابعاً: وهم يتفقون جميعاً في أنهم أصيبوا بخيبة أمل هي التي دفعتهم إلى تلمس هذه «الفلسفة الجديدة»:

أ - بعضهم خاب أملهم في الدين، مثل نيمو Nemo، فراغ إلى إيجاد مذهب جديد يناسب مطامحه الجديدة.

ب - وبعضهم خاب أملهم في الماركسية والمادية وكل ما اهتزت به ثورة مايو سنة ١٩٦٨ وتردد بين مرشدين ثائرين متضاربين عديدين. فمثلاً جامبيه، كما يقول عنه زميله نيمو «انتقل بسرعة من مجلة Tel Quel إلى دريدا Derrida إلى التوسير Althusser ثم إلى لينين ثم إلى ماو، ثم إلى من يدعى يوحنا الأفسوسي، وفي كل مرة كان يحرق من كان يعبد قبل ذلك بثلاثة أشهر. ولقد رأيتَه يفعل هذا، ذلك لأنه يضطرم بوجود عاشق للحقيقة». («الأنباء الأدبية» في ٢٣/١٢/١٩٧٦).

ويقول دوليه Doll عن نفسه إنه آمن بماركس لكنه لم يظفر منه بما توقعه. لهذا خاب أمله. وإلى قول مشابه ذهبت فرانسواز ليفي، التي اندفعت في السياسة لتغيير العالم «لكن ما حدث لم يتفق تماماً مع ما انتظرتَه منها» («كارل ماركس: تاريخ بورجوازي ألماني» ص ٧).

كلهم إذن كانوا فرائس لخيبة الأمل، حتى إن أحدهم وهو جيران Guerin مجّد الوهم فقال «إن الوهم أياً كان، يجعل المرء يحيا، يجعله يؤمن بالحياة» (جيران: «نيتشه، سقراط بطولي»، ص ١٨٣).

وبعد عرض هذه الآراء المشتركة بينهم يحسن بنا أن نذكر مؤلفاتهم:

أسئلة بسيطة. . أسئلة ميتافيزيقية تقليدية: السؤال عن العلاقة بين النفس والجسم (جامبيه ولاردرو) السؤال عن الشهوة واللذة «جان بول دوليه». وجان ماري بنوا يعود - في سبيل إيجاد هذه الميتافيزيقا أو بعثها - إلى هرقليطس، وأفلاطون، وليبنيتس Leibniz. ويحاول دوليه أن يسير في أثر هيدجر فيبحث في الوجود معتمداً على اللغة ابتغاء العودة إلى الأصل «في الموضوع الذي فيه يبرز الفجر والانحلال في منفتح الوجود».

(دوليه: «موت هيدجر» المجلة الأدبية العدد رقم ١١٧ أكتوبر سنة ١٩٧٦).

ثانياً: نزعة دينية مسيحية تحل محل المادية والثورة الثقافية، وهذا الجانب هو الذي يتجلى فيه خصوصاً تأثير موريس كلافل على النحو الذي أوضحناه منذ قليل.

ثالثاً: إنهم ورثة ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا، إذ يرونها الأصل في الاستثناء «لكن الاستثناء وقع. لقد صار». (دوليه: «الرغبة في الثورة» مجموعة ١٨/١٠ ص ١٧).

لقد أراد جان ماري بنوا أن يقرأ ثورة مايو من خلال كتاب ديكاوت: «مقال في المنهج» أي من خلال الشك الديكارتي. يقول: «إذا كان لا بد من تحديد محل فلسفي للحركة التي نجحت، في شهر مايو، في زعزعة كل تراكيب المجتمع الفرنسي، فإني أقترح محلاً لها الشك الديكارتي» (جان ماري بنوا: «ماركس مات» ص ١٣ مجموعة «أفكار» عند الناشر جاليمار في باريس).

رابعاً: إنهم جميعاً خصوم للماركسية، بعد أن كانوا قد اعتنقوها فترة من الزمان. وقد رأينا كيف فضل كلافل القول في هذا الموضوع.

خامساً: وهم يطالبون بالإفلات في التصور السياسي للعالم، لأن «جوهر السلطة هو السلطة المطلقة» (موريس كلافل في حديث نشرته جريدة La Croix في ١١/٦/١٩٧٦). وفي هذا رد فعل ضد «التزام» سارتر ومن لفّ لفّه.

سادساً: وهم يحملون بخاصة على اليسار، لأنه أدى حيثما سيطر - إلى الجولاج، أي إلى معسكر الاعتقال لكل من يطالب بحقوق الإنسان وحرية وكرامته. يقول جامبيه ولاردرو: «لم يعد للييسار سياسته

ولغة فجّة، ولما أثارت من هجمات بالغة العنف، والفحش في الألفاظ والشتائم من جانب خصومها.

ويمكننا تلخيص الأفكار الرئيسية في هذه الفلسفة الجديدة على النحو التالي:

١ - ضد طغيان العلم الكلي:

تهاجم هذه الفلسفة الجديدة النزعة إلى تمجيد العلم الكلي الذي يدعى السيطرة على كل شيء والمعرفة بالمطلق. ويدعى أنه بالمعرفة يمكن تحويل كل شيء. وترى أن الفكر ليس له أن ينتظر شيئاً من العلم. والدليل على ذلك في نظرهم أن العلم يتكيف مع زمانه ومكانه. ويستشهدون هاهنا بما بيّنه أستاذنا كويريه Koyre من أن العلم اليوناني غير العلم الحديث. والقول العلمي عند أرسطو غيره عند جاليليو. والمعرفة الرياضية القديمة تختلف عن المعرفة الفيزيائية الرياضية التي وصل إليها العلم الحديث. وقد ارتبط نقدهم هذا للعلم بتقدمهم لماركس باعتباره هو الذي دعا إلى ما سماه بالاشتراكية العلمية.

٢ - ضد التاريخ والنزعة التاريخية:

«إن التاريخ، كما يقول دوليه، هو في أساسه منطق للنظام. لا شيء يتغير لأن المستقبل ليس هو إمكان الممكن. بل هو امتداد سلسلة من الأمور المحتملة.» («كراهية التفكير» ص ٦٤). ومنطق النظام يردنا إلى الدولة «وليس ثم تاريخ إلا للدولة» (الموضح نفسه).

٣ - مع الإيمان:

وهنا يظهر تأثير كلافل بكل وضوح، وهو المؤمن الشديد الحماسة، العامر الوجدان. وهم لهذا يتعلقون به ويسعون لإكماله، وإن أدى بهم ذلك إلى نوع من الغموض مثل تمجيد اللامعقول، والتطلع إلى العلو «لأنه في التجربة الرائعة للعلو يمكن للقول اللامعقول أن يسمح بوصفه رسالة». (نيمو: «الإنسان البنيوي» ص ٢١٨). وأشدهم إيماناً وحديثاً عن الإيمان هو فيليب نيمو Philippe Nemo وذلك في كتابه «الإنسان البنيوي» ومما قاله «إن الإنسان بوصفه روحاً هو المعاصر للعلو الذي يخترقه. إنه ابن الله» (الكتاب نفسه ص ٢٣٤).

(١) جان ماري بنوا:

أ - «الثورة البنيوية».

ب - ماركس مات (عند الناشر جاليمار)، «استبداد العقل المنطقي»، سنة ١٩٧٥ عند الناشر Minime.

(٢) جان بول دوليه:

«رائحة فرنسا»، «كراهية التفكير» (عند الناشر Hallier سنة ١٩٧٦).

(٣) ميشيل جيران:

«رسائل إلى فولف»، «نيتشه: سقراط بطولي».

(٤) كرستيان جامبيه:

«دفاع عن أفلاطون»، سنة ١٩٧٦.

(٥) كرستيان جامبيه وجي لردرو:

«الملاك»، سنة ١٩٧٦.

(٦) برنار هنري ليفي:

«البربرية ذات الوجه الإنساني»، سنة ١٩٧٧.

(٧) فيليب نيمو:

«الإنسان البنيوي».

(٨) فرنسواز بول - ليفي:

كارل ماركس:

«سيرة حياة بورجوازي ألماني».

وقد ظهرت هذه المؤلفات كلها عند الناشر جراسيه Grasset في باريس (باستثناء ما ذكرنا لها ناشراً آخر) أما رائدهم الروحي، موريس كلافل، فنذكر له الكتب التالية:

أ - «من هو المستلب؟» عند الناشر فلاماريون ١٩٧٠.

ب - «ما أؤمن به» عند الناشر جراسيه.

ج - «نحن جميعاً قتلناه، هذا المدعو سقراط»، عند الناشر Seuil ١٩٧٧.

د - «الله هو الله، بحق اسم الله».

وكل هذه المؤلفات هي من أكثر الكتب رواجاً في فرنسا، لما فيها من تحد ولما لأسلوبها من جرأة ورشاقة

- «الآراء المشتركة ضد الرواقين».
- «لا تليق الحياة وفقاً لرأي الأبيقوريين».
- «ضد كولوتن».
- ج- في الغيب: «في وجه كرة القمر».
- د- في علم النفس: «ما تعانيه النفس الإنسانية من الانفعالات».

- «هل اللذة والألم في الجسم أو في النفس؟».

هـ- أما مؤلفاته في الأخلاق فعديدة جداً، وقد جمعت تحت اسم *Moralia* وهي تتناول موضوعات عامة وأخرى خاصة في ميدان الأخلاق. وهي مقالات صغيرة في شتى الموضوعات. ونجتزئ هنا بذكر بعضها:

- «هل يمكن تعليم الفضائل؟».
- «في الفضائل الأخلاقية».
- «في طمأنينة النفس».
- «في الفضيلة والريضة».
- «هل تكفي الشراة للشقاء؟».
- «في البحث».
- «في حب الاستطلاع».
- «في الحياة الشريرة».
- «في الحسد والبغضاء».
- «في تعدد الأصدقاء».
- «في الانتفاع بالأعداء».
- هـ- في السياسة: «في الملكية والجمهورية» (لم تصلنا منه إلا شذرات).
- «نصائح في حكم الجمهورية».
- و- في الأديان: «إيزيس وأوزيريس».
- «في العناية الإلهية».
- «في عيوب التنبؤات بالوحي».
- «في وحي فوثيا».

آراؤه

عني فلوطرخس بتفسير بعض محاورات أفلاطون

وهذا الإيمان يستند إلى الوحي «لأن الوحي حقيقة مطلقة، بيد أنها لا تكون ميسورة إلا إذا عشتها» كما قال موريس كلافل («ما أؤمن به» ص ٣٠٧).

فلوطرخس

Plutarchos de Chaironea

(حوالي ٤٥ إلى ١٢٥ ميلادية)

فيلسوف ومؤرخ يوناني.

ولد حوالي سنة ٤٥ بعد الميلاد في مدينة خيرونيا. وتلقى تعليمه في أثينا حيث تتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس الذي كان يبحث على تعلم الرياضيات كل من يخوض في الفلسفة، وهذا هو ما حمل فلوطرخس على الاهتمام بالرياضيات. كذلك تعلم الخطابة، كما يستنبط ذلك مما قاله في بعض مؤلفاته. وقام بأسفار في داخل بلاد اليونان وخارجها. وسافر إلى روما مراراً، وغالباً كعضو في وفد دبلوماسي من مدينته خيرونيا. وفي روما اتصل ببعض الشخصيات البارزة مما ساعده على الكتابة عن التاريخ والشخصيات الرومانية البارزة. وقد منحه الإمبراطور تراجان درجة قنصل، وأمر الموظفين في ولاية آخايا ألا يتصرفوا إلا بعد أخذ رأي فلوطرخس. وورد في «تاريخ» يوسابيوس («خرونقه») أن فلوطرخس صار في عهد حكم تريان Trajan والياً على بلاد اليونان. وتولى تدريس الفلسفة لطائفة محدودة من الأقارب والأبناء.

ومؤلفاته في التاريخ وفيرة ومشهورة، وعلى رأسها كتابه العظيم: «السيرة المقارنة لعظماء اليونان والرومان» وهي لا تعيننا هائناً. وإنما تعيننا مؤلفاته في الفلسفة، وهي لا تقل أهمية عن مؤلفاته في التاريخ. ومؤلفاته في الفلسفة تنقسم إلى الأقسام التالية:

- أ- شروح على أفلاطون، وهي: «المسائل الأفلاطونية»؛ و«تولد النفس بحسب محاورة طيماوس».
- ب- ردود على الرواقية والأبيقورية. وهي:
- «ضد الرواقين».

- «الأقوال الباطلة التي قالها الرواقيون والشعراء» (لم يبق منه إلا شذرات).

مراجع

- R. Volkmann: leben, schriften und philosophie des plutarchos Von Chaeronea, 2 Bde, 1869.
- Octave Gfard: la morale de Plutarque, 1867.
- J. Favre: La morale de Plutarque. Paris, 1909.
- Bernhard Lazarus: les idées religieuses de Plutarque, Paris, 1920.

فوتويوس

Photius

(القرن التاسع)

بحاجة ولاهوتي، مؤلف «المكتبة»، وهي وصف لكتب يونانية عديدة في الفلسفة والأدب واللاهوت فقد معظمها ولم يبق إلا هذا الوصف.

ولد في القسطنطينية في الربع الأول من القرن التاسع الميلادي. وحين قامت حركة تدمير الصور الدينية في عهد ليون الخامس (٨١٣ - ٨٢٠) عانت أسرته الاضطهاد بسبب عواطفها الدينية. وتعلم اللاهوت والنحو والمنطق وما بعد الطبيعة. وصار أستاذاً فيما بعد لهذه المواد. ثم ارتفع شأنه عند امبراطور بيزنطة ميخائيل الثالث (٨٤٢ - ٨٦٧م)، وصار من الشخصيات البارزة في بلاطه، بدليل أنه كلفه بالسفارة لدى خليفة بغداد (أبو جعفر المنصور والمهدي) ولدى بعض الأمراء المسلمين في سوريا. وفي سنة ٨٥٨ دعاه الأمبراطور ليحل محل البطريرك اغناطيوس الذي عزله الأمبراطور. لكن لما باسليوس المقدوني قتل الأمبراطور ميخائيل الثالث في سنة ٨٦٧؛ فإنه عزل فوتيوس عن البطريركية وأعاد إلى الكرسي البطريرك المخلوع أغناطيوس. لكن لما توفي هذا الأخير في سنة ٨٧٧، استعاد فوتيوس كرسي البطريركية، واستعاد مكانته السابقة. لكن توفي باسليوس، وخلفه على الأبراطورية ليون السادس (٨٨٦ - ٩١٢) وعزل فوتيوس مرة أخرى. وعقب هذا اختفى كل أثر لفوتويوس، واستحال علينا أن نعرف تاريخ وفاته. وربما عاش بعد سنة ٨٩٨.

ولإنتاجه العلمي غزير، ويستغرق أربعة مجلدات في مجموعة Patrologia Graeca (المجلد ١٠١ - ١٠٤).

وهاجم مذهبي الرواقية والأبيقورية.

وفي باب الدين قال إن الألوهية ليست لها صفات، وأنها من الناحية الأخلاقية على الحياد، وأنها لا تفعل: إنها الخير الحقيقي؛ وفي مواجهتها يقوم الشر؛ كمبدأ أصيل.

والنفس في جزئها العاقل في انسجام وهي جزء من الألوهية، لكنها أيضاً تحتوي على مبدأ الشر.

وبين الآلهة، آلهة النجوم؟ وبين الإنسان يتوسط الجن، وهي وسائل يتخذها الآلهة لمراقبة أعمال الناس.

ومن رأي فلوطرخس أن أديان جميع الشعوب واحدة، لأنه يسود في كل مكان: العقل والعناية الإلهية، والخلاف هو فقط في التأويل والعبادة. وقد أخذ عن الرواقية الوسطى (بانايتيوس الروديسي) العقيدة القائلة بثلاثة أنواع من اللاهوت: لاهوت الشعراء، ولاهوت السياسيين، ولاهوت الفلاسفة.

وقال فلوطرخس بتأويل الأساطير.

وميز بين العقل (نوس) وبين النفس (بسوخيه).

وميز بين نوعين من الموت: الأول هو انفصال النفس عن البدن، والثاني هو انفصال العقل عن النفس، وحينئذ يذهب العقل إلى القمر، بينما يعود الجسم إلى الأرض والتراب.

ويقول بتناسخ الأرواح. ويؤكد أنه بعد انفصال النفس عن البدن تدرك النفس الحقيقية إدراكاً تاماً.

أما في الأخلاق فقد اتبع فلوطرخس آراء أرسطاطاليس، وقال بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين.

نشرات مؤلفاته

أقدم طبعة للمجموع الأخلاقي Moralia هي طبعة مدينة فينسيا سنة ١٥٦٠ وما يليها، وقد أشرف عليها Xylander. وقد ترجم هذا المجموع إلى الألمانية (ترجمة Apelt، سنة ١٩٢٦، وترجمة Baehr ١٩٢٨ وما يليها) وإلى الإنجليزية (مكتبة Loeb عند الناشر Heinemann في لندن) وإلى الفرنسية (ترجمة Amyot القديمة، وترجمة جديدة عند الناشر Belles Lettres لم تكتمل بعد).

اليوم. وهذا يدل على مقدار الخسارة الهائلة التي مني بها التراث اليوناني. وبهذا صارت «مكتبة» فوتئوس هذه مرجعاً أساسياً لكل الباحثين في التراث اليوناني، والمسيحي منه بخاصة. إذ: فقد حوت نصوصاً ومعلومات عن كتب للمؤلفين الآتي ذكرهم: كليانس السكندري؛ المؤلف المزعوم للرسائل المنحولة إلى الحوارين؛ هيوليت؛ الكاهن الروماني كايوس؛ ميثودس الأولمبي؛ القديس أنتاسيوس؛ ديودورس الطرسوسي؛ ثيودورس موبسوت؛ أيوب الراهب؛ يولوجيوس بطريك الاسكندرية، الخ. وأكثر من نصف الكتب التي لخصها فوتئوس لمؤلفين مسيحيين، والباقي (حوالي ٤٥٪ منها) لمؤلفين يونانيين وثنيين أو علمانيين وأحياناً ما يجمع كتب المؤلف الواحد في باب واحد، وأحياناً أخرى يخصص الباب (أو القسم)، لموضوع بعينه، وفي أحياناً ثلاثة يؤثر التنوع.

ومن بين المؤلفين غير الدنيي، وعددهم ٩٩ نجد: ٣١ مؤرخاً؛ ومن بين هؤلاء نجد أكثر من عشرين مؤرخاً مجهولاً أو غير ذي أهمية، وقد عرفناهم بفضل «مكتبة» فوتئوس هذه. ونذكر من هذا النوع الأخير كتسياس Ktésias، وأجاثرخيدس Agatharchides، وممنون Memon وأولمبيدودورس Olympiodoros. كما أنه تكمل معلوماتنا عن بعض المؤرخين الذين وردت إلينا بعض مؤلفاتهم: مثل ديودورس الصقلي، وأريان Arrian، وفلوثرخس كذلك ندين لفوتئوس بنصوص منقولة عن الجغرافيين: بركساجورس، وبطليموس الغرب Ptolemaios chennos ولوقيوس Lukios الذي من فطراي Patrai.

أما كتب الفلسفة المنقول عنها في هذا الكتاب والتي لم نعر عليها من طرق أخرى، فتقتصر على نصوص لانسيد أموس، أحد كبار الشكاك، وهيروكلس Hierokles الفيلسوف الأفلاطوني المحدث.

نشرات «المكتبة»

- Bibliothek, hrsg. von I. Bekker, 1824.
- Photius: La Bibliothèque, ed. et t. par R. Henry, 5 vols. 1959- 1967. en cours.
- Edg. Mastini: Textgeschichte der Bibliothek

وتنقسم إلى: مؤلفات تحصيلية، مؤلفاته لاهوتية؛ مؤلفات تشريعية دينية، ومؤلفات خطابية. كما أن له مراسلات ذات أهمية تاريخية ودينية.

ولا يهمننا هاهنا من كل هذه المؤلفات إلا كتاب واحد، اسمه: «المكتبة» Myrobiblion، ولكن هذا العنوان منحول وليس أصلياً.

«المكتبة»: نص هذا الكتاب مطبوع في المجلد رقم ١٠٣ في مجموعة الآباء اليونانيين PG كله، وفي الأعمدة من ٩ إلى ٣٥٦ في المجلد رقم ١٠٤ منها.

في هذا الكتاب قام فوتئوس بوصف مائتين وتسعة وسبعين من الكتب اليونانية، مع تحليل لمضموناتها، واقتباس نصوص طويلة منها. وهذه الكتب إما أن يكون قد شرحها في دروسه، أو ناقشها مع بعض الأشخاص في الحلقات الأدبية التي كانت تتعقد حوله، أو مؤلفات قرأها بنفسه ونسخ منها نصوصاً مهمة. ويقال إنه فوتئوس جمع هذه التعليقات وسجلها في مجلدات قبل سفره إلى بغداد في سفارته التي أوفده فيها أمبراطور بيزنطة إلى الخليفة العباسي في بغداد.

ولا يبدو أن فوتئوس قد توخى خطة منهجية في جمع هذه المواد وإيداعها في هذا الكتاب. ففيها تمتزج التعليقات والمذكرات عن مختلف الكتب بدون أي ترتيب. وهي تشبه نظائرها في اللغة العربية مثل: «البيان والتبيين» للجاحظ، و«الكامل» للمبرّد، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه، و«الكشكول» للبهاء العاملي، الخ. ولكنها أحفل بالكلام في اللاهوت والفلسفة والعلوم الطبيعية والطب، والتاريخ الطبيعي والبيان والحيوان. كما أنها تقتصر على كتب محددة نذكرها بالعنوان ثم نلخصها وبهذا تختلف اختلافاً كبيراً عن هذه المجموعات العربية.

لكن الأهمية الكبرى لكتاب فوتئوس هذا هي أنه حفظ لنا نصوصاً مسهية من كثير من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة فيما بعد وحتى اليوم. ومن هنا جاءت أهميته البالغة من عدة نواح:

فهو يمكننا من تقدير مقدار ما فقدناه من كتب يونانية كانت موجودة ومتداولة في القرن التاسع الميلادي ثم فقدت بعد ذلك حتى اليوم. لقد اطلع فوتئوس على المئات من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة عندنا

griechische schisma. 3 bde, 1867- 69.

-k. Ziegler: art. in RE, X X 667 - 737.

- K. Krumbacher: Geschichte der Byz antischen literatur; 2 aufl. Munchen, 1897, pp. 73- 78, 515- 524.

Am. Teetaert: art. in Dict. Théologie Catatholique, T. 12, Cols 1536- 1605. Paris, 1935.

des Botius I: Die Handschriften, Ausgaben und Ueberstzungen. Leipzig, 1911.

مراجع

- J. Hergensöther: Photius, Patriarch von Constantinopel, sein leben, seine schriften und das



قسطا بن لوقا

(حوالي ٢٠٥هـ - حوالي ٣٠٠هـ)

مترجم من اليونانية إلى العربية، ورياضي، وطبيب، وفيزيائي، وفلكي وفيلسوف.

ولد في بعلبك (في لبنان) حوالي سنة ٢٠٥هـ (٨٢٠م). وهو مسيحي على المذهب الملكاني. واسمه «قسطا» شكل سرياني للاسم اليوناني البيزنطي: قسطنطين وسافر طلباً للعلم إلى آسيا الصغرى. ثم استقر به المقام في بغداد. وهنا ترجم للخليفة المستعين (تولى الخلافة من سنة ٢٤٨ حتى ٢٥١هـ / ٨٦٢ - ٨٦٦م) بعض مؤلفات ذيوفنطس، وثيودوسيوس وطولوتكس وهوفسقلس Hopsicles، وأوسطرخس، وهيرون Heron. إما بنفسه أو بالإشراف والاصلاح لترجمات الآخرين. وألف من أجل أبي الحسن علي بن يحيى (المتوفى سنة ٢٧٥هـ / ٨٨٨م) مدخلاً في الرياضيات. وألف رسالة في العمل بالكرة ذات الكرسي من أجل الوزير إسماعيل بن بلبل، وزير الخليفة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ / ٨٧٠ - ٨٩٢م). وفي خلافة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠هـ / ٩٠٨ - ٩٣٢م) أهدى إلى إبراهيم بن المدبر كتاب: «الجامع في الدخول إلى علم الطب».

وهاجر، وهو في سن عالية إلى أرمينية، ربما بدعوة من الأمير ستخاريب الذي تعرّف إليه أثناء زيارة خليفة بغداد لأرمينية. وهنا في أرمينية ألف عدة كتب من أجل البطريك أبو الغطريف.

وتوفي في أرمينية حوالي سنة ٣٠٠هـ / ٩١٢م.

إنتاجه

يتوزع إنتاجه بين المؤلفات والترجمات:

١ - المؤلفات:

- «رسالة في اختلاف الناس في مبيزهم وأخلاقهم وشهواتهم» - وقد أهداها إلى أبي علي الحارثي. ومنها نسخة في برلين برقم ٥٣٨٧.

- «رسالة في الشهر»، مهداة إلى أبي الغطريف منها نسخة في برلين تحت رقم ٦٣٥٧.

- «في تدبير الأبدان في السفر للسلامة من الأمراض والخطر» - مهداة إلى الحسن بن المخلد. منه نسخة في المتحف البريطاني رقم ٤٢٤ (٢)، في الأصفية ٩٣٤: ٢ (٢٠١).

- «كتاب في البلغم وعلمه»، وهو المقالة الأولى من كتاب في ست مقالات أهداه إلى الغطريف. منه نسخة في ميونخ برقم ٨٠٥.

- «في علل الشعر»، المتحف البريطاني ٤٣٤ (٣).

- «في العمل بالكرة ذات الكرسي». منه نسخ في برلين ٥٨٣٦، والمتحف البريطاني ١٦١٥ (٧).

- كتاب «العمل بالاسطرلاب الكروي» - منه نسخة في ليدن برقم ١٠٥٣، وسرائي برقم ٣٥٠٥ (٣).

- «رسالة في الكرة الفلكية» - منه نسخة في برلين برقم ٥٨٣٦، وفي المتحف البريطاني برقم ٤٠٧ (١٠)، وآيا صوفيا برقم ٢٦٣٣.

- «كتاب الطلوع والغروب» تأليف أوطولونس.
ومنه نسخة في ليدن برقم ١٠٤٢.

مراجع

- «الفهرست» لابن النديم، نشرة فلوجل،
ص ٢٩٥.

- «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» لابن أبي
أصيبعة، ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

- «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي ص ٢٩٢.

- «تاريخ مختصر الدول» لأبي الفرج ابن العبري
ص ٢٧٤.

- Brockelmann: GAL, vol I, p. 222- 224, suppl. I,
P. 365- 366.

- H. Suter: Die Mathematiker und astronomen
der araber (p. 40- 42); 1900; die Nachträge, p.
163, 1902.

- L. Leclerc: Histoire de la medecine arabe, vol.
I, p. 157- 159. Paris, 1876.

- Gissepe Gabrieli: Nota biobibliografica su Qus-
tâ: Rendiconti dell' accademia dei lincei, classe d.
scien. moral, vol. 21, p. 341- 382. Roma, 1912.

وهو أوفى دراسة حتى الآن.

القيمة

valetur (F.); Wert (D.); value (E.); Valore (I.);
valor (S.)

تقال «القيمة» على كل ما يقبل التقدير. وتستعمل
في ميادين مختلفة كل الاختلاف: في الرياضيات،
والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. ويمكن تمييز نوعين
من استعمال هذا اللفظ: استعمال معياري نسبي،
واستعمال معياري مطلق.

والاستعمال المعياري النسبي يتجلى خصوصاً في
الاقتصاد. وتتوقف القيمة حينئذ على المنفعة التي تكون
للشيء المقوّم. والمنفعة أمر نسبي تماماً يتوقف على
عوامل عديدة: الحاجة، العرض والطلب، الخ.

أما الاستعمال المعياري المطلق فيوجد أساساً في
الأخلاق. وهنا لا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة

- «كتاب العمل بالكرة الفلكية في النجوم»؛ منه
نسخة في مكتبة بودلي ٢: ٢٩٧، وجار الله ٢٠٩٦
(٢٢).

- «كتاب هيئة الفلك» - منه نسخة في مكتبة بودلي
١: ٨٧٩ (٢).

- «كتاب الفصل بين الروح والنفس» - منه نسخة في
جوتا برقم ١١٥٨. وقد ترجمه إلى اللاتينية باروخ،
وطبعت الترجمة في اتسبروك سنة ١٨٧٨.

ب - الترجمات:

- «شرح الاسكندر الأفروديسي وشرح يحيى
النحوي على «السماع الطبيعى» لأرسطو.

- «الآراء الطبيعية التي يقول بها الحكماء، تصنيف
فلوطرخس اليوناني» - وقد نشرناه في كتابنا:
«أرسطوطاليس في النفس»، القاهرة سنة ١٩٥٤، وهو
المعروف بكتاب Placita philosophorum والمنسوب
خطاً - إلى فلوطرخس. راجع مقدمة نشرتنا هذه.

- رسالة أرسطوطاليس في النوم والرؤيا، وطول
«الغمر».

- «المسائل» لثيوفرسطس.

- «العناصر» لافلايدس، منه نسخة في أبسال برقم
٣٢١، وفاتح في استبول برقم ٣٤٣٩ (١٠) - المقال من
١٥، ١٤.

- «كتاب المطالع» تأليف هويسكلس، وأصلحه
الكندي. منه نسخة في برلين برقم ٥٦٥٢ وعدة
مخطوطات أخرى (راجع اشتينشيدر ص ١٠١).

- «شيل الأنفال» أو: «في رفع الأشياء الثقيلة» - منه
نسخ في ليدن برقم ٩٨١، ودار الكتب المصرية بالقاهرة
(الفهرس القديم ح ١٩٩)، وسرائي باستانبول برقم
٣٤٦٦، وأيا صوفيا برقم ٢٧٥٥. وقد نشره كارا دي فو
بعنوان: les Mécaniques, ou L'elevateur, de Heron
d'Alexandrie مع ترجمة إلى الفرنسية، في ٥ المجلة
الآسيوية JA (باريس ١٨٩٣) السلسلة التاسعة، ج ١
ص ٣٨٥ - ٤٧٢؛ ٢ - ص ١٥٢ - ٢٦٩، ص ٤٢٠ -
٥١٤.

قامت مدرسة بادن Baden بدراسة مشكلة القيمة. وأبرز رجالها هما فندلبند، وهينرش ركرت Rickert. يميز ركرت بين «مملكة القيم، وهي المعاني الواجبة ولكنها غير موجودة بالفعل، وبين «عالم الواقع»، وبين «مملكة المعنى». وهذه الأخيرة تشمل الذات، وتمكن من إقامة ارتباط بين المملكتين الأخريين ويصنف ركرت القيم بحسب الميادين التالية: المنطق، علم الجمال، التصوف، الأخلاق، شؤون الجنس erotica، وفلسفة الدين - وينظرها القيم التالية على التوالي: الحقيقية، الجمال، القداسة غير الشخصية، السعادة، القداسة الشخصية.

لكن فيلسوف القيم بالمعنى الشامل العميق هو من غير شك: ماكس شيلر Scheler. ولهذا سنتوقف عنده طويلاً.

إن ما يميز الأخلاق عند شيلر هو الاهتمام بالقيم اللاصورية (ويسمىها هو بالمادية Materiale wertethik) في مقابل القيم الصورية التي اهتم بها كُنت. لقد نقد شيلر رأي كُنت قائلاً: إن قول كُنت إن القبلي a priori هو الذاتي والصوري formel إنما هو ناتج عن الجهل بوجود نظام ترتيب من القيم الموضوعية تعتبرها التجربة الفينومينولوجية توصيفات موضوعية (مثل الألوان) للخبرات وللموضوعات. وهذا هو ما منع كُنت من إدراك دور العاطفية في الأخلاق. أما شيلر فيرى أن تصنيف القيم الأخلاقية من أعلاها إلى أسفلها في النظام الترتيبي (من مستوى الملائم إلى النافع، إلى الحيوي إلى الروحي وإلى المقدس) أمرٌ مُدرك في أفعال المعرفة التقويمية مثل التفصيل والتقليل. إن عالم القيم ليس فقط فرعاً من ميدان الماهيات. وهذا العالم ليس فقط أخلاقاً أو يرتد إلى الأخلاق مع ما ينتج عنها من قيم نسبية متغيرة: النظم الاجتماعية والسياسية، أخلاق العصر، الأعراف والتقاليد.

ويميز شيلر بين القيم من ناحية، وبين الخيارات والغايات من ناحية أخرى. فالقيم تمثل أشكالاً موضوعية محضة، «موضوعات هي موضوعية حقاً، مرتبة على ترتيب سرمدى وتنازلي». أما الخيارات فهي الأشياء من حيث هي تتجسد القيم. أما الغايات فهي خواتيم الأفعال المزودة أو غير المزودة بقيم. والتناقض في الأخلاق عند

أو الظروف؛ بل هي مستقلة عن كل اعتبار؛ إنها قيمة في ذاتها. وكنت Kant في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» يميز بين: «الضمن»، وهو قيمة التبادل، وبين «المكانة» (أو: الكرامة) التي لا تطلق إلا على الكائنات العاقلة. وما يميز ما له «ضمن» هو أنه يمكن أن يستبدل به شيء آخر مساوٍ له في المنفعة؛ أما ما له «مكانة» فإن قيمته ذاتية، ولا يمكن استبدال غيرها بها. «وكل ما يشير إلى الميول والحاجات الخاصة بالإنسان له قيمة سوقية؛ وما يعين على العقل الحر لملكائنا له قيمة عاطفية؛ أما ما يكون الشرط الذي به يكون الشيء هدفاً في ذاته، فليس له قيمة نسبية، أي ثمن، وإنما له قيمة ذاتية، أي مكانة Würde» (كنت: مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، حـ: ص ٤٣٤ - ٤٣٥). والمكانة لا تكون إلا لما يتفق مع القانون الأخلاقي وللإنسان الذي يحملها.

ثم جاء نيتشه فأفاض في استعمال كلمة «القيمة» بالمعنى الأخلاقي، ودعا إلى «إهدار القيم» التقليدية واستبدال غيرها بها، استناداً إلى مبدأ «إرادة القوة».

لكن «القيم» لم تصبح فرعاً قائماً برأسه من فروع الفلسفة إلا ابتداء من العقد الأخير من القرن التاسع عشر، بفضل مؤلفات الكسيسوس ماينونج Meinong وكريستيان فون إيرنفلس، وهما من أتباع فرانز برنتانو. فكتب أولهما كتاباً بعنوان: «أبحاث نفسانية - أخلاقية في نظرية القيمة» (سنة ١٨٩٤)، وكتب الثاني: «مذهب نظرية القيمة» (في مجلدين) لبيتسك، سنة ١٨٩٨. وقد تأثر كلاهما بالآخر. وهما يربطان بين الذات - أو النفس - وبين الموضوع في تقدير القيمة: فالذات إما أن تشناق الشيء حقاً وفعلاً، وإما أن تشناق الشيء حين لا يكون موجوداً فعلاً. وفي إثرهما جاء ج. ناومان G. Naumann (في كتابه: «مذهب القيمة»، لبيتسك سنة ١٨٩٣) الذي حدد القيمة وفقاً للذة التي تجلبها، ثم ف. كروجر F. Kröger (في كتابه: «فكرة الإرادة المطلقة للقيمة»، لبيتسك ١٨٩٨) الذي رأى أن القيمة هي موضوع رغبة مستمرة نسبياً - ثم كرايبج Cl. Kreibitz (في كتابه: «التأسيس النفساني لمذهب في نظرية القيمة»، فيينا ١٩٠٢) الذي عرّف القيمة بأنها «معنى عاطفي».

وعلى عكس هذا الاتجاه النفساني في تحديد القيم

الرتبة الخامسة - هي رتبة القيم الدينية (طوبى، المحبة، المقدّس، الخ).

مراجع

- R. Eisler: studien zur Werttheorie. Leipzig, 1903.
- W. Ostwald: Philosophie der Werte. leipzig, 1913.
- R. Sorley: Moral value and the Idea of God, cambridge, 1919.
- B. Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. leipzig, 1923.
- E. Goblots: la logique des jugements de valeur. Paris, 1927.
- J. Laird: The Idea of value. Cambridge, 1929.
- August Messer: Wertphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930.
- L. lavelle: Traité des valeurs, 2 vols. Paris, 1951- 1955.
- J. S. Hans: «The question of value in Nietzsche and Heidegger», in Philosophy to-day, 1984, 28, n. 4, pp. 283- 299.

كنت ناجم عن الخلط بين القيمة، والغاية، والخير. وهذا الخلط هو الذي أضفى على الأخلاق عند كنت طابعاً صورياً (شكلياً) خالصاً.

ومن هنا حاول شيلر وضع أخلاق «مادية» (في مقابل: صورية) أي ذات مضمون ومحتوى، وليست مجرد صورة وشكل، أخلاق عينية قائمة على القيمة، ومع ذلك فإنها مستقلة بذاتها. والموضوعية العينية لهذه الأخلاق تستند إلى تكوينها: فإنها ليست مستمدة من التحليل العقلي لأمور ميتافيزيقية، وليست مستمدة من التجربة المتعلقة بالموضوعات الجزئية. إنما هي تصدر عن وجدان عاطفي، أعني عن معيار كيفي، شبيه «بالأسباب القلبية» raisons du coeur عند بسكال (في قولته المشهورة: «للقلب أسباب ليست هي أسباب العقل»).

ويرتب شيلر القيم في الدرجات التالية: فالرتبة الدنيا للقيم هي رتبة القيم الحسية (اللذيد والمؤلم، الاستمتاع والتألم، الخ)؛ وفوقها رتبة قيم المدنية (النافع والضار)؛ وفوقها رتبة القيم الحيوية (الصحة والمرض، الشيوخوخة والموت)؛ وفوقها القيم الروحية (الجمالية، والشرعية، والخاصة بالمعرفة، الخ)؛ وأعلاها - وهي



كاروس

Carus (carl Gustav)

(1799 - 1869)

عالم وفيلسوف ألماني .

ولد في ٣ يناير ١٧٨٩ في ليبتسك، وتوفي في ٢٨ يوليو ١٨٦٩ في درسدن.

درس في ليبتسك ابتداء من سنة ١٨٠٤ الكيمياء، والفيزياء، والنبات، والحيوان، والجيولوجيا، كما درس الفلسفة والطب وعلم النفس والرياضيات. وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨١١ برسالة عنوانها: «نموذج البيولوجيا العامة، وفيها عرض مخططاً لنظرية عامة في الحياة». وحصل على بكالوريوس الطب. وفي سنة ١٨١٤ صار أستاذاً في مدينة درسدن في أكاديمية التشريح والطب. وصار طبيباً خصوصياً لملك ولاية سكسونيا. وفي سنة ١٨٢٧ سافر برفقة ولي العهد إلى إيطاليا وسويسرا، وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى فرنسا، وفي سنة ١٨٤٤ إلى إنجلترا، واسكتلندا. وانهقدت أواصر الصداقة بينه وبين الشاعر الألماني الرومنتيكي لدفيج تيك Tieck وكان على مراسلات مع جيته.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بجيته وشلنج وكنت. وقد شارك جيته في الشعور بالحياة، وفي تصوره للعالم للطبيعة. وشارك وشلنج في القول بروح للعالم ألهية، ولكنه لم يأخذ بمذهب وحدة الوجود والمثالية المتعالية ومذهب الهوية عند شلنج. وأخذ عن كنت تصوره للمادة على أنها في حركة أزلية أبدية.

والفكرة السائدة في كل إنتاجه الفلسفي والعلمي هي فكرة التطور العضوي من الكثرة إلى الوحدة. وكلما كان الكائن أكثر واقعية، كان أوغل في الوحدة عضوياً. والوحدة العضوية هي في الوقت نفسه وحدة خلاقة. وذروة الحقيقة الواقعية هي الألوهية، التي تتجلى في العالم وتنفذ فيه، ولكنها في الوقت نفسه عالية عليه. وخارجة عنه. والألوهية حقيقة كلية غير واعية، وتصير واعية في العالم العضوي، وخصوصاً في أفراد الإنسانية. وقد سُمي هو هذا المذهب باسم Entheismus للتمييز بينه وبين Pantheismus («الكل هو الله»)، وPanentheismus («الكل في الله»)، والتأليه Theismus.

ويرى كاروس أن «الحياة معناها النشوء والزوال، الفعل والتحول، وفقاً لصورة باطنة Innere Idee (راجع كتابه: «الطبيعة والصورة» ص ٢٨). والصورة Idee هي الشكل الأولي؛ وهي أيضاً نمط الشكل.

والصورة هي الشكل الذي يتطور وهو يحيا. إنها شكل الحياة. وللصورة عدة أسماء وعدة معاني: إنها صورة، وصورة روحية، وشكل مثالي، وقوة مُشكّلة، وروح مصوّرة، وانتلخيا، وحياة: حياة تصوّر على غير وعي منها». والصورة المصوّرة تنتج ما لا نهاية له من المصوّرات. والتحول يرجع إلى «ظاهرة أولية» - كما هو رأي جيته (راجع مقدمتنا وشروحنا على ترجمتنا «للديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لجيته، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٦٧).

وفي الألوهية ينبوع الحياة الأصلي، الذي يظل غير

كله، وفقاً للوعي واللاوعي، هو الذي بمعرفته نجد المفتاح لفهم العديد من أحداث حياتنا، خصوصاً تلك الأحداث التي نطلق عليها اسم الأحداث السحرية» (في مغناطيسية الحياة»، ص ١٠) إن كل ما هو سحري هو على ارتباط وثيق باللاوعي، واللاوعي في الإنسان يقيم في لاوعي العالم.

والفكرة الأساسية الباطنة في كل فلسفة هي «أورجانون المعرفة». والمعرفة هي صعود من الظواهر إلى الظاهرة الأولية Urphänomen. ولا بد للمعرفة من أن تريخ إلى إدراك «وجود رابطة عامة كبيرة عضوية تربط كل وجود برابطة عميقة لا انفصام لها» (Organon، ص ٣١).

مؤلفاته

- «متن تعليمي في التشريح المقارن»، ١٨١٨.
- «موجز التشريح والفسيولوجيا المقارنين»، ١٨٢٥.
- «محاضرات في علم النفس»، ١٨٣١.
- «علم الفسيولوجيا»، ٣ أجزاء، ١٨٣٨ - ١٨٤٠.
- «ملخص في علم الكشف على الدماغ»، ١٨٤١.
- «جيتة: محاولة لفهمه عن قُرب»، ١٨٤٣.
- «رسائل عن حياة الأرض»، ١٨٤١.
- «پسوخية: تاريخ تطور النفس»، ١٨٤٦.
- «فوزيس: في تطور حياة الجسم»، ١٨٥١.
- «راموز الشكل الإنساني»، ١٨٥٣.
- «أورجانون معرفة الطبيعة والروح»، ١٨٥٣.
- «في المغناطيسية الحيوية والتأثيرات السحرية بوجه عام»، ١٨٥٧.
- «الطبيعة والصورة: أو المتحوّل وقانونه»، ١٨٦١.
- «جيتة وأهميته لهذا الزمان وللزمان القادم»، ١٨٦٣.
- «علم النفس المقارن، أو تاريخ النفس في سلسلة عالم الحيوان»، ١٨٦٦.

واع بنفسه. ويرى كاروس «أنه أينما أقرّ بالالوهية ثم اليثبوع الأصلي لكل حياة، وينبوع التحول السرمدي وفقاً لقوانين سرمدية» (الطبيعة والصورة»، ص ١٣٤). ويقول أيضاً: «إن من يتأمل كيف أنه بمنطق إلهي دورة الحياة في الأجسام العالية تتجلى في دائرة وجود أصغر الذرات في باطننا لا بد أنه سيمتليء برهبة مخيفة وإعجاب هائل» (Physis ص ٢٨٤).

ويربط كاروس بين حياة الكون وحياة الإنسان، وينقل فلسفة الطبيعة إلى علم النفس كما تصوره. ومذهبه في النفس جزء من مذهبه في حياة الكون. إن الحياة في الكون ليست واعية. فكيف تصير في الإنسان واعية؟ هذا لغز لا يمكن حلّه. «واللاوعي هو التعبير الذاتي عما نتعرف في الطبيعة أنه موضوعي» (الطبيعة والصورة» ص ١٢). والإنسان وحده هو الذي له روح، تعلن عن نفسها في الوعي الذاتي. أما الحيوانات فلا تملك إلا «الوعي العالمي»، وهو نوع من الغريزة: وفي الإنسان وحده - دون سائر الكائنات الحية - يسمو الفرد إلى مرتبة الشخصية Person والشخصية هي الإنسان الذي يشعر بأنه «أنا». وفي «الأنا» تصبح الصورة Jdee واعية بذاتها.

ويجب عدم الخلط بين الوعي وبين النفس. ذلك أن النفس غير واعية، إنها «حياة لا واعية تشكل نفسها»: «ومفتاح معرفة ماهية حياة النفس الواعية يقوم في منطقة اللاوعي» (Psyche، في أوله). والجسم هو طريقة تجلي النفس، والنفس هي معنى الجسم. ولهذا ينبغي أن تستبدل بالتقابل المزعوم بين النفس والجسم التقابل بين الوعي واللاوعي. وليس بين الجسم والنفس فعل متبادل ولا توازن.

ويعد كاروس أول من أدخل فكرة «اللاوعي» في الأبحاث النفسانية. وهو يقول: إن كل ما نسميه شكل الجسم، وملامح الوجه، ونظرة العين - ما هو إلا راموز خارجي به يعبر الباطن عما فيه من صورة مهيمنة عليه دون وعي منه» (Psyche ص ٤٢٩). ويحاول كاروس أن يتخذ من هذا الراموز (= مجموع الرموز) مفتاحاً لمعرفة الأخلاق الإنسانية. ولهذا فإنه يستخدم مذهبه في اللاوعي لتفسير ما يسمى «بالظواهر الخفية» مثل: الرؤية الساطعة Hellschen والبصر الثاني والمشي في النوم Somnambulismus. يقول: «إن ازدواج وجودنا النفسي

٣٠ يناير ١٩٣٣ اضطر إلى مغادرة ألمانيا. فتوجه أولاً إلى أوكسفورد، حيث بقي فيها من ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥. ثم غادرها إلى جوتنبورج Göteborg (في السويد)، وصار أستاذاً في جامعتها من ١٩٣٥ حتى ١٩٤١. وأخيراً هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعين أستاذاً في جامعة ييل Yale من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٤٤؛ ثم قام بالتدريس من ١٩٤٤ حتى وفاته في السنة التالية في جامعة كولومبيا بنيويورك.

كانت نقطة ابتداء تفكير كاسير من مذهب أستاذه: هرمن كوهن، وپاول ناتورپ، أعني الكنتية الجديدة في فرعها المتمثل في جامعة ماربورج على نهر اللان؛ والمسمى باسم «مدرسة ماربورج»، وكانت تمثل الاتجاه الأكثر عقلانية ومفهومية، وموضوعية وعلمية من سائر فروع الكنتية الجديدة. ذلك أنها اتجهت خصوصاً نحو علوم الطبيعة، وعلى وجه أخص نحو الفيزياء الرياضية. وهذا الاتجاه هو الذي حدد الموضوعات التي اختارها كاسير لدراسة تاريخها: لهذا نراه اهتم بديكارت، وليبنس وكنت دون سائر الفلاسفة كذلك أدى به هذا الاتجاه إلى تخصيص قسم كبير من أبحاثه إلى نظرية المعرفة، فألف كتابه الرئيسي وعنوانه: «مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلوم في العصر الحديث» (ح١) ١٩٠٦؛ ح٢ ١٩٠٧؛ ح٣ ١٩٢٠. - لأنه كان يعتقد، كما قال هو نفسه: «إن كل المحاولات الفكرية في العصر الحديث تتلخص في مهمة مشتركة سامية، هي: تصور جديد للمعرفة يُعالج باستمرار وتقدم» («مشكلة المعرفة» ح١ ص ١٠). وفقط بفضل «الوعي الذاتي النظري» المختلف الأنواع يمكن الوصول إلى الفعالية الكاملة.

والمبدأ الأساسي الذي اعتنقه كاسير هو أن التحليل العقلي المنظم والتأمل التاريخي يعاون كل منهما الآخر، وأنه لا بد من معالجة المفهومات العامة على أساس المصادر التاريخية وإذن فالتأمل النظري لا يمكن أن يؤتى ثماره إلا على ضوء الدراسات التاريخية للمفهومات والمشاكل. ولا بد من الجمع - دون قسر - بين النظرة التأملية وبين النظرة التاريخية.

لكن تاريخ الفلسفة ليس تكديساً لمواد على أي نحو اتفق، بل يجب أن يسير وفقاً لمنهج وترتيب. يقول

- «ذكريات عن حياتي ومذكرات» ٤ مجلدات، ١٨٥٦ - ١٨٦٦.

مراجع

- Christoph Bernoulli: Die Psychologie von Carl Gustav Carus und deren geistes geschichtliche Bedeutung. Jena, 1925.
- Hans Kern: Die Philosophie des Carl Gustav Carus, eine historisch - Kritische literaturschau. Dresden, 1930.
- Eva Langewisch: Das Teleologische Prinzip bei C. G. Carus. Nowawes, 1927.
- Sophie, Gräfin von Arnim: Carl Gustav Carus, sein leben und wirken. Dresden, 1930.
- Erich Voegelin: Die Rassenidee in der Geschichte von Ray bis Carus. Berlin, 1933.
- Erwin Wäschke: C. G. Carus und die romantische weltanschauung. Köln, 1933.
- Hans Wilhelmsmeyer: C.G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. Berlin, 1936.
- Hans Kern: C. G. Carus, Peronlichkeit und Werk 1942.
- P. Stöcklein: C. G. Carus, 1943.

كاسير

Cassirer (Ernst)

(1874- 1945)

فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ألماني يهودي.

ولد في برسلو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤؛ وتوفي في نيويورك في سنة ١٩٤٥.

دّرس سنة ١٨٩٢ إلى ١٨٩٩ القانون، والفيلولوجيا الجرمانية وتاريخ الأدب الحديث، ومنذ سنة ١٨٩٦ دّرس الفلسفة والرياضيات وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨٩٩، وكان تلميذاً لهرمن كوهن وپاول ناتورپ، برسالة عن «نقد ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية»، وعين مدرساً في جامعة برلين سنة ١٩٠٦. ومن سنة ١٩١٩ حتى سنة ١٩٣٣ كان أستاذاً ذا كرسي في جامعة هامبورج. وبعد مجيء النازية إلى الحكم في

كاسيرر: «إن تاريخ الفلسفة لا يعني - مادام علماً - مجرد الجمع للمواد بحيث نتعلم منها الوقائع المتعددة؛ بل هو يربح إلى أن يكون منهجاً، بواسطته تستطيع فهمها». والمذهب الفلسفي إنما يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية التي أدت إلى صياغته.

وهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة لا تقتصر على عرض النتائج، بل مهمتها الأولى هي الكشف عن القوى المكونة لكل مذهب في الفلسفة. ومن ثم تتنادى إلى «ظاهريات الروح الفلسفية». (راجع كتابه: «فلسفة التنوير» ص س - يا).

وبتمثل كاسيرر تاريخ الفلسفة الحديثة في عصور متوالية هي بمثابة، أحجار الزاوية في تقدم الفكر الإنساني، ولهذا كرس لها دراسات كبيرة مستقلة على النحو المتوالي التالي:

- ١ - «الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة»، ١٩٢٧.
- ٢ - «النهضة الأفلاطونية في إنجلترا ومدرسة كمبرج»، ١٩٣٢.
- ٣ - «الفلسفة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، باريس ١٩٣٩.
- ٤ - «فلسفة (عصر) التنوير»، ١٩٣٢.

وأدى اهتمامه بفلسفة الرياضيات إلى تأكيد أهمية فكرة الدالة Funktion في التفكير بعامه. يقول كاسيرر: «إن المضمون الموضوعي للمعرفة الرياضية يشير إلى شكل أساسي للتصور، لم يظفر بالوضوح الكافي والاهتمام حتى في علم المنطق» وهو: الدالة بالمعنى المفهوم في الرياضيات («مفهوم الجوهر ومفهوم الدالة»: أبحاث في المسائل الرئيسية لنقد المعرفة» سنة ١٩١٠ ص ٥ من المقدمة). فقد رأى كاسيرر أن المفاهيمات (التصورات) العلمية والفلسفية لها طابع دالي وفحص الفوارق بين التصورات القديمة، المتجهة نحو «الجوهر» وبين التصورات الحديثة المتجهة نحو «الدالة» - وأبرز أهمية فكرة «الدالة» والاعثار المتبادل بين العناصر بعضها ببعض سواء في الرياضيات وفي علوم الطبيعة، وفي نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا.

كاسيرر: «إن تاريخ الفلسفة لا يعني - مادام علماً - مجرد الجمع للمواد بحيث نتعلم منها الوقائع المتعددة؛ بل هو يربح إلى أن يكون منهجاً، بواسطته تستطيع فهمها». والمذهب الفلسفي إنما يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية التي أدت إلى صياغته.

وهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة لا تقتصر على عرض النتائج، بل مهمتها الأولى هي الكشف عن القوى المكونة لكل مذهب في الفلسفة. ومن ثم تتنادى إلى «ظاهريات الروح الفلسفية». (راجع كتابه: «فلسفة التنوير» ص س - يا).

وبتمثل كاسيرر تاريخ الفلسفة الحديثة في عصور متوالية هي بمثابة، أحجار الزاوية في تقدم الفكر الإنساني، ولهذا كرس لها دراسات كبيرة مستقلة على النحو المتوالي التالي:

- ١ - «الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة»، ١٩٢٧.
- ٢ - «النهضة الأفلاطونية في إنجلترا ومدرسة كمبرج»، ١٩٣٢.
- ٣ - «الفلسفة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، باريس ١٩٣٩.
- ٤ - «فلسفة (عصر) التنوير»، ١٩٣٢.

وأدى اهتمامه بفلسفة الرياضيات إلى تأكيد أهمية فكرة الدالة Funktion في التفكير بعامه. يقول كاسيرر: «إن المضمون الموضوعي للمعرفة الرياضية يشير إلى شكل أساسي للتصور، لم يظفر بالوضوح الكافي والاهتمام حتى في علم المنطق» وهو: الدالة بالمعنى المفهوم في الرياضيات («مفهوم الجوهر ومفهوم الدالة»: أبحاث في المسائل الرئيسية لنقد المعرفة» سنة ١٩١٠ ص ٥ من المقدمة). فقد رأى كاسيرر أن المفاهيمات (التصورات) العلمية والفلسفية لها طابع دالي وفحص الفوارق بين التصورات القديمة، المتجهة نحو «الجوهر» وبين التصورات الحديثة المتجهة نحو «الدالة» - وأبرز أهمية فكرة «الدالة» والاعثار المتبادل بين العناصر بعضها ببعض سواء في الرياضيات وفي علوم الطبيعة، وفي نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا.

وإلى جانب فكرة «الدالة» أبرز كاسيرر في العلوم

مؤلفاته

- إلى جانب ما سبق ذكره، نذكر ما يلي:
- «مذهب لينتس في أسسه العلمية»، ١٩٠٢.
 - «حول نظرية النسبية لاينشتاين: تأملات في نظرية المعرفة»، ١٩٢١.
 - «الحرية والشكل: دراسات في التاريخ الروحي لألمانيا»، ١٩١٦.
 - «كُنْتُ: حياته ومذهبه، ١٩١٨ (مجلد تكميلي لمؤلفات كنت).
 - «شكل التصور في التفكير الأسطوري»، ١٩٢١.
 - «اللغة والأسطورة: إسهام في مسألة أسماء الآلهة»، ١٩٢٥.
 - «تاريخ الفلسفة القديمة»، بالاشتراك مع أرنست هوفمن، ضمن كتاب: «المتن التعليمي للفلسفة»، بإشراف ماكس دسوار، سنة ١٩٢٥.

ولد في Weil der Stadt في ألمانيا في ٢٧ ديسمبر ١٥٧١؛ وتوفي في ريجنزبورج، ألمانيا، في ٢٥ نوفمبر سنة ١٦٣٠.

التحق بجامعة توبنجن في أكتوبر سنة ١٥٨٧. وهنا تأثر كثيراً بأستاذ الفلك ميكائيل ميستلن Michael Maestlin الذي كان يعرف فلك كوبرنيكوس معرفة جيدة، وقد وضع تعليقات على كتاب كوبرنيكوس: «في دورات الأفلاك السماوية». وفي ١١ أغسطس سنة ١٥٩١ حصل كيلر على الماجستير من جامعة توبنجن. واختير مدرساً للرياضيات في المدرسة اللوترية بمدينة جراتس (النمسا)، بعد أن كان قد شرع في الدراسة اللاهوتية ليكون قسيساً. لكنه بهذه الوظيفة تخلّى عن الاستمرار في هذا المجال.

وكان أول إنتاجه في علم الفلك هو: «السّر الكوني» *Mysterium cosmographicum* الذي طبع في سنة ١٥٩٧. وقد أرسل نسخاً إلى كبار الفلكيين: جاليليو، وتيشوبراهه وغيرهما. وبهذا الكتاب أثبت أنه أول فلكي اقترح تفسيرات فيزيائية للظواهر السماوية.

ومن سبتمبر سنة ١٦٠٢ حتى نهاية سنة ١٦٠٣ انكبّ على تأليف كتابه: «الفلك: القسم المتعلق بالبصريّات». وفي سنة ١٦٠٤ بدأ في تأليف كتابه: «الفلك الجديد» أول شرح يتعلق بنجم المريخ. وفي الكتاب الأول ناقش مسألة الـ *parallax*، والإنكسارات الفلكية، وبين التغيرات السنوية في الحجم الظاهري للشمس.

وغادر جراتس وذهب إلى براج في سنة ١٦٠٠ ليعمل مساعداً لتيشو براهه. وبعد وفاة تيشو براهه عُيّن رياضياً إمبراطورياً في بلاط الإمبراطور رودولف الثاني؛ كما كُلف بأبحاث تتعلق بالنجوم. وبوفاة هذا الإمبراطور أستاذ حياة التنقل، فعين أستاذاً للرياضيات في لنس Linz (النمسا) من سنة ١٦١٢ حتى سنة ١٦٢٦ ثم عانى الكثير من المتاعب والاضطهاد، ووقع في ضائقة مالية. لكنه في السنوات الأخيرة من عمره حظي بعطف فالنشتاين Wallenstein.

وفي أثناء هذه المحنة ألف كيلر كتابه: «الموجز في فلك كوبرنيكوس» (١٦١٨ - ١٦٢١)، وعلى الرغم من

- «التأسيس الطبيعي والإنساني لفلسفة الحضارة» جوتبورج ١٩٣٩.

- «الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة. دراسات في مشكلة العلية»، جوتبورج ١٩٣٧.

- «اللوغوس، والعدالة، والكون في تطور الفلسفة اليونانية»، جوتبورج، ١٩٤١.

- «مقالة في الإنسان»، ١٩٤٥.

- «مكانة تورلد Thorild في التاريخ الروحي للقرن الثامن عشر»، استكهلم، ١٩٤١.

- «أسطورة الدولة»، ١٩٤٧.

- «حول منطق علم الحضارة»، خمس دراسات. جوتبورج ١٩٤٢.

كذلك نشر للبينتنس: «الكتابات الرئيسية لتأسيس الفلسفة» ح ١ و ٢ سنة ١٩٠٤/١٩٠٦ في «المكتبة الفلسفية». كما نشر مؤلفات كنت الكاملة، في ١١ مجلداً، ابتداءً من سنة ١٩١٢.

مراجع

- Alfred Jospe: Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer 1932.

- Félix Kaufmann; Kurt lewin et altri: The Philosophy of Cassirer, ed by Paul Arthur Schlipp, 1949.

وفيه ثبت كامل بمؤلفات كاسيرر.

- Carl H. Hamburg: Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer, 1956.

- Mercedes Rein: La filosofía del lenguaje de Ernst Cassirer, 1959.

- H. Lübke: Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, 1975.

كيلر

Kepler (Johannes)

(1571 - 1630)

فلكي عظيم، وفيزيائي ألماني.

Gesammelte werke كل من W. V. Dyck و M. Caspar في ١٩ مجلداً، في منشئ من سنة ١٩٣٧ إلى ١٩٥٩؛ وأعيد طبع كتاب «الفلك الجديد» وكتاب «انسجامات العالم» في بروكسل ١٩٦٨.

مراجع

- H. Zaiser: Kepler als philosoph. Basel 1932.
- M. Caspar: Johannes Keplers Wissenschaftliche und philosophische stellung. Munchen - Zürich, 1935.
- G. Baumgardt: J. Kepler, life and Letters. New York, 1951.
- A. Koyré: «l'oeuvre astronomique de kepler», in: XVLL^e siècle, pp. 69-109.
- G. Holein: J. Kepler et les origines philosophiques de la physique moderne. Paris, 1961.
- A. Koyré: la révolution astronomique: Copernic, Kepler, Birelli, Paris 1961, pp. 117-456.

كلارك

Clarke (Samuel)

(1675 - 1729)

فيلسوف أخلاقي إنجليزي.

ولد في ١١ أكتوبر ١٦٧٥ في نوروتش Norwich (مقاطعة نورفولك، إنجلترا)؛ وتوفي في ١٧ مايو سنة ١٧٢٩ في ليستستر. دُرّس الرياضيات والفلسفة، ثم بعد ذلك درس اللاهوت، وصار قسيساً في سنة ١٧٠٧ في لندن. ثم أصبح رئيساً لكنيسة درايتون، بالقرب من نوروتش؛ ثم لكنيسة سانت بنت St. Bennet في لندن؛ ثم لكنيسة سانت جيمس، في وستمنستر. وكان صديقاً لاسحق نيوتن ومن أنصاره، فدافع عن فلسفة نيوتن في الطبيعة ضد الديكارتيين، وضد اعتراضات ليبنتس. ودخل في مجادلات ضد هوبز، ولوك، وكولنز Collins، وبالجمله ضد كل اتجاه مادي وإلحادي. وكان يرى أن العقائد الدينية تتفق تماماً مع ما يقضي به العقل، ولهذا رأى أنه لا يوجد خلاف بين الدين الطبيعي وبين الدين الموحى به.

لقد حارب كلارك المذاهب المادية والإلحاد، وأكد

عنوانه فإنه موجز في فلك كبلر أخرى، منه موجزاً في فلك كوبرنيكوس وهو مكتوب بطريقة السؤال والجواب. يقول رسل J.L. Russell إنه بين سنة ١٦٣٠ وسنة ١٦٥٠ كان هذا الكتاب أكثر الكتب الفلكية قراءة في أوروبا. والمقالات الثلاث الأولى من هذا الكتاب تناول فلك الأكر spherical astronomy. وفيه بحث عن التوزيع المكاني للنجوم وعن الانكسار الجوي. ومن الموضوعات المهمة التي طرقتها في الكتاب موضوع حركات الأرض. وفي وصفه لنسبية الحركة مضى بعيداً جداً إلى أبعد مما فعل كوبرنيكوس، وصاغ المبادئ التي عالجهها فيما بعد جاليليو في كتابه: «الحوار» (سنة ١٦٣٢). ويسبب هذا البحث في حركات الأرض، وضع كتاب كبلر هذا على «ثبث الكتب المحرمة» في سنة ١٦١٩.

لكن أهم ما في هذا «الموجز» هو المقالة الرابعة وعنوانها: «الفيزياء السماوية»: ففيها فسر الحجم والطرق والنسبة في السماء بأسباب إما طبيعية أو نمطية أما المقالات من ٥ إلى ٧ على شكل فتناول رد المسائل الهندسية العملية الناشئة عن الدورات الفلكية إلى قطوع ناقصة.

ولما كان بلاط الأمباطور رودولف الثاني قد كلفه باتمام لوحات النجوم التي بدأها تيشو براهه، فقد كرس كبلر وقتاً طويلاً لإنجاز هذا العمل. وأصدر هذا العمل تحت عنوان: «اللوحات الرودلفية». وقد استطاع أن يحدد مواضع الكواكب بشكل أدق كثيراً مما فعله أسلافه من الفلكيين.

وفي سنة ١٦١٩ أصدر كبلر كتابه: «انسجامات العالم» Harmonices mundi (لتنس، ١٦١٩). وفيه أورد صيغة القانون الثالث من القوانين الثلاثة لحركة الكواكب، التي تعدّ النقطة الحاسمة في تطور علم الفلك الحديث، وهذا القانون الثالث يقول: «مربعات أزمنة دوران الكواكب حول الشمس تتناسب فيما بينها كتناسب مكعبات أبعادها الوسطى من الشمس».

نشرات مؤلفاته

نشر G. Frisch مجموع مؤلفات كبلر بعنوان Opera omnia في ٨ مجلدات في فرانكفورت وايرلنجن من سنة ١٨٥٨ إلى ١٨٧١. كما تولى نشرها بعنوان

وكان كلارك قد تتلمذ على إسحق نيوتن في جامعة كمبردج، ومن ثم صار صديقاً له، وراح يدافع عنه في قوله بزمان ومكان مطلقيين ضد ليبنتس. وترجم إلى اللاتينية (سنة ١٦٩٧؛ ط ٤ سنة ١٧١٨) كتاب جاك روهو Rohault الذي عنوانه *Traité de physique*، الذي كان بمثابة المتن المعتمد لفلسفة ديكارت الفيزيائية، وأضاف إلى الترجمة مقدراً وفيراً من التعليقات التي يبين فيها كيف أن نيوتن أصلح الكثير من فيزياء ديكارت. وفي سنة ١٧٠٦ أصدر ترجمة لاتينية لكتاب نيوتن الذي عنوانه *Opticks*. وفي عامي ١٧١٥ - ١٧١٦ قام بدور الممثل لنيوتن في عدة رسائل متبادلة مع ليبنتس (نشرت سنة ١٧١٧؛ ونشرت نشرات حديثة في عامي ١٩٥٦ - ١٩٥٧). وهذه الرسائل تبدأ بتناول نقد ليبنتس لبعض النتائج الدينية لما ورد في كتب نيوتن؛ لكن الموضوع المهم فيها هو مناقشة مسألتي الزمان والمكان. ذلك أن ليبنتس قال إن الزمان والمكان هما مجرد علاقات بين الأشياء أو بين الأحداث، بينما قال نيوتن أنهما مطلقان وليسا نسبيين إلى الأشياء أو إلى الأحداث.

مراجع

- قام B. Hoadly بنشر مجموع مؤلفاته Works في ٤ مجلدات، في لندن ١٧٣٨ - ١٧٤٢ مع نبذة عن سيرة حياته.
- le Rossignal: *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*, leipzig, 1802.
- G. von Leory: *Die philosophische probleme in dem Brief wechsel Leibniz und Clarke*. Giessen, 1893.
- G. Garin: «Samuel Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVIII», in Sophia, 1934.

الكلمنسيات (المنحولة)

القديس كليمنس Clemens الذي من روما تحيط بحياته الأساطير من كل جانب:

١ - فمن حيث أسرته قيل إنه ينحدر من أسرة كان منها أعضاء في مجلس الشيوخ في روما، وتنسب إلى أسرة فلاقيوس، الأباطرة الرومانيين، التي أسسها فسبسيان (كان أمبراطوراً من سنة ٦٩ إلى ٧٩ ميلادية) في

خلود النفس، وحرية الإرادة الأخلاقية، وبرهن على وجود الله وبين صفاته فألقى في عامي ١٧٠٤ و ١٧٠٥ سلسلتين من المحاضرات ضمن ما يسمى: «محاضرات بويل Boyle Lectures» وكان عنوان سلسلة ١٧٠٤ هـ (قول في وجود الله وصفاته)، وعنوان سلسلة ١٧٠٥ هـ: «قول في الإلزامات الثابتة للدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي».

وقد جُمِعت كلتا السلسلتين في سنة ١٧٠٥ تحت عنوان: «قول في وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي» (لندن ١٧٠٦). وفي هاتين السلسلتين يبين كلارك أن الله أزلي أبدي، موجود بذاته، وواجب الوجود؛ وأن الله لا نهائي، على كل شيء قدير، وعالم بكل شيء، وحكيم وجواد. والحجج التي يسوقها تدرج فيما يسمى بالبرهان الكوسمولوجي على وجود الله، القائم على ما في الكون من نظام وحكمة وانسجام. ويحاول أن يصوغ براهينه في صياغة أقرب ما تكون إلى البراهين الرياضية.

وقد وُصِفَت فلسفته بأنها «عقلية أخلاقية»؛ في مقابل الفلسفة «الأخلاقية العاطفية» التي كان يحمل لواءها هتشسون Hutcheson. ولكنها عقلية من نوع خاص لأنها لم تكن تأليهية ولا متحررة، بل كانت ذات نزعة دينية حادة. ولقد كان لمحاضراته هذه تأثير كبير في انجلترا في القرن الثامن عشر. ونقد ديفد هيوم وإنما نتج - في معظمه عن عدم رضاه عن الطريقة التي حاول بها كلارك إثبات وجود الله ووجدت فلسفة كلارك في الأخلاق انصاراً لها، مثل وليام ولاسطن William Wallaston ورتشرد برايس Price؛ لكن بين نقائصها جوزف بتلر Butler وفرانيس هتشسون وديفيد هيوم، حتى إنهم وضعوا الكثير من آرائهم معارضة لآراء كلارك.

ويتلو تلك المحاضرات في الأهمية كتابه: «مذهب التثليث كما ورد في الكتاب المقدس» (لندن، سنة ١٧١٢). وقد نزع فيه نزعة مشابهة لمذهب أريوس Arius ومضادة لمذهب أثناسيوس في تفسير التثليث. فأثار كتابه هذا جدلاً عميقاً، وانهمه خصومه بالهرطقة الأريوسية. وبسبب هذا الكتاب لم يحصل كلارك بعده على أية ترقية.

المسيحية. وفي القسم الثاني (فصل ٣٧ إلى ٦١) يؤكد أن المراتب الكنسية من وضع آلهي، كما يؤكد الطاعة في الكنيسة، ويحض المؤمنين على المحبة فيما بينهم، ومثيري الشغب على التوبة والخضوع والطاعة.

وأما من حيث المضمون الديني فإن كليمنس يتحدث عن الله وصفاته ويبرز منها صفات الخير، والرحمة، والمقدرة الخالقة. إن الله - هكذا يقول يفيض بالمحبة والنعم، وهو أبٌ وسيد. ولم يكتفِ الله بالإحسان إلى الإنسان في الدنيا، بل هو يهيء للابرار الجزاء الأوفى في الآخرة. وستبعث الأجسام في اليوم الأخير. والله - في هذه الرسالة، ليس الله المتوحد المجرد الذي عند الوحدانية الشعبية اليهودية. بل هو يتكلم، ويحمل الثالوث المسيحي؛ ويُقرّ كليمنس صراحة بالأقانيم الثلاثة: فإلى جانب الله يوجد يسوع المسيح والروح القدس، ويجعل الثلاثة في نفس المرتبة، وأن كان يومئذ إلى صدور الروح القدس عن الله وعن المسيح معاً. وبالجملته فهو يسلم بالتثليث تسليماً.

لكن إلى جانب هذه الرسالة إلى أهل كوزنتوس، والتي تمدّ بوجه عام صحيحة النسبة إلى كليمنس، نسبت إليه الكتابات التالية:

١ - «المحاضرات» Homelies.

٢ - «التعريفات» Recognitions.

٣ - «المختصرات اليونانية».

ولكن هذه المكتوبات الثلاثة هي في الحقيقة مكتوب واحد بتحريرات ثلاثة تتفاوت في الاتساع وبعض التفاصيل الصغيرة. فهي كلها تروي قصة حياة كليمنس الذي من روما، وآراه إبان شبابه، واعتناقه المسيحية بتأثير القديس بطرس ورحلاته بصحبة القديس بطرس، ثم تعرفه إلى أمه وأخويه. وفي ثانياً ذلك نجد: موجزاً لتاريخ المقدس منذ بدء الخليقة («التعريفات» فصل ١، البنود: ٢٢، ٢٦ - ٧٢؛ وعرضاً لنظريته في التثليث («التعريفات» (فصل ٣، البنود ٢ - ١١)؛ وتفنيداً مسهباً لعلم النجوم (فصل ٩ البنود ٢، ١٢ - ٢٤)؛ ومحاولة للتقريب بين اليهودية والمسيحية («المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٩؛ الفصل الرابع، البنود ٧، ١٣، ٢٢؛ الفصل الخامس، بند ٢٦ - ٢٨؛ الفصل الثامن، بند ٦

سنة ٦٩م، وخلفه ولده: تيتوس Titus (٧٩ - ٩١) ودومتيان (٨١ - ٩٦). وزعم بعض المؤرخين المحدثين أنه هو القنصل تيتوس فلافيوس كلمينس، ابن عم دومتيان، وقد قتله هذا بتهمة اعتناقه المسيحية. لكن الأرجح أن القديس كليمنس إنما كان مولى أو ابن مولى، أي عبداً محرراً من عبيد أسرة هذا القنصل.

٢ - أما من حيث ديانته، فمن المؤكد أنه اعتنق المسيحية، وصار أسقفاً على روما. لكن اختلف في تاريخ توليه منصب البابوية، أي خلافة القديس بطرس على كرسي البابوية. فترتيان وبعض المؤرخين اللاتين قالوا إنه أول خليفة مباشر لبطرس على كرسي روما، بينما نجد أن ايريتاوس ويوسابيوس، وجيروم وإيغانوس يقولون إنه ثالث خلفاء بطرس بعد لين Lin وأناكليت Aacleet. وحاول بعضهم في القرن الرابع التوفيق بين الرأيين قائلاً إن لين وأناكليت قد رسما أساقفه في حياة بطرس وأن هذا الأخير بسبب مشاغله قد أنابهما في إدارة كنيسة روما، وبهذا الافتراض يمكن أن يعدّ لين وأناكليت سلفين لكليمنس، لكن كليمنس كان هو الخليفة المباشر لبطرس على كرسي روما! وقد اختلف أيضاً في تاريخ توليه هذا المنصب. ويوسابيوس يضع خلافته في العشر سنين الأخيرة من القرن الأول للميلاد، ويجعل وفاته سنة ١٠٠م. لكن هرنك، أكبر مؤرخي المسيحية الأولى، يشك في هذا التاريخ. كذلك يدور الشك حول نهايته: فالبعض يقول إن الإمبراطور ترايان (٩٨ - ١١٧) نفاه إلى شبه جزيرة القرم، ثم أمر بإلقائه في البحر الأسود، وبهذا مات شهيد الإيمان وعدّ من شهداء المسيحية الأولى.

وقد نسبت إليه مكتوبات، بعضها صحيح، والغالبية العظمى منها منحولة. والمكتوب الوحيد الصحيح النسبة إليه هو رسالة موجهة إلى أهل مدينة كورنثوس (مدينة وميناء على خليج كورنثوس الذي يربط بين البلويونيز ووسط بلاد اليونان) وهي رسالة طويلة (طبعت في مجموعة ميني اليونانية Patrologia Graeca ٢٠١ - ٣٢٨). وكانت بمناسبة الاضطرابات التي حدثت في كنيسة كورنثوس وأدت إلى خلع بعض رجال الدين. وفي القسم الأول من الرسالة يأمر كليمنس بالتوبة؛ ويوصي بالتواضع والطاعة وممارسة كل الفضائل

ودافع عن أسبقية «المحاضرات» على «التعريفات» مع الاعتراف بأنه في بعض المواضع يلاحظ أسبقية «التعريفات». وتبعاً لذلك قال إن مؤلف «التعريفات» كان أمامه في وقت واحد «المحاضرات»، والمكتوب الأساسي معاً. ورأي أن كل هذه المكتوبات الثلاثة مصدرها هو في سوريا في المدة ما بين سنة ١٥٠ إلى سنة ١٧٠م باستثناء «التعريفات» فإنها كتبت في روما بعد سنة ١٧٠م بقليل، من أجل تقريب الكتاب من الديانة المسيحية.

وفي سنة ١٨٦٩ وقف ليهمان Lehmann موقفاً وسطاً بين هلجنفلد وأولهورن، وذلك بأن قسم «التعريفات» في نصها الحالي إلى قسمين: الأول يشمل الفصول ١ إلى ٣، والثاني يشمل الفصول ٤ إلى ١٠. وفيما يتصل بالقسم الثاني قال مع أولهورن إن «المحاضرات» هي الأسبق من «التعريفات»، أما القسم الأول فهو الأسبق وقد احتفظ، خيراً من «المحاضرات» بالمكتوب الأساسي الأصلي، وهو «بلاغ بطرس»، وقال إن موجز هذا الأخير موجود في «التعريفات» (الفصل الثالث، بند ٧٥).

وجاء لانجن Langen في سنة ١٨٩٠ فرأى في الكتابات الكلمنسية محاولة يقصد بها إلى تأكيد رسولية وسيادة كنائس مختلفة. وقال إن «بلاغ بطرس» قد ألف في روما حوالي سنة ١٣٥ لإحلال روما محل أورشليم؛ وإنه عُدل في نهاية القرن الثالث في مدينة قيسارية تعديلاً يتمشى مع الاتجاه اليهودي - المسيحي ويقصد جعل السيادة لمدينة أنطاكية، وهذا التعديل هو «التعريفات».

ورأى بيغ Bigg في سنة ١٨٩٠ أن المكتوب الأساسي لم يكن هرطقاً بل كان كاثوليكي الاتجاه. وقد حرر حوالي سنة ٢٠٠م، لكن أحد الأبيونيين نقحه وغير فيه، أو أحد المسيحيين الذين كانوا على مذهب أريوس، وكان سوزياً ربما كان ذا رأى في النزعة الأبيونية. ومن رأيه أن «المحاضرات» لا يمكن أن يكون قد كتبها شخص يوناني خالص، ولا يوناني يقيم في روما، بل كاتبها يوناني شرقي.

ثم جاء فاييتس H. Waitz فتوفر بعمق على دراسة الكتابات المنسوبة إلى كلمنس، وكانت ثمرة ذلك كتابه الرئيسي في هذا الباب بعنوان: «المحاضرات»

- ٧؛ الفصل العشرون، البند ٥٢؛ القول بأن الشيطان قد دس في «الكتاب المقدس» نصوصاً لا تتفق مع الإيمان الصحيح «المحاضرات»، الفصل الثاني بند ٣٨ حتى الفصل الثالث بند ٥؛ النبي الحقيقي هو المعيار الوحيد للحقيقة «المحاضرات» فصل ١ بند ١٨ حتى الفصل الثاني بند ١٢؛ الفصل الثالث بنود ١١ : ١٤؛ الفصل الحادي عشر بند ١٩؛ الخلق أزواجاً أزواجاً: الشر يسبق الخير، والنبي الشرير يسبق النبي الصالح «المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٥ - ١٧؛ الفصل الثالث بنود ١٦، ٢١ - ٢٧، ٥٩؛ بحثاً طويلاً لتفنيد عبادة الأوثان «المحاضرات» الفصل الرابع بند ٨ حتى الفصل السادس بند ٢٥؛ نظرية في قدرة الجن وسبب الأمراض «المحاضرات» الفصل التاسع، البنود ٨ - ٢٢).

النقد التاريخي لهذه المنحولات

وقد تناول الباحثون بالنقد التاريخي هذه المكتوبات المنحولة لكليمنس وأولهم هو كرستيان باور Baur (١٧٩٠ - ١٨٦٠) زعيم ما يعرف بمدرسة توينجن في البحث النقدي التاريخي لأوليات الكنيسة المسيحية، وصاحب كتاب: «تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى (توينجن، سنة ١٨٥٣). فقد رأى هو ورجال مدرسته، ابتداء من سنة ١٨٣٥، أن الكتابات المنحولة لكليمنس تمثل المسيحية الأولى التي كانت وثيقة الارتباط جداً باليهودية؛ وأنها كتبت بأقلام الجماعة المسيحية في روما، وتدل على أن الديانة اليهودية كانت لا تزال مسيطرة سيطرة شبه تامة على العقيدة المسيحية آنذاك.

ثم جاء هلجنفلد Hilgenfeld في سنة ١٨٤٨ فقال إن «المحاضرات» اعتمدت على «التعريفات»، وأن مصدرهما المشترك هو «كاروجما» (= بلاغ بطرس وهو مكتوب كتب في وسط من أوساط روما اليهودية، حرر بعد تدمير أورشليم (في سنة ٧٠م على يد تيتوس) بقليل، وابتداء منه وضعت تحريرات عديدة متوالية وصلت إلى تحرير «المحاضرات» في روما إبان بابوية أنيكت (١٥١ - ١٦١م). وقال إن سيمون المذكور فيها هو شخصية خيالية، والمقصود به في الحقيقة هو القديس بولس.

وجاء أولهورن M. G. Uhlhorn في سنة ١٨٥٤

وهذا المجموع هو المکتوب الأساسي.

٣ - تحريران استند كلاهما إلى المکتوب الأساسي، وواضعهما كاثوليكي، قصد منهما إلى الوعظ والتسليّة معاً. وهذان التحريران هما: «المحاضرات» و«التعزّفات» و«المحاضرات» أقرب انطباقاً على المکتوب اليهودي - المسيحي.

والمکتوب الأساسي (رقم ٢ فوق) قد حرّز في روما حوالي سنة ٢٦٠م. أما «المحاضرات» و«التعزّفات» فقد حرّزا - على الأقدم - في نهاية القرن الثالث الميلادي، ويمكن تقدير ذلك في الفترة ما بين سنة ٢٩٠ وسنة ٣٦٠م. أما «بلاغات بطرس»، وكان فايتس قد أرّخه بحوالي سنة ١٣٥م، فإن هرنك يرى أنه كتب في بداية القرن الثالث. ويرى هرنك أنه من المؤكد أنه كتب في قيسارية الشام. أما «أعمال بطرس» فكان كتاباً كاثوليكيّ النزعة، ومعادياً للغنوصية، وقد كتب في بداية القرن الثالث الميلادي.

الكلمنسيات المنحولة

في ترجمة سريانية وأخرى عربية

وهناك ترجمة سريانية لأقسام من هذه الكلمنسيات المنحولة. وهي محفوظة في بعض المخطوطات السريانية، وأهمها مخطوط في المتحف البريطاني بلندن تحت رقم Add. ١٢١٥٠، وقد ورد فيه تاريخ نسخه: سنة ٧٢٣ من التقويم اليوناني (= ٤١٢ ميلادية)! وتشمل هذه الترجمة السريانية على:

١ - «التعزّفات» من ١ إلى ٤.

٢ - «المحاضرات» أرقام ١٠، ١١، ١٢ (١ - ٢٤)، ١٣، ١٤.

وقد نشر پول دلاجارد Paul de Lagarde الترجمة السريانية لـ «التعزّفات» (ليبتسك، سنة ١٨٦١).

كما أن ثمت ترجمتين عربيتين «للمختصرات»، نشرتهما السيدة م. دنلوب جيسون M. Dunlop Gibson في كتابها بعنوان: «دراسات سينائية» Studia Sinaitica (لندن سنة ١٩٦٦، الجزء الخامس). والترجمة الأولى نشرتها عن مخطوط من دير طورسينا

و«التعزّفات» المنحولة على كلمننس (ليبتسك، سنة ١٩٠٤). وقد رأى أن ثمت مكتوباً أساسياً لا يختلف عن الكلمنسيات، وكل ما هنالك هو أن تحريره أقدم منها؛ والافتباسات التي أوردها آباء الكنيسة تدل على وجود هذا الأصل الأقدم، الذي كان دفاعاً عن المسيحية وردّاً على الهرطقة والوثنيين؛ وكان على شكل قصة قصد منها إلى تنصير اليهود والوثنيين الأكابر والمثقفين، كما قصد منها تقوية إيمان حديثي الإيمان بالمسيحية. وكان تأليفه في روما في الفترة ما بين سنة ٢٢٠ وسنة ٢٢٢م. وهذا المکتوب الأساسي، الذي هو أصل «المحاضرات» و«التعزّفات»، كان يقوم بدوره على مكتوبين أقدم منه هما: «بلاغات بطرس»، و«أعمال بطرس». و«بلاغات بطرس».. هي بدورها تحرير لكتاب أقدم ذي نزعة يهودية - مسيحية وغنوصية كتب حوالي سنة ١٣٥م في مدينة قيسارية (في الشام). ورسالة بطرس إلى يعقوب أخي يسوع المسيح إنما تتعلق بهذا الكتاب الأخير الذي كان كتاباً سرّياً.

وإلى كتاب «أعمال بطرس» تنتسب حكاية سيمون الساحر والصراع بينه وبين بطرس.

وإلى جانب هذين المصدرين الرئيسيين يمكن وضع مصدرين ثانويين على الأقل وهما: «حوار بطرس مع أبين Appion»، الذي ذكره يوسابيوس «التاريخ الكنسي» ف٣ بند ٣٨ = مجموعة الآباء اليونانيين ح٢٠ عمود ٢٠٦؛ و«حوار برديسان مع تلاميذه»، وقد ذكره يوسابيوس أيضاً.

وبمعظم النتائج التي وصل إليها فايتس أقرّ أدولف هرنك Harnack (١٨٥١ - ١٩٣٠)، وذلك في كتابه «الترتيب التاريخي للمؤلفات المسيحية حتى يوسابيوس» (ليبتسك، سنة ١٩٠٤، ح٢، ص٥١٨ - ٥٤٠). فقد ميز بين ثلاث طبقات بعضها فوق بعض هي:

١ - مکتوب يهودي - مسيحي ذو طابع توفيق، هو «بلاغات بطرس»؛ ومکتوب ضد الغنوصية يتناول بطرس وسيمون الساحر، وعنوانه: «أعمال بطرس».

٢ - ومجموع مؤلف من المصدرين السابقين، كتب على شكل قصة تدور حول كلمننس، وقد قصد منه إلى التقريب بين جماعة المسيحيين وبين العالم اليوناني،

وبهذا نتعرف ما هو باطل. ونحن نعلم أنه لا يوجد إلا خالق واحد أحد خلق السموات والأرض، وهو إله اليهود وكل من يعتقدون هذا الاعتقاد. («المحاضرات»، المحاضرة رقم ١٦ بند ١٤).

ويهاجم الأوثان قائلاً إنها مجرد مادة جامدة الأولى بها أن تستخدم في صنع الأواني المفيدة («المحاضرات» رقم ١٠ بنود ٧ و٨). إن هذه الأوثان لا تستطيع أن تدافع عن نفسها («المحاضرات» رقم ١٠ بند ٢٢).

وفي مناقشاته مع أبيون، يهاجم بطرس الأساطير الدينية والتأويلات الرمزية التي ذهبت إليها بعض كهنة هذه الأديان الوثنية، («المحاضرات» رقم ٤، ٥، ٦).

ويهاجم مذهب سيمون، الذي زعم أن «الإله الذي خلق السموات والأرض وكل ما يحتويان عليه ليس هو الإله الأعلى؛ وإنما الإله الأعلى إله آخر، غير معلوم ولا يمكن وصفه، ويمكن أن يُنعت بأنه إله الآلهة؛ وهذا الإله الأعلى قد أرسل الإلهين اثنين: أحدهما خلق العالم، والآخر خلق الشريعة» («المحاضرات»، المحاضرة الثالثة، بند ٢). ونعت سيمون الإله الذي خلق العالم بأنه كريم، والإله الذي خلق الشريعة بأنه عادل. ويتولى بطرس تفنيد الحجج التي ساقها سيمون لتأييد رأيه مستنداً إلى عبارات في الكتاب المقدس، وينتهي إلى تأكيد أنه لا يوجد إلا إله واحد هو خالق السموات والأرض وخالق الشريعة، وهو كريم وعادل معاً.

واللافت للنظر هنا هو أن بطرس يفيض في تأكيد التوحيد المطلق، ولا يشير أدنى إشارة إلى التثليث. صحيح أنه يرد الصيغة: «باسم الآب والابن والروح القدس»، لكن ذلك لم يحدث إلا مرة واحدة فقط («المحاضرات» رقم ١١ بند ٢٦) وبطريقة عابرة تؤذن بأنها مقحمة على النص. وكما قال مترجم «المحاضرات» الكليمنسية إلى الفرنسية أندريه سيوفيل André Siouville في مقدمته (ص ٣٦): «إنه من البين أن التثليث لا يشغل أي مكان في اهتمامات مؤلفي الكلمنسيات، وأنه ليس لديهم عن التثليث فكرة واضحة».

وأكثر من هذا، يلاحظ أن بطرس يقرر أن يسوع المسيح ليس هو الله. إذ يقول صراحة: «إن سيدنا لم يعلن أبداً أنه الله، وإنما قال إنه سعيد من قال عنه إنه ابن

(في مصر، شبه جزيرة سيناء)؛ والثانية عن مخطوط في المتحف البريطاني بلندن. والترجمة الأولى عنوانها: «هذه حكاية كليمنس الذي تعرف أبويه بفضل بطرس». وهي تلخص في صفحة واحدة الفصول الثلاثة الأولى من «التعريفات» ثم تورد بعد ذلك هذه التعريفات. أما الترجمة الثانية فهي ترجمة حديثة للنص اليوناني للمختصر الثاني، أي «المحاضرات»، وقد قام بهذه الترجمة مكاريوس الأنطاكي في مدينة سينوب (على البحر الأسود) في سنة ١٦٥٩م، أي في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، فهي إذن حديثة جداً فلا تستحق أي اهتمام.

عقيدة بطرس

كما عرضها في «المحاضرات»

أما من حيث مضمون الكتابات الكليمنسية، فإن العقيدة والتعليمات الواردة فيها تدور حول الموضوعات التالية: التوحيد، النبي الحق، الخلق أزواجاً، الكتاب المقدس والشريعة الموسوية الصحيحة، النفوس الإنسانية، الملائكة والجن والشيطان، المسيحية واليهودية. فلنتناول آراءه في هذه الموضوعات:

١ - التوحيد:

تؤكد الكلمنسيات التوحيد الإلهي في كل صفحة تقريباً. ولا غرو في ذلك فإن مقصودها الأساسي هو هداية الوثنيين المشركين من ناحية، وتأكيد التوحيد الذي دعت إليه اليهودية في مقابل التثليث الذي جنتحت إليه المسيحية كما تصورها القديس بولس، وفي مقابل اللمحات الواردة في مواضع من الكتاب المقدس نفسه وتؤذن بالشرك. وذلك لأن الكتاب المقدس نفسه يذكر ملائكة ادعى الناس أنهم آلهة؛ ويذكر الإله الذي تكلم من العليقة المحترقة والإله الذي تصارع مع يعقوب، ويذكر عمانوئيل المولود (سفر أشعيا ٧: ٤)، والإله القوي (أشعيا ٩: ٦)؛ وموسى نفسه كان إله فرعون بينما في الحقيقة كان مجرد إنسان. «أما في اعتقادنا نحن - هكذا يقول بطرس - لا يوجد إلا إله واحد، وخالق واحد هو الذي صنع كل شيء وربّه، وهو الذي المسيح هو ابنه؛ ونحن نؤمن به حسب اعتقادنا في الكتب المقدسة،

شكل الإنسان وله شكل وصورة وأعضاء وجسم كجسم الإنسان - لا يمكن أن يكون ثالثاً.

٢ - النبي الحق:

ويتلو عقيدة التوحيد الكامل عقيدة «النبي الحق».
يقول بطرس: «ها هو الدين الذي حدّده الله: ألا تعبد إلا إياه؛ وأن تؤمن بنبي الحقيقة الوحيد؛ وأن تتلقى التغطيس (التعميد)، من أجل غفران الخطايا والولادة من جديد بواسطة هذا التغطيس الطاهر جداً في الماء الذي ينبتى؛ وألا تتناول طعاماً على مائدة الجن»، أي: عليك أن تمتنع من تناول اللحوم التي قربت أضاحي الأوثان، أو أخذت من حيوان ميت أو منخفق أو قتله حيوان مفترس، وأن تمتنع من شرب الدم؛ وألا تعيش في النجاسة؛ وأن تغتسل حين تخرج من فراش امرأة؛ وعلى النساء بدورهن أن يلتزمن بالقواعد المتعلقة بدورة الحيض؛ وعلى الجميع أن يلتزموا العقّة، والإحسان، والامتناع من ارتكاب الظلم، وأن ينتظروا من الله القادر على كل شيء أن يهبهم الحياة الخالدة، وأن يسألوه الحصول عليها بالصلوات والأدعية المتواصلة» («المحاضرات»، رقم ٧، بند ٨).

فمن هو «النبي الحق» أو «نبي الحقيقة»؟

يجب أن نستبعد منه كل وصف بالالوهية، لأن «النبي الحق» لا يتصف بالالوهية بأية درجة كانت. إنه إنسان مثل سائر الناس. وإنما يزيد على سائر الناس بكون الروح القدس تساعده. وبفضل هذه المساعدة يتصف بالصفات التالية التي يذكرها بطرس فيقول:

«إن نبي الحقيقة هو الذي يعلم كل الأشياء في كل الأزمان: الأشياء الماضية كما حدثت، والأشياء الحاضرة كما تحدث، والأشياء المستقبلية كما ستحدث. وهو معصوم من الخطأ، رحيم. وهو وحده الذي كُلف بمهمة الهداية إلى طريق الحق. اقرأ وشاهد أولئك الذين اعتقدوا أنهم اكتشفوا بأنفسهم الحقيقة. إن خاصية النبي هي أن يكشف الحقيقة، كما أن خاصية الشمس هي أن تضيء وتجلب النور. ولهذا فإن أولئك الذين رغبوا في معرفة الحقيقة، لكن لم يكن من حظهم أن يتعلموها من هذا النبي، فإنهم لم يجدوها وماتوا وهم لا يزالون يبحثون عنها. وأتى للإنسان الذي يبحث عن الحقيقة أن

الله الذي رتب الكون» («المحاضرات»، رقم ١٦ بند ١٥). وأردف بطرس قائلاً إن هذا الوصف: ابن الله لا يعني أنه هو الله، ويقول: «إذا وُصفت النفوس الإنسانية هي نفسها بأنها آلهة، فما العجب في أن يوصف يسوع المسيح بأنه إله؟ إنه ليس له إلا ما يملكه الآخرون» («المحاضرات» ١٦: ١٦).

ويتحدث بطرس أحياناً عن «الروح القدس» أو «الروح الإلهية» لكنه لا يقصد أبداً الأفنوم الثالث في التثليث.

وفضلاً عن هذا كله فإن الفكرة التي لدى مؤلفي الكلمنسيات عن الله لا تتفق مطلقاً مع عقيدة التثليث. وذلك أنهم يؤكدون التشبيه (التجسيم) التام للالهية بالإنسان، فيقولون إن الله، مهما يكن لامتناهياً، فإن له شكلاً وجسماً وأعضاء، وأنه في مكان. وشكل الله هو شكل الإنسان، لأن الإنسان المرنّي هو على صورة الله غير المرنّي («المحاضرات» رقم ١٧ بند ٧). والإنسان خلقه الله على صورته لا من حيث الروح، وإنما من حيث الجسم. والسماء وكل النجوم وإن كانت أسمى من الإنسان، من حيث ماهيتها، فإنها وافقت على أن تخدم هذا الكائن الأدنى منها - وهو الإنسان - لأنه على صورة الله. («المحاضرات» ٣: ٧). ولو كان الله بغير شكل ولا صورة «لما أمكن أن يراه أحد، وبالتالي، أن يثير رغبة أحد. ذلك لأن الروح، إذا لم ترّ ملامح الله، فإنها تكون خالية منه» («المحاضرات» ١٧: ١١). «وبدون الشكل لما وجد جمالاً يجتذب الحب ولا يمكن رؤية إله خالٍ من الشكل» («المحاضرات» ١٧: ١٠) «ولهذا فإنه من أجل الإنسان كان لله أجمل شكل، وحتى يستطيع ذوو القلوب الطاهرة أن يروا الله وينعمون بالنظر إليه تعويضاً عن الشرور التي عانوها في الحياة الدنيا» («المحاضرات» ١٧: ٧). «إن الله له كل الأعضاء، لكن ليس ذلك من أجل أن يستخدمها: إن له عيوناً لكن ليس من أجل أن يرى بها، لأنه يبصر كل شيء وكل مكان، لأن جسمه أكبر نورانية من الروح التي نبصر نحن بها وهو أسطع من كل شيء، حتى إن نور الشمس يُغدّ ظلاماً بالمقارنة بنور الله». («المحاضرات» ١٧: ٧). ويزعم بطرس أن الله في مكان، وهذا المكان «هو اللاوجود» («المحاضرات» ١٧: ٨). وإن إلهاً على

في استطاعتنا نحن جميعاً أن نحكم على من هو نبي الحقيقة، حتى لو لم نحظ بأي قدر من التعليم، وكنا جاهلين بعلم المنطق، وبالهندسة، وبالموسيقى. ذلك لأن الله، في رحمته وعنايته بالناس جميعاً قد يتر لهم جميعاً اكتشاف النبي الحق، ابتغاء ألا يكون المتبررون في حالٍ من العجز، وألا يكون اليونانيون في عجز عن العثور عليه ولهذا فإن من السهل إذن اكتشافه، وذلك على النحو التالي:

«إنه لو كان نبياً، فإنه يستطيع أن يعرف أصل العالم، والأمور التي تجري فيه وتلك التي ستجري فيه إلى النهاية. فإن تنبأ لنا بحدث وتحقق ذلك بالدقة، فبحق نحن نثق به في النبوءة بحدوث مقبلة، ليس فقط لأنه يعلم، بل هو يعلم ذلك مقدماً. فأى إنسان، مهما يكن من ضعف عقله لا يدرك بوضوح وثقة أنه، فيما يتعلق بما يقرره الله، ينبغي علينا أن نلجأ إلى النبي أولى من أسمى إنسان آخر، لأنه من بين الناس جميعاً هو الوحيد الذي يعلم الأمور حتى دون أن يتلقاها من أحد من قبل؟؟ ولهذا السبب فإنه إذا أنكر إنسان على مثل هذا الإنسان (النبي)، أي الإنسان الذي أوتي العلم بالغيب بفضل الروح الإلهية التي تسكن فيه - معرفة الحقيقة، وينسب هذا العلم إلى إنسان آخر - أليس هذا المُنكر محروماً من العقل لأنه ينسب إلى من ليس نبياً علماً لم يشأ أن يقر بوجوده لدى النبي؟

«ولهذا يجب إذن - وقبل كل شيء - إخضاع النبوءات إلى نقد دقيق والبحث بهذه الوسيلة عن من هو النبي؛ وبعد أن نتعرفه يجب علينا - من دون أدنى تردد - أن نتبع تعاليمه الأخرى، وأن نلتزم في حياتنا بالحكم الذي أصدرناه، ونحن ممثّلون بالثقة في الآمال التي وعدنا بها، واثقون بأن من قال لنا هذه الأمور ليس بالرجل الذي يخدعنا. ولهذا فإنه إذا تبين لنا أن نقطة من بين النقاط التي وردت في تعاليمه لا تبدو لنا صحيحة، فإن علينا أن نعلم أنه ليس النبي هو الذي أساء القول، بل نحن الذين لم نفهم ما قال. ذلك لأن الجاهل ليس حاكماً صالحاً على العلم، كما أن العلم بطبيعته ليس قادراً على إصدار حكم مستنير على التنبؤ؛ بل التنبؤ هو الذي يزود الجاهلاء بالعلم..

«فإن شئت إذن، يا عزيزي كليمنس، أن تعلم إرادة

يستخرجها من أعماق جهله؟! وحتى لو عثر عليها فإنه لن يتعرفها وسيتم إلى جانبها كما لو لم تكن هناك. كما أنه لن يستطيع الحصول عليها من شخص آخر يدعى أنه يملك العلم لكنه إنما استمدّه هو الآخر من جهله فلم يستطع أن يستولي على ناصية الحقيقة... وكل أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة، غير معتمدين إلا على أنفسهم، قد وقعوا في فخ. وهذا هو ما حدث لفلاسفة يونان ولحكماء البلاد المتبربرة. لقد اعتادوا أن يحكموا على الأمور بالظن، فحكموا على الأشياء المستورة بنفس الطريقة، حاسبين أن كل ما يخطر ببالهم هو الحقيقة. وبينما هم لا يزالون يبحثون عن الحقيقة بعد فإنهم يزعمون أنهم يعرفونها ومن ثم يختارون بين الفروض التي تخطر بنفوسهم، رافضين البعض وأخذين بالبعض الآخر، كما لو كانوا يعلمون ما هو الصحيح منها وما هو الباطل، بينما هم في الواقع لا يعلمون شيئاً. وهم يقررون ما يتصورون أنه الحقيقة بلهجة خاصة بينما هم لا يزالون يبحثون بعد، دون أن يدركوا أن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يمكنه أن يعلم الحقيقة من مجرد جهله هو. وحتى لو ظهرت له الحقيقة فإنه عاجز، كما قلت، عن تعرفها لأنه لا يعرفها. وإن ما يدعو الإنسان الباحث عن تعليم نفسه بنفسه، إلى الاقتناع ليس ما هو حقيقي، بل ما يستهويه ويتملق أهواءه. وكما أن هذا الإنسان يحب شيئاً، وذاك الإنسان الآخر يحب شيئاً آخر، فإن كل واحد يُعَدُّ حقاً ما لا يَعهده غيره كذلك. أما النبي فإنه يحكم بأن أمراً هو حق لأنه في الواقع كذلك، لا بحسب ما يستهوي كل إنسان إنسان. ذلك أنه لو كان اللذيق هو الحق، فإن الوحدة ستصبح كثرة - وهذا محال. ولهذا السبب فإن مجيئ الأقوال - عند اليونان - أولى من الحكمة، معاليج الأمور بحسب الظنون - قد قالوا بمذاهب متعددة ومتنوعة. لقد اعتقدوا أن سحر الفروض التي تحيلوها ستنبش عن الحقيقة، غير مدركين أنه لما كانت المبادئ التي وصفوها هي مبادئ باطلة، فإن النتائج كان لا بد لها أن يكون شأنها شأن هذه المبادئ (أي: باطلة هي الأخرى).

«لهذا ينبغي الرجوع إلى نبي الحقيقة وحده، وأطراح كل من عداه». فإن قيل: وكيف نعلم أن هذا الشخص هو نبي الحقيقة؟ فإن بطرس يجيب قائلاً: «إن

أن نجد الظلم. لكن العدالة موجودة. ذلك لأنه بسبب أن العدالة موجودة فإن من الممكن الكلام عن الظلم: لأنه بمقارنة الظلم بالعدالة يشاهد بأنه مضادها ويسمى ظلماً». («المحاضرة» الثانية، بنود ١٣ - ١٤).

٣ - الأزواج الأزواج:

والله خلق العالم أزواجاً أزواجاً: السماء والأرض - النهار والليل - الضوء والنار - الشمس والقمر - الحياة والموت - الكبار والصغار - العالم الفاني والأبدية - الجهل والعلم.

وترتيب الأزواج يتخذ طريقين متضادين: حينما نجد الأعمال الأولى التي حققها الله هي أسمى من الأعمال التالية عليها، نجد أن الأمر بالعكس عند بني الإنسان: الأشياء الأولى هي الدنيا، والأعمال الثانية هي العليا. فبعد خلق آدم، الذي صنع على صورة الله، نجد أن أول إنسان ولد هو قابيل الذي هو إنسان شرير، وتلاه هابيل الذي هو إنسان طيب. كذلك الحال بعد ذلك فيما يتعلق بالطيور التي أطلقها نوح (عند العبرانيين وبنائمه دوكاليون Deucalion عند اليونان). وكانت هذه الطيور هي على صورة الأرواح: أحدها على صورة الروح النجسة والآخر على صورة الروح الطاهرة: فكان أول الطيور التي أطلقت هو الغراب، والثاني الذي تلاه هو الحمامة البيضاء. وكذلك الحال بالنسبة إلى ولدي إبراهيم: فأول من ولد هو إسماعيل، والثاني هو إسحاق الذي باركه الله. ولإسحاق هذا ولد اثنان: الأول هو عيصو الفاسق، والثاني هو يعقوب التقي.

ويسوق بطرس هذا الاحتجاج ليثبت أن سيمون السامري قد جاء قبله هو الفاسق، بينما بطرس الذي جاء بعده هو التقي الصالح! وليبرهن على أنه جاء إنجيل أول وعظ به حوارتي نصّاب - ويقصد به القديس بولس برسائله، وأتى بعده حوارتي تقي وعظ بإنجيل حقيقي صادق، وهو يقصد به إنجيله هو، إنجيل بطرس. وهذا الإنجيل «الصحيح» سيرسل سراً إلى كل ناحية لتصحيح البقع التي ستظهر مستقبلاً. كذلك سيسبق مجيء المسيح الحقيقي قبل نهاية الدنيا مجيء مسيح دجال.

٤ - نقد نص الكتب المقدس:

الله، فإنه من هذا النبي تستطيع أن تعرفها، لأنه هو وحده الذي يعلم الحقيقة. وإذا كان هناك من يعلم شيئاً فإنه إنما تلقى هذا العلم من هذا النبي أو من أحد تلاميذه. وهاك فكره وتنوّه الحق: لا إله إلا الله الواحد، والعالم هو من صنعه؛ ولما كان هذا الإله عادلاً، فإنه سيجازي ذات يوم كل إنسان بحسب أعماله». («المحاضرة» الثانية، ألبود من ٦ إلى ١٢).

٢ - خلود النفس:

وهنا يعرّج المؤلف على مسألة خلود النفس، فثبتت خلود النفس بالحجة التي سنها مراراً فيما بعد، والتي على أساسها بنى كُنت Kant قوله بخلود النفس، وهي أنه لما كان الله عادلاً حقاً، «فإن من الضروري ضرورة مطلقة أن نؤمن بخلود النفوس الإنسانية. وإلا فأين ستكون عدالته، إذا كان بعض الناس، بعد حياة حافلة بالبر والتقوى، يهلكون بموت عنيف أحياناً في العذابات، بينما آخرون، فاسقون فسقاً محققاً، يتنّهون بالموت العادي للناس بعد حياة أمضوها في ملاذ الدنيا ومفاخرها؟ إنه لا جدال مطلقاً في أن الله المُخسِن هو في الوقت نفسه عادل؛ لكن عدالته لن تتجلى للعيون إلا إذا كانت النفس، بعد انفصالها عن البدن، خالدة، بحيث أن الشرير بعد أن ينزل إلى الدرك الأسفل، وكان قد نال نصيبه من الخيرات في الدنيا، يجب أن يعاقب هناك جزاءً وفقاً على ما ارتكب من ذنوب، وأن الصالح وقد عوقب في هذه الدنيا على ما ارتكب من أخطاء، فإنه هناك (في العالم الآخر) وهو بين الأبرار يرث نصيبه من الخيرات. إن الله عادل، ولهذا فإن من البين لنا أن تمت حساباً وأن النفوس خالدة.

«وإن رفضنا أن نصف الله بالعدالة» كما يفعل سيمون السامري، فمن ذا الذي نصفه إذن بالعدالة أو بإمكان أن يصير عادلاً؟! لأنه إذا كان جذر كل الموجودات لا يملك هذه الصفة، فيجب أن نستنتج بالضرورة أن المستحيل أن نجدها في الثمرة، أي في الطبيعة الإنسانية. لكن مادام من الممكن أن نجدها في بني الإنسان، فكذلك بالآحرى أن تكون موجودة في الله! وإذا لم يكن من الممكن أن نجد العدالة في أي مكان: لا في الله، ولا في الإنسان، فسيكون من المستحيل أيضاً

جداً في «الكتاب المقدس» نسبت إلى الله ما لا يجوز أبداً أن ينسب إليه . استمع إليه يقول :

«بعدّ عنا أن نتعدّد أن سيّد الكون المطلق، خالق السماء والأرض وكل ما يحتويان عليه يشارك آخرين في السلطان، أو يكذب ! لأنه إذا كان الله يكذب فمن إذن الذي يقول الحقيقة؟ ولا يقول أحد إنه يمتحن ليعرف، وكأنّه جاهل لا يعلم: وإلاّ فمن ذا الذي يعلم علماً سابقاً؟ وإذا كان يفكر ويغيّر رأيه، فمن ذا الذي يملك العقل الكامل والثبات في التقدير؟ وإذا كان غيوراً، فمن هو الذي فوق كل مقارنة؟ وإذا كان يقسّي القلوب، فمن الذي يضيؤها؟ وإذا كان يُغمي ويُضْم، فمن الذي وهب البصر والسمع؟ وإذا كان يدعو إلى النهب والسلب، فمن ذا الذي يحافظ على قواعد العدالة؟ وإذا كان يتلاعب (بالناس)، فمن هو المستقيم المُخلص؟ وإذا كان عاجزاً، فمن هو القادر على كل شيء؟ وإذا كان ظالماً، فمن هو العادل؟ وإذا كان هو الذي يخلق الشرور، فمن هو فاعل الخير؟ - وإذا كان يكذب، فمن ذا الذي يقول الحقيقة؟ وإذا كان يسكن في خيمة، فمن يملك صفة السّعة اللامتناهية؟ وإذا كان يشاق إلى رائحة الدّهن، وإلى الضحايا وإلى الرّش - فمن هو الذي فوق كل حاجة؟ من هو القديس؟ من هو الطاهر؟ من هو الكامل؟ وإذا كان يُسرّ بالمشاعل والشموع، فمن هو الذي رتب في السماء النجوم التي تضيئ لنا؟ وإذا كان يحيا في الظلام والظلمات والعاصفة والدخان - فمن هو النور الذي يضيئ كل الكون؟ وإذا كان يسير في وسط الأبواق، وبين صيحات الحرب، والسهام، فمن هو هدوء كل الأشياء الذي نتنظّره؟ وإذا كان يحب الحروب، فمن ذا الذي يحب السلام؟... وإذا كان لا يحب، فمن الذي يحب الناس؟ وإذا كان لا يحفظ الوعود، فمن الذي يُوثّق به؟ وإذا كان يحب الأشرار والزناة والقتلة، فمن الذي سيكون حاكماً عادلاً؟ وإذا كان يغيّر رأيه، فمن هو الثابت؟ وإذا كان يفضّل الأشرار، فمن غيره يجتذب الأخيار؟».

وكل النقائص المذكورة هاهنا تشير إلى نصوص صريحة في «الكتاب المقدس» ويستطيع المرء أن يعثر عليها بسهولة في معاجم ألفاظ الكتاب المقدس.

ويختتم بطرس هذا النقد العنيف بقوله: «فلما كان

ويخضع بطرس نص الكتاب المقدس لنقد صريح يبين ما فيه من تناقضات وأغلاط. يقول بطرس:

«إن عدداً كبيراً من الأغلاط ضد الله قد أولجت في الكتاب المقدس. وهاك بيان ذلك: إن موسى - وفقاً لإرادة الله - قد أبلغ الشريعة وشروحها إلى سبعين رجلاً مختاراً، من أجل أن يتولى هؤلاء إفادة من يريد من الناس الاستفادة منها؛ وبعد ذلك بقليل، وبعد تحريرها بالكتابة أضيفت إليها إضافات تحتوي على أخطاء ضد الله الواحد خالق السماء والأرض وما يشتملان عليه. وكان «الشّرير» («الشیطان») هو الذي أوحى بها بسبب عادل. هو التمييز بين الناس الذين يجروون على أن يستمعوا بلذة إلى الأمور المكتوبة ضد الله، وبين أولئك الذين لا يعتقدون في صحة الأمور المقولة ضد الله لأنهم يحبون الله، حتى لو كانت هذه الأمور صحيحة، لأنهم رأوا أن الأضمن هو الإيمان بالأمور المقدسة والصالحة بدلاً من العيش بضمير سيء من جراء التأثير بالأقوال المحرّفة على الله.

«وهذه المواضع التي ضد الله والتي أضيفت إلى الكتاب المقدس، من أجل امتحان الناس، قد جاء سيمون - فيما علمت - ليقراها علناً أمام الناس من أجل أن يُبعد عن الله أكبر عدد من الأشقياء». («المحاضرة الثانية» بند ١٨ - ١٩).

ويذكر بطرس الأغلاط التالية («المحاضرة الثالثة»، بند ٤٣:

- «الله يفكر» - وكأنه مثله مثل إنسان يجهل ما هي الحقيقة، فيقلّب الرأي ويبحث كي يصل إليها.

- «والرب امتحن إبراهيم» من أجل أن يعرف هل سيثابر ويصمد.

- «لينزل ولتنظر هل يفعلون وفقاً للضّجة التي وصلت إليّ؛ على الأقل كي أعلم».

ويختتم بطرس بقوله: «وحتى لا أسهب في إيراد هذه الأمثلة إلى غير نهاية، فإني أشير إلى كل الأقوال التي تتهم الله بالجهل أو بأي نقص، إذ يفنّدها أقوال أخرى تقرر عكس ذلك».

ثم نرى بطرس في «المحاضرة» رقم ٢ (البند ٤٣، ٤٤، ٥٢) ينقد نقداً عنيفاً ساخراً مواضع عديدة

بعد مدة تطول أو تقتصر. فقد ورد في المحاضرة الثالثة (بند ٦) ما يلي: «إن الذين لا يتوبون سينتهون بواسطة عذاب النار... فبعد أن يعذبوا بالنار الأبدية لمدة معينة من الزمان طويلة جداً، سيفنون ويُعدمون، لأنهم لا يمكن أن يوجدوا إلى الأبد بعد أن كفروا بالله الأبدى الوحيد». أما نفوس الأبرار فستبقى أبداً في نعيم مقيم».

من الذي يقوم بتعذيب الأشرار؟ يقول بطرس: «ليس الله هو الذي يعذب؛ بل الذنوب هي التي تحدث بنفسها هذه النتيجة» («المحاضرة» التاسعة، البند ١٩) وذلك بأن يدخل الشيطان في جسم الإنسان مع الطعام، خصوصاً حين يكون هذا الطعام مكرساً للأوثان، أو يدخل مع تدوير الدخان التي تنبعث من نار الأضاحي (المحاضرة التاسعة بند ٩ والحادية عشرة بند ١٥). ومتى ما استقر الشيطان (أو الجن) في الجسم فإنه يلتحم بالنفس شيئاً فشيئاً. وفي ساعة الموت، تنفصل النفس عن البدن، لكنها تبقى ملتزمة بالشيطان الذي سكن فيها منذ وقت طويل. وفي اليوم الآخر، حين يرسل الله الجن في ظلمات العالم السفلى وفي النار الأبدية، فإن النفس تتبع الجن الذي ارتبطت به ارتباطاً لا يفصل أبداً. والنار تسرّ الجن لأنهم من نار؛ ولكنها تعذب النفوس عذاباً شديداً. لأن النفوس هي في الأصل قطرات من النور الصافي فلا تحتل شواطئ النار («المحاضرة» التاسعة بند ٩، والعشرون بند ٩).

والملائكة أرواح، لكنها أرواح جسمانية إن صحّ هذا التعبير ذلك لأن جسم المَلَك ليس من لحم ودم، بل هو من نار. وهو بطبعه خفي لا يرى، لكن الله يحوله في بعض المناسبات إلى جسد: «فإن أرسل مَلَك إلى إنسان كي يراه، فإنه يتحول إلى جَسَد» («المحاضرة» رقم ١٧، بند ١٦).

والجن ملائكة ساقطون أو من ذرية ملائكة ساقطين. وملائكة المنطقة السفلى من السماء إذا ما جاءوا إلى الأرض بإذن من الله فإنهم يتحولون إلى أشياء مختلفة: إلى أحجار كريمة، إلى ذهب، إلى فورفير، إلى حيوان من ذوات الأربع، إلى زواحف، وإلى بشر. وهم يجامعون النساء فيكون عندهم مَرَدَّة يحدثون الخراب على الأرض. ونفوس هؤلاء المردة إذا ماتوا هي الجن. والله بحكمته ولطفه أرسل إليهم التعليمات التالية، بواسطة

يوجد إذن في الكتاب المقدس أمور صحيحة وأخرى باطلة، فإن معلّمنا (= المسيح) كان على حق حين قال: «كونوا صرّافين حاذقين جداً» - مشيراً بذلك إلى أقوال الكتاب المقدس الذي بعضها عملة سليمة، وبعضها الآخر عملة زائفة. كذلك بين السبب في ضلال أولئك الذين أضلّتهم المواضع الباطلة في الكتاب المقدس وذلك حين قال لهم: «أنتم ضالّون لأنكم لا تعلمون ما هو حق في الكتاب المقدس. ولهذا السبب فإنكم تجهلون قدرة الله».

ولما كانت هاتان العبارتان غير موجودتين في نص الأناجيل القانونية، فقد افترض الباحثون أنها إنما وجدت فيما يعرف باسم «إنجيل الاثني عشر».

وينكر بطرس (في البند رقم ٥٢ من المحاضرة الثانية) صحة ما نسب إلى الأنبياء من معاصي وذنوب في الكتاب المقدس فيقول: «أنا واثق أن آدم لم يرتكب أية معصية، وهو الذي خرج من بين يدي الله؛ ونوح لم يكن سكران، وهو الذي كان أعدل الناس في العالم كله؛ وإبراهيم لم تكن له ثلاث زوجات في وقت واحد، إذ كان عفيفاً واستحق أن يصير أباً لذرية عديدة؛ ويعقوب لم يباضع أربع زوجات، اثنتان منهما كانتا أختين، وهو الذي صار أباً لاثنتي عشرة قبيلة وأعلن مقدماً مجيء معلّمنا (= المسيح). وموسى هو الآخر لم يكن قاتلاً، ولم يتعلم كيفية الحكم من كاهن أصنام، وهو الذي كان مبلغاً عن الله من أجل تبليغ الشريعة لكل العصور، وبسبب استقامته عواطفه استحق الشهادة بأنه كان حاكماً مخلصاً».

٥ - النفوس الإنسانية، والملائكة والجن:

ولما كان لله جسم، فإن للملائكة والشياطين أجساماً. لكن أجسامها ليست من لحم، بل من جوهر أشد لطافة. والنفوس الإنسانية هي قطرات من النور الخالص. والملائكة من نار؛ والجن (أو الشياطين) هي الأخرى من نار لكنها نار مخلوطة بمادة كثيفة.

وقد أشرنا من قبل إلى خلود النفس وتوكيد «الكلمنسيات» له على أساس أنه ضروري لينال الأبرار والأشرار كل واحد منهم جزاءه الذي يستحقه. لكننا نرى مع ذلك في بعض المواضع ما يؤذن بأن النفوس تفتى

صنعها الله، ولم يحدث خارج الله. «ولهذا فإنه «الابن» الحقيقي» («المحاضرة» العشرون، بند ٨).

و«الخير» سيكون ملك الحياة الآخرة، كما أن «الشرير» (الشيطان) هو ملك الحياة الدنيا. «وإن الله، وقد حذد مملكتين قد وضع أيضاً عصرين وقرر أن يعطي «الشرير» العالم الحاضر لأنه صغير ويفنى سريعاً، ووعد بأن يخص «الخير» بالعالم الآتي لأنه كبير وأبدي» («المحاضرة» العشرون، بند ٢). «وكلا هذين المملكتين يسعى إلى طرد الآخر، هكذا أراد الله» («المحاضرة» العشرون، بند ٣). والشرير يلذ له أن يعاقب الخطاة، وأما «الخير» فيطيب له أن ينجي أكبر عدد من الناس ممكن. وكلاهما بهذا يحقق خطة الله. «إن هذين الأميرين هما اليدان الحاضرتان لله، وهما يستيقنان لتنفيذ إرادته»، فأحدهما هو يده اليمنى، والآخر يده اليسرى. «إن الله يستقبل بيده اليسرى، أي بواسطة الشرير» (الشيطان) الذي يلذ له بطبعه أن يعذب الفاسقين. لكنه ينجي ويفعل الخير بيده اليمنى، أي بواسطة «الخير» الذي يجبل على الاستمتاع بإسداء التمتع إلى الأبرار ونجاتهم» («المحاضرة» العشرون، بند ٣).

وفي استطاعة كل إنسان أن يطيع من يشاء من هذين المملكتين: أي أن يصنع الشر، أو أن يصنع الخير. ومن يختار فعل الخير فإنه يصير مملوكاً لملك العالم الآتي؛ ومن يفعل الشر يصبح في خدمة الملك الشرير ملك العالم الحاضر. لكن في وسع كل فاسق أن يحصل على النجاة، وذلك بالتوبة؛ كما أن الإنسان الطيب يمكن أن يصير شريراً إذا أذنب وعصى.

لكن لماذا يفعل الإنسان الشر؛ يجيب بطرس: لأنه يجهل أنه سيعاقب لا محالة في يوم الحساب. على أفعاله السيئة.

الهجوم على الديانة اليونانية

والثقافة اليونانية بعامه

لكن «المحاضرات» تشتمل على قسمين منفصلين: الأول يتمثل في المحاضرات الرابعة والخامسة والسادسة؛ والثاني يتمثل في باقي المحاضرات ويشمل سبع عشرة محاضرة.

جني: «لا تستبدوا بإنسان ولا تعذبوه» إلا إذا صار بإرادته عبداً لكم بأن يعبدكم، ويقدم إليكم القربان، ويجلس إلى موائدكم، أو يرتكب أي فعل محرم مثل سفك الدماء، والأكل من لحم الميتة أو من البقايا التي تركها حيوان مفترس... أو من أي طعام نجس. أما أولئك الذين يستعيزون بشريعتي فأني أمركم بالألا تمسوهم، بل عليكم أن توقروهم وتهربوا أمامهم» («المحاضرة» الثامنة، بند ١٩) لكن إذا ارتكب واحد من هؤلاء الأتقياء إثمًا، يبعد بينه وبين الله يتولى هؤلاء الجن تطهيره ببعض الآلام، بأمر من الله. وهكذا يصير الجن منفذين للعدالة الإلهية.

وللمجن رئيس يدعى: «أمير الشر»، الملك الشرير، ملك الفاسقين، الشيطان، ملك العالم الحاضر، الملك الفاني الابر. والجزء الأول من «المحاضرة» التاسعة عشرة تبحث في الشر وأمير الشر. ويستأنف البحث في هذا الموضوع - لكن بإيجاز ووضوح أكبر - في البنود: ١، ٢، ٣، ٨، ٩ من «المحاضرة» العشرين. وخلاصة هذا البحث أن الشيطان قد خلقه الله، ولكنه لم يخلقه في المكر والشر. يقول بطرس: «لما كانت كل الموجودات قد خلقها الله، فإن الشيطان ليس له خالق آخر، ولا يستمد خيئه من الله خالق كل الأشياء، لأن الخبيث لا يمكن أن يوجد في الله» («المحاضرة» رقم ١٩، بند ١٢). ثم إن الشيطان ليس شريراً في ذاته وفي كل شيء. إنما هو شرير بمعنى أنه يحب تعذيب الخطاة: «إن الله العادل قد خلق الشيطان ليكون جلاًداً للفاسقين... والشيطان لا يفعل أي شر بتنفيذه القانون الذي فرض عليه» («المحاضرة» العشرون، بند ٩). «ولهذا السبب فإن الشيطان، في نهاية العالم الحاضر، إذا كان قد خدم الله على نحو لا تترتب عليه، فإن من الممكن أن يتحول بتركيب جديد إلى موجود طيب» («المحاضرة» العشرين، بند ٣).

والمادة التي صنع منها جسم الشيطان هي العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، وكانت متميزة تماماً بعضها من بعض حينما بثها الله. وبعد أن بثها امتزجت خارج الله لكن وفقاً لإرادته، ومن هذا المزيج جاء ولوع الشيطان بالشر.

أما «الخير» فقد تولد من أجل العمليات التي

المحاضرات بأنه تلميذ لسيمون الساحر فهو محض اختلاق إذ لم يقع أي اتصال بين أيون وبين من يسمى في سفر «أعمال الرسل» من العهد الجديد باسم: سيمون الساحر (الأصاحح الثامن).

وفي هذه المجادلات كان يصحب كلاً المتجادلين شخصان: فأبيون كان يصحبه أنوبيون Anobiun وأنيودورس Atheudoros. وأنوبيون شخص تاريخي، وكان مصرياً من مدينة ديوسبولس (= مدينة الله). وكان منتجاً شهيراً، ومن المحتمل أن يكون قد عاش في عهد نيرون (٥٤ - ٦٨م) وقد نظم قصيدة تعليمية في علم النجوم، ذكر هيفستيون Hephestion ست مقطوعات مثنوية منها هي التي وصلتنا من هذه القصيدة. أما أثينودوروس الأثيني فربما كان هو الآخر شخصية تاريخية، بيد أننا لا نعلم عنه شيئاً غير ذلك في «المحاضرات» أما الشخصان اللذان كانا في صحبة كليمنس فهما: نيكيت Nicete وأكولا، ولا نعرف عنهما شيئاً. صحيح أنه يوجد شخص تاريخي اسمه أكولا، كان يهودياً وأصله من مدينة بونط (على البحر الأسود)، ثم أقام في كورنثوس وعنده أقام القديس بولس في كورنثوس («أعمال الرسل» ١٨ : ١ - ٣) وأبحر مع بولس إلى سوريا («أعمال الرسل» ١٨ : ١٨) وبقي في أفسوس حيث راح يعلم أبولوس الطريق إلى الله («أعمال الرسل» ١٨ : ٢٦). وهو يذكر دائماً مصحوباً بزوجه پرسكلاً («الرسالة إلى أهل روما» ١٦ : ٣ - ٤). لكنه لا يمكن أن يكون هو المقصود، لأنه كما رأينا كان من أنصار القديس بولس، بينما كليمنس كان من أنصار القديس بطرس الذي يظهر في «المحاضرات» على أنه الخصم اللدود للقديس بولس. وكليمنس قد جاء إلى صور بصحبة نيكيت وأكولا بناءً على أمر من القديس بطرس.

واليك خلاصة المناقشات التي جرت في الأيام الثلاثة بين كليمنس وبين أيون.

اليوم الأول («المحاضرة» الرابعة): قال كليمنس موجهاً الخطاب إلى أيون: «إني أؤكد أن كل الثقافة اليونانية هي وحي ضار جداً من لدن شيطان خبيث. فمن اليونانيين من قالوا بوجود عدد كبير من الآلهة ومن الآلهة الأشرار المتبعين لأخس الشهوات - وقد قالوا ذلك حتى لا يخجل من أمثال أفعالهم أحد، فإن هذا من شيمة

والقسم الأول مستقل بنفسه عن القسم الثاني. وهو يسجل المجادلات التي دارت بين كليمنس وبين أيون. وقد استمرت هذه المجادلات ثلاثة أيام متوالية، وجرت في بستان يملكه ثري في نواحي مدينة صور (بلبنان الآن). وكليمنس في هذا القسم يختلف عن كليمنس الذي نجده في القسم الثاني: فهو في القسم الأول يهودي خالص يدافع عن الديانة اليهودية؛ أما في القسم الثاني فهو مسيحي متهود. وكليمنس في القسم الأول ولد في روما في وسط وثني وثقافة يونانية في أعرافها، واعتنق الديانة اليهودية وصار يدافع بحماسة عن مفوماتها ومعتقداتها ضد الديانة الوثنية والفكر اليوناني.

أما خصمه الذي يجادله فهو أيون Apion. وأيون شخصية تاريخية نعرفها خصوصاً من كتاب يوسفوس اليهودي ضده، وعنوانه: «ضد أبيون». وقد ولد في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، وكان أديباً ونحويًا. وقام بالتدريس في الإسكندرية، ثم في روما في عهد حكم الأباطرة طيباريوس (١٤ - ٣٧) وكاليجولا (٣٧ - ٤١) وكلوديوس (٤١ - ٥٤). وقام بالدفاع عن الوثنيين في الإسكندرية وقضيتهم عند الأباطرة كاليجولا. وألف كتاباً بعنوان: «المصريّات» في خمس مقالات، وفيه هاجم اليهود واليهودية هجوماً عنيفاً. لكن لم يبق لنا من مؤلفاته العديدة إلا شذرات صغيرة هي التي وصلتنا في رد يوسفوس عليه في كتابه «ضد أبيون» Contra Apionem. وفي هذا الرد دافع يوسفوس عن بني جلدته من اليهود، وهو قد ولد في أورشليم القدس في سنة ٣٧ ميلادية، وتوفي في روما حوالي سنة ١٠٠م؛ وكان من أسرة كهنة، وانضم إلى فريق الفريسيين، وفي سنة ٦٦م شارك في ثورة اليهود ضد الرومان في يوتانا؛ لكنه نجا من المذبحة التي أوقعتها الرومان في اليهود بعد استيلائهم على أورشليم وتدمير هذه المدينة. وفي كتابه «ضد أبيون» حاول أن يثبت أولية اليهود ودافع عن تصور اليهود للتاريخ. وبهذا الكتاب صار اليهود يجسّدون العداوة لليهودية في شخص أبيون. وهذا هو السبب في أن مؤلف (أو: مؤلفي) «المحاضرات الكليمنسية» قد استعاروا اسم أيون للشخص المعادي لليهودية والممثل للثقافة اليونانية والديانة الوثنية. أما تصوير أيون في هذه

يبدأ بذكر رب الأرباب زيوس Zeus فيقول إن أباه - خرونوس - قد أكل أبناءه، وقطع بشفرة من الحديد الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس - فقدم بذلك أسوأ مثل للبر بالوالدين. وزيوس نفسه، قيّد أباه في الأغلال، وسجنه في العالم السفلي وعامل سائر الآلهة بقسوة. ولما وُلد متيس Metis ابتلعه. ولكي يعطي عذراً للوطية اختطف جانيمد Ganymede. ولكي يساعد الزناة على الزنا، ارتكب الزنا عدة مرات. وهو يدعو الناس إلى الزنا بأخواتهم، لأنه زنا بإخواته هو: هيرا، وديميتر وأفروديت.

ويرد أپيون Appion على هذا الهجوم قائلاً: «غداً، إذا شئت سنجتمع مع نفس الأصحاب، وسأبرهن لك على أن الآلهة لم يكونوا زناة ولا قتلة، ولا مفسدين للأولاد، ولا عاشقين لأخواتهم أو بناتهم. لكن الأقدمين، وقد أرادوا ألا يعرف الأسرار إلا أولئك الراغبين في التعلم، فإنهم سمروا التعاليم بهذه الخرافات التي أتيت أنت على ذكرها. إنهم في تفسيراتهم للطبيعة قد سموا مادة الغليان باسم: زيوس، وسموا الزمان باسم: خرونوس وسموا عنصر الماء السائل باستمرار باسم: هيرا. وسأفسّر لك كل رمز من هذه الرموز وأكشف لك عن الحقائق التي تختفي تحتها» («المحاضرة» الرابعة، بند ٢٤).

وتأويلات أپيون لأسماء هذه الآلهة إنما تستند إلى اشتقاق مفتعلة، فالاسم: زيوس يشتق من الفعل «زيو» أي: «يغلي». والاسم: خرونوس يشتق من اللفظ: «خرونوس» أي: الزمان. والاسم: هيرا يشتق من الفعل: «هريو» أي: يسيل.

اليوم الثاني («المحاضرة» الخامسة): لكن أپيون يصاب بمرض يمنع من الحضور لاستئناف الجدل في اليوم الثاني. وبدلاً من ذلك يروي كليمنس للحاضرين الخدعة التي خدع بها أپيون في روما. فيقول إن حبه الحاز للتحقيقة قد أصابه بمرض. وبينما كان ملتزماً الفراش بسبب مرضه زاره أپيون، الذي ظن أن ما أمرض صديقه كليمنس هو الحب، فوعده بأن يشفيه من هذا المرض بوسائل سحرية في مدة سبعة أيام بعدها يتمكن من لقاء محبوبته. لكن كليمنس رفض استعمال السحر، وقبّل فقط أن يتم تحقيق الوصال بالأقناع. وفي الليلة التالية نظم

الإنسان مادام يأتسى في هذا بالأعمال الفاحشة الوثنية التي يعملها آلهة الأساطير. ولما كان هذا الإنسان لا يشعر بأي عار فلا أمل إطلاقاً في أن يتوب وتصلح حاله.

«وآخرون قد قالوا بفكرة القدر السابق الذي يخضع لتأثيره كل ما يشعر به الإنسان أو يفعله. وهذا الاعتقاد الثاني يرجع إلى الاعتقاد الأول، لأنه إذا آمن الإنسان باستحالة أن يشعر أو أن يفعل شيئاً لم يكن القدر قد قدره وهياه من قبل، فإن من السهل عليه أن ينزلت إلى الخطيئة، وبعد أن يرتكب الخطيئة فإنه لا يندم ولا يتوب عن فسوقه، مبرراً ذلك بأن ما حدث إنما هو من فعل القدر السابق. ومادام مؤمناً بأنه لا يستطيع أن يُلْصَح القدر المحتوم فإنه لا يخلج من الذنوب التي يرتكبها.

«وفريق ثالث يقول إن مجرى الأمور أعمى، وإن الكون يدور دوراته بدافع من ذاته، وليس هناك سيد يحكمه. وجهة النظر هذه هي أخطر الاعتقادات. والذين يؤمنون بها، لما كانوا لا يقرون بوجود موجود فوق العالم يعنى به ويجازي كل إنسان بحسب عمله - فإنهم لا يشعرون بأي خوف، ولهذا يستيحيون لأنفسهم فعل أي شيء يقدرون على فعله. ولهذا السبب فإنه ليس من السهل، بل ربما كان من المستحيل رد هؤلاء إلى الصراط المستقيم لأنهم لا يبصرون بالخطر الذي يمكن أن يلهمهم الرجوع إلى جادة الصواب». («المحاضرة» الرابعة، بند ١٢، ١٣).

وهكذا نجد كليمنس يعنى على الثقافة اليونانية أنها تؤمن بثلاث عقائد تضر بالإنسان كل الضرر، وهي: الشرك بالآلهة، لأن الآلهة العديدين يقدمون بأفعالهم أسوأ الأمثلة؛ القدر المحتوم بالنجوم، لأنه يلغي حرية الإرادة الإنسانية، ويوفر الأعذار عن ارتكاب أية خطيئة؛ إنكار العناية الإلهية بدعوى أن كل الأحداث تجري بطريقة آلية، ولا مدخل لقوة عليا في توجيهها، وهذا يؤدي إلى عدم الرهبة من الحساب.

ثم يأخذ كليمنس في تفصيل مخازي هذه العقائد الثلاث: تعدد الآلهة، والقدر المحتوم، وانعدام العناية الإلهية. لكنه يتوسع في الكلام عن الأولى، ويوجز القول عن الثانية والثالثة.

ففي الكلام عن مخازي الآلهة اليونانيين المتعددين

هريا Rhea، وأن هذه، حينما طالها خرونوس بالابن كي يلتهم أعطته حجراً بدلاً من أبيها. وليس صحيحاً أن هذا الحجر بعد أن التهمه زيوس قد ضغط عليه وجعله يُخرج من بطن خرونوس الأولاد الذين سبق له التهامهم، فخرج بلوتون أولاً، وكان أول من التهمهم، وتلاه فوسيدون، ثم زيوس: وليس صحيحاً أن زيوس وقد نجا بفضل عناية أمه، وصعد إلى السماء - قد طرد أباه عن العرش الذي كان يجلس عليه. وهو - أي زيوس - لم يعاقب إخوة أبيه، ولم ينحط إلى درجة الجماع مع نساء فانيات. ولم يجامع أخواته أو بناته، ولا زوجات إخوته، ولا صبياناً ذكوراً. ولم يتلع متيس Metis بعد أن أنجبها كيما يخرج الإلهة، «أثينا» من مخه بفضل متيس ولكي ينجب من فخذه ديومستبيوس الذي يقال إن الطيطان قد فرقوه ولم يشترك في المأدبة التي أقيمت بمناسبة زفاف تيتيس Tetis وپلا Pélée. ولم يطرد أريس Eris (= النزاع) من الزفاف. وليس صحيحاً أن أريس، وقد أهينت على هذا النحو، قد أرادت إشعال الحرب والنزاع بين المدعوين. وهي - أي: أريس Eris - لم تنقش هذه الكلمات على تفاحة من الذهب اقتطفت من بساتين الهسبريدس: «هدية إلى الجميلة». وتروي الخرافة بعد ذلك كيف أن هيرا Hera وأثينا وأفروديت، لما وجدن هذه التفاحة ودخلن في منافسة، جئن إلى زيوس الذي بدلاً من أن يفصل في الخلاف بينهن، أرسلهن مع هرمس إلى الراعي باريس Paris كي يحكم علي جمالهن. لكن هؤلاء الآلهات الثلاث لم يحكم بينهن من حيث الجمال، كما أن باريس لم يحكم لأفروديت بأنها هي التي تستحق التفاحة. وليس صحيحاً أن أفروديت، اعترافاً منها بالشرف الذي نالته، قد جلبت إلى باريس بعد هيلانة (أي مكتته من الحصول عليها). ذلك لأن هذا التشريف الذي زعم أن الإلهة أفروديت قد هيات له لم يعد الفرصة لحرب عامة بين كل الشعوب، وهذا من أجل هلاك من تلقاه والذي كان من أقرباء أسرة أفروديت.

«إنما هذه الأساطير... لها أساس خاص بها، أساس فلسفي تفسره الأسطورة، حتى إنك لو سمعت هذا التفسير فإنك ستعجب به». («المحاضرة» السادسة، بند ١ - ٢).

أيون قصيدة يتغزل فيها في محبوبة كليمنس المزعومة، وفيها مدح الزنا مستنداً إلى ما يفعله الآلهة أنفسهم. وحزر كليمنس هو نفسه الجواب عن هذه القصيدة، وفي هذا الجواب امتدح العفة وهاجم الزنا مستنداً في ذلك إلى ما ورد في الديانة اليهودية التي تدين بها هذه المحبوبة المزعومة. وهناك اعترف كليمنس لأيون بأنه خذعه حين زعم له أنه عاشق لامرأة، وقال له إن حبه إنما هو للحقيقة وليس لامرأة من النساء. ثم يذكر كليمنس للحاضرين أنه فتن عن الحقيقة في مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية فلم يعثر عليها؛ وإنما عثر عليها في الديانة اليهودية لما أخبره بها تاجر يهودي. فلما علم أيون باعتناق كليمنس للديانة اليهودية، غادر روما. وقد قرأ كليمنس على الحاضرين في البستان الموجود في نواحي مدينة صور رسالة أيون ورد كليمنس عليها.

اليوم الثالث («المحاضرة» السادسة: وحضر أيون في اليوم التالي بعد أن شفي من مرضه الطاريء؛ وجرى النقاش الحاد بين كليمنس وأيون، حول تأويل الأساطير اليونانية الخاصة بالهة اليونان.

فبدأ أيون الكلام بشرح نظريته في التأويل الرمزي لأساطير الآلهة عند اليونان فقال:

«إن أحكم الحكماء في العهد القديم قد اكتشفوا الحقيقة بالعمل الجاد، ثم صانوا معرفتها من غير المستحقين لها وعن غير المكثرتين بالعلوم الإلهية. إنه ليس صحيحاً أن «أورانوس» (السماء) وأمها «جيه» (الأرض) قد ولدوا اثني عشر ولداً - كما تدعى الخرافة - ستة منهم ذكور: أوقيانوس، وكوكوس، وكربوس، وهيبيريون، وبابت، وخرونوس - وستة أنثى هن: ثايا، وثميس، وميموسونه، وديميتير، وتيس، وهريا. وليس صحيحاً أن خرونوس بتر، بشفرة من حديد، الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس - كما تقول أنت - وألقى بها في الهاوية. وليس صحيحاً أن أفروديت تولدت من قطرات الدم السائل من جرح أورانوس ذاك. وليس صحيحاً أن خرونوس لما جامع هريا وأنجب منها بلوتون Pluton قد التهم هذا الابن لأن وحيماً قد نزل عليه من پروميتيوس يقول له إن ابنه سيصير أقوى منه، وسيتزع منه سلطانه. وليس صحيحاً أنه التهم فوسيدون Poseidon، ابنه الثاني، ولا أن زيوس، الذي ولد بعدهما قد أخفته أمه

استعد للظهور في النور، كعمل حي خارج من حفرة الهاوية اللانهائية. وشابه البَيْض باستدارته، والطير بسرعه.

«تصوّر إذن أن خرونوس هو الزمان، وأن هربا هي سيلان المادة السائلة: ذلك أنه بواسطة الزمان ولدت المادة المنجّرة كلها: السماء التي تشمل وتحيط بكل شيء والتي هي كروية مثل البيضة. وهذه البيضة كانت في البدء مملوءة بنخاع خصب، لأنها كانت قادرة على إنجاب عناصر وألوان، من كل نوع، ومع ذلك فإنه ما من مادة واحدة ولون واحد جاءها هذا المظهر المتعدد الأشكال. وكما أنه في توليد الطاووس نجد أن البيضة لا تبدي للنظر غير لون واحد، وقع ذلك فهي تحتوي بالقوة على ألوان عديدة ستكون لهذا الحيوان حين يتم تكوين هذا الحيوان؛ فكذلك البيضة الحية الخارجة من حضن الهولي اللامتناهية تحت وَقَع الهولي التي تسيل باستمرار تبدي عن تغييرات من كل نوع. ذلك لأنه في داخل الغلاف المحيط يتكون كائن حي، ذكر وأنثى معاً، بعناية الروح الإلهية التي تسكن فيه. وهذا الكائن الحي يسميه أورفيوس باسم: فانس Phanès (= الذي ظهر) لأنه حين ظهر أعضاء الكون بتأثير دوائر، وبلغ فانس كماله في حضن العنصر السائل بواسطة لمعان النار، التي هي أجل العناصر. وليس هذا بالأمر الذي لا يمكن تصديقه، لأنه في الدور المضيء، مثلاً، أعطتنا الطبيعة صورة للنور الرطب.

«فلما سخنت البيضة التي هي أول موجود تكون، كسرهما الكائن الحي الذي كان متضمناً فيها؛ ولما اتخذ هذا شكله خرج كما قال أورفيوس: «لما انكسرت محارة البيضة ذات القدرة الواسعة». وهكذا فإنه بواسطة القدرة الكبيرة لهذا الكائن الذي خرج من البيضة وتجلّى، فإن الغلاف حصل على انسجامه وترتيبه المتنوع. أما الكائن الحي نفسه فإنه يهيمن على قمة السماء ويضيء بنور باهر العالم الشاسع. والمادة الخصبة التي بقيت في داخل الغلاف بقيت ممتدة هناك طوال وقت طويل جداً، إلى أن أحدثت فيها الحرارة غلياناً وحولتها إلى مواد مختلفة لكل الأشياء. والجزء الأسفل من هذه المادة انجر أولاً إلى أسفل مثل الشمالة بواسطة ثقله؛ وبسبب ثقله وكتلته المتكدسة ووفرة المادة التي تكون منها - فإنه سُمّي

ويشرح أفيون كيف نشأ الكون بناءً على تأويل الأساطير اليونانية، فيقول:

«كان ثمّ زمان لم يكن فيه شيء، ما عدا الخاوس العمائي وخليطاً مشوشاً من العناصر التي تكدست دون ترتيب. وهذا هو ما تكشفه لنا الطبيعة نفسها، وهذا هو رأي كبار الرجال. وأستشهد لك على هذا بقول هوميروس، وهو أكبر الحكماء: «هاك ما قاله عن الخليط الأول: «ولتصيروا جميعاً ماءً وتراباً» [الإلياذة]، النشيد السابع، البيت رقم ٢٩٩. ويعني بهذا أن كل شيء إنما استمد أصله منهما، وبعد انحلال المادة الرطبة والمادة الترابية، يرجع كل شيء إلى طبيعته الأولى التي هي الخاوس. وهزويد، من جانبه، يقول في «نسب الآلهة»: «في البدء أخذت الخاوس» [نسب الآلهة] البيت رقم ١١٦). وقوله: «أخذت» egeneto يعني بوضوح أنه كان له ابتداء، مثل الكائنات الحادثة. وأورفيوس Orphéous أيضاً يشبه «الخواوس» ببيضة اختلطت فيها العناصر الأولية. و«الخواوس» الذي يتكلم عنه هسيود هو ما يسميه أورفيوس بالبيضة الحادثة التي صدرت عن الهولي اللامتناهية. وهاك كيف أحدثت هذه البيضة:

«إن الهولي الأولى المكوّنة من أربعة عناصر كانت حية ومتنفسة. وتدق أوقيانوس لانهاضي باستمرار، تدفعه حركة عمياء، فأحدث باضطرابه العارم تركيبات لا حصر لها لم تتم بل كانت في تغير مستمر، وهو نفسه قد دمرها بالاضطراب الذي ساد فيه. وكان مفتوحاً ولم يستطع أن يلتصق لإيجاد كائن حي. فحدث ذات يوم أن هذا الأوقيانوس اللانهائي، المتحرك في كل اتجاه بحركة طبيعية صادرة عن طبيعته، تدق بنظام من نفس النقطة إلى نفس النقطة على شكل دوامة، ومزج المواد؛ وهكذا فإن ما كان في كل واحدة منها من خصوبة وبالتالي من قدرة على توليد كائن حي، وقد تدق في وسط الكل كما يحدث في بوتقة - قد انجز إلى الأعماق بواسطة الدوامة التي حملت كل شيء واجتذبت إليها الروح المنتشرة من حولها، وكما لو كان قد حُيّل بواسطة الخصوبة الكبرى، فإنه رتب موجودات متميزة. فكما أن من المادة أن تتكون فقاعة في السائل، كذلك تكوّن جسم أجوف كروي كله. وبعد أن تكون هذا الجنين في احضانه، ورفعته إلى أعلى الروح الإلهية التي استولت عليه، فإنه

أيضاً: عذراء. وديونوسوس Dionysos الذي يحدث الاضطراب في الروح، هو التجمع الهائج المضطرب الذي هو (بمثابة) سكران، وهو يَحدث عن الأبخرة التي تصاعد وتهبط. والماء الذي تحت الأرض - وهو واحد بطبيعته - لما كان قد مرَّ خلال قنوات الأرض الثابتة، وانقسم إلى عدد كبير من الأجزاء، كما لو كان قد قُطِع إلى قطع، سمّوه: أوزيريس. واعتبر أدونيس هو الفصول الجميلة، وأفروديت هي الجماع والولادة، وديمتر هي الأرض، وكوريه Koré هي البذور؛ والبعض يعدّ ديونوسوس هو الكَرَم.

«وعليك ن ترشّخ في ذهناك أن سائر الأشياء التي من هذا النوع لها هي الأخرى معاني رمزية مماثلة. فعليك أن تعتبر أن أبولو هو مثل الشمس التي تدور دورتها والتي هي من نتاج زيوس. وقد سُمّيت أيضاً: مترا Mithra لأنها تملأ الدورة السنوية كلها [على أساس أن حاصل جمع مقادير حروف Meithras بحساب الجُمْل يساوي ٣٦٥ وهو عدد أيام السنة، هكذا: $i + 5 = e + 40 = m$ $10 + 9 = o + 1 = a$ $200 = s + 1$].» (المحاضرة السادسة، البنود ٣ - ١٠).

ويعد أن عرض أفيون هذا التأويل الذي فسر به أساطير الآلهة تفسيراً رمزياً خالصاً، انتدب كليمنس للرد عليه. ولم يقتصر في رده على ما أورده أفيون، بل زاد عليه ما قاله آخرون مثل أفيون من تأويلات للأساطير اليونانية مما لا نستطيع هنا إيراده تفصيلاً كما فعلنا مع تأويلات أفيون. وإنما تقتصر هاهنا على تلخيص رده. إن كليمنس ينقد ما في هذه التأويلات من غموض وتعسف وانعدام للمنطق. ويحاول أن يبين أن هذه الأساطير حتى بتأويلاتها التي أوردها أفيون وأقرانه من نحويي الإسكندرية - تؤدي إلى نتائج ضارة فاسدة: منها أنها تلغي وجود الآلهة وتذيب شخصياتهم في عناصر الطبيعة والعالم.

ثم يعرض مذهبه هو في هذه الأساطير، وهو القول بما يعرف بالأفهميرية évhémérisme، وهو المذهب الذي يقول إن الآلهة كانوا كلهم في الأصل أبطالاً عاشوا بالفعل، ولكن الناس اخترعوا حولهم أساطير مبالغاً فيها بعد موتهم. وينسب هذا المذهب إلى

بلوتون Pluton، وجعل منه ملك العالم السفلي والأموات.

«وهذه المادة الأولى» الخسيسة والغليظة، يقال إن خرونوس قد التهمها، خروتوس أي الزمان. وهذه رواية مطابقة للطبيعة، لأن هذه المادة غاصت في السفلى. والماء الذي تدفق بعد هذا الترسيب الأول وغطى هذا الترسيب الأول: سمّوه باسم: فوسيدون Poseidon. والعنصر الآخر، الثالث، وهو الأصفي والأسفى، لأنه نار ساطعة، سمّوه باسم: زيوس، بسبب طبيعته ذات الغليان. ذلك لأنه لما كانت النار تميل إلى الصعود، فإن خروتوس لم يلتهمها ولم يُلْقِ بها إلى أسفل، وإنما طارت الهولولي النارية، المليئة بالحياة المائلة إلى الصعود، طارت في الهواء الذي هو مزوّد بذكاء كبير بسبب صفاته. إن زيوس إذن، أعني المادة التي في غليان، اجتذب إليه بحرارة الروح القوية جداً والإلهية التي بقيت في العنصر الرطب الذي في المناطق السفلى: وهذه الروح هي التي سمّوها متيس Métis.

«ولما وصلت الروح إلى ذروة الأثير وامتصها بوصفها عنصراً رطباً ممزوجاً بعنصر ساخن، فإنها أحدثت النبض المستمر وولدت العقل الذي سمّوه: پلاس Pallas بسبب هذا النبض. وهذا العقل عملي جداً وباستخدامه صنع الصانع الأثيري العالم بأشهره... ومن عند زيوس يمتد الهواء الذي يسمى: هيرا Hera والأثير الأشد سخونة الذي ينفذ في كل شيء حتى يصل إلى الأماكن الموجودة هاهنا في أسفل. ولهذا فإن هيرا وقد هبطت من المادة الأصفى في الأثير، والتي تلذ أنثى بسبب صفاتها بالمقارنة مع زيوس، الذي هو أقوى منها، فإنها عُدّت بمثابة أخت لزيوس عن وجه حق لأنها تولدت من نفس المادة التي تولد منها زيوس، كما عُدّت زوجة له لأنها بوصفها امرأة خاضعة له.

«وهم يؤكّدون أن هيرا هي الحرارة الطيبة في الهواء؛ ولهذا فإنها خصبة». ولما كانت «أثيناس» Athenas، التي تسمى أيضاً: پلاس Pallas، بسبب شدة الحرارة المفرطة لم تستطع أن تولد شيئاً - فإنها عُدّت عذراء. ونفس التأويل ينطبق على أرتميس Artemis، التي ليست إلا القمر الأوطى للهواء: فإنها لما كانت عقيماً بسبب الافراط في شدة البرودة، فإنها سميت

وفاستوس Faustus في جانب، وأنوبيون وأثينادورس في الجانب المضاد. ومع ذلك نجد بطرس يعترف بأنه يجهل علم النجوم ويؤجل المناقشة إلى حين وصوله إلى أنطاكية؛ وهناك ستجري المناقشة بين كليمنس من جانب، وأنوبيون من جانب آخر، إذا وجد هذا الأخير في أنطاكية؛ وهو أمر محتمل، لأن سيمون الساحر موجود في أنطاكية وأنوبيون هو رفيقه الذي لا يفترق عنه (المحاضرة رقم ١٤، بند ١٢). لكن مؤلف «المحاضرات» يترك بطرس وصحبه عند مدخل أنطاكية فلا تحدث المجادلات الموعود بها أبداً.

بيد أننا نجد في «التعريفات» مناقشة مستفيضة لهذه المسائل الثلاث، ولكن بترتيب عكسي: العناية الإلهية أولاً (فصل ٨، البنود ٧ - ٥٧)، وتلتها مسألة القدرة النجومية (الفصل ٩، البنود ١٢ - ٣٢)، وأخيراً مسألة تعدد الآلهة (الفصل ١٠، البنود ١٥ - ٥١). غير أننا لا نجد أبيون، ولا أنوبيون ولا أثينودوروس في هذه المناقشات، وإنما جرت كلها برئاسة بطرس، بين فاستوس وكليمنس، ونيكيث وأكولا.

ويرى هاينتسه Heintze أن مصدر هذه المناقشات حول تعدد الآلهة، والقدرة النجومية، والعناية الإلهية - كان كتاباً يهودياً في الدفاع عن اليهودية ضد القائلين بتعدد الآلهة والقدرة النجومية والمنكرين للعناية الإلهية. كما رأى أن هذا الكتاب المصدر قد أُلّف في مصر وكانت مصر في القرون الثلاثة السابقة على الميلاد والقرنين التاليين للميلاد مسرحاً لمجادلات عنيفة بين اليهودية من ناحية والوثنية اليونانية ثم الرومانية من ناحية أخرى. واستشهد على ذلك بأن أنوبيون وأبيون كانا مصريين. لكن هاينتسه لم يستطع أن يحدد - ولو بطريقة تقريبية - من مؤلف هذا الكتاب المصدر.

وكان اليهود قد كتبوا الكثير من كتب الدفاع عن اليهودية، والهجوم على الوثنية اليونانية الرومانية، لكنه لم يصلنا من هذه الكتب غير نصّين هما: شذرة من دفاع فيلون اليهودي (حوالي ١٣ق. م - ٥٤م) في الدفاع عن اليهود، وكتاب يوسفوس (ولد سنة ٣٧ - ٣٨ بعد الميلاد، وتوفي بعد سنة ١٠٠م) بعنوان: «ضد أبيون». وإلى جانب هذه الكتب المباشرة لجأ اليهود إلى حيلة شيطانية وهي أن يدسّوا في داخل الكتب اليونانية أقوالاً وأشعاراً تمجد

رجل من قورينا (= مدينة شحات الحالية في برقة شرقي ليبيا) الذي ازدهر حوالي سنة ٣٠٠ قبل الميلاد.

وتأييداً لرايه يعدّد كليمنس الأماكن المختلفة التي يحدد الناس فيها قبورهم. «فمثلاً في جبال القوقاز يشير الناس إلى قبر إنسان اسمه: «خرونوس» كان طاغية متوحشاً وقتل أولاده. وابنه - واسمه زيوس - صار أسوأ من أبيه وبواسطة قوة السحر أعلن عن نفسه أنه سيّد العالم، ونسخ الكثير من الزيجات، وبتر أباه وأعمامه، ثم مات، وأهل اقريطش يشيرون إلى قبره. وفيما بين النهرين (دجلة والفرات) يرقد شخص يدعى هليوس (= الشمس) في بلدة أترا Atra، كما أن سيلينه (= القمر) ترقد في مدينة Karrhes وفي مصر رجل اسمه هرمس. وفي تراقيا: آرس. وفي قبرص توجد أفروديت. وفي الأبيدور (باليونان) يوجد اسكليپوس؛ كذلك يشار إلى قبور أخرى كثيرة (للآلهة مزعومة) من هذا القبيل. ولهذا فإن العاقلين من الناس متفقون على القول بأن هؤلاء الآلهة، لم يكونوا إلا بشرًا. إن معاصريهم، وقد شاهدوا أنهم فانون، لم يهتموا بهم إلا قليلاً؛ لكن مرور الزمان الطويل قد أحاطهم بهالة الألوهية» (المحاضرة السادسة بند ٢١ - ٢٢).

وبينما كان كليمنس يسترسل في شرح مذهبه هذا، وصل بطرس قادماً من قيسارية وتجمع الناس للاحتفاء به. هنالك انسحب أبيون وأنوبيون وأثينادورس؛ بينما مضى كليمنس للقاء بطرس. وهكذا انتهت هذه المجادلات بين كليمنس وبين أبيون.

وكان من المنتظر أن يستأنف الجدل - في وقت لاحق - كيما تناقش النقطتان الأخريان، وهما: القدرة النجومية، وإنكار العناية الإلهية، فيقوم أنوبيون، المنتجم بالدفاع عن القدرة وعلم النجوم، بينما يقوم أثينودورس، الفيلسوف الأبيقوري، بالهجوم على العناية الإلهية. لكنه لم يحدث شيء من هذا، بل نجد كليهما ينسحبان فجأة دون أن ينسبا بكلمة واحدة.

وإنما نجد بعد ذلك بسبع محاضرات كلاماً موجزاً وغامضاً يتناول كلا الموضوعين: قدرة المنجمين، وإنكار الأبيقورية للعناية الإلهية، وذلك في المحاضرة رقم ١٤ (بنود ٣ - ٧، ١١) والمحاضرة رقم ١٥ (البندان ٣، ٤). وهنا نجد محاورين آخرين هم: بطرس

unt: Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatti opera edita et inedita. Paris, 1672, pp. 525-746.

وتحتوي على النص اليوناني مع ترجمة لاتينية. واعتمد فيما يتعلق بالنص اليوناني على مخطوط باريس اليوناني، رقم ٩٣٠ وهو مخروم من الآخر.

وجاء A.R.: M. Dressel حوالي سنة ١٨٣٧ فشر على مخطوط آخر كامل في روما، رمزه 443. Ottob. فنشر كتاب «المحاضرات» نشرة كاملة مع ترجمة لاتينية بعنوان:

- Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti, nunc primum integrae. Gottingen, 1953.

وهذه الطبعة قد نقلها ميني Migne في P.G. المجلد الثاني عمود ١٩ - ٤٦٨.

وأخيراً جاء P. de Lagarde فنشر طبعة جديدة، بدون ترجمة لاتينية، وذلك بعنوان Clementina، في مدينة leipzig سنة ١٨٦٥.

أما نص كتاب «التعريفات» فقد نشره لأول مرة Le Fèvre d'Étaples في باريس سنة ١٥٠٤. ومن بعده نشره Jean Sichard في بازل سنة ١٥٢٦، وهذه الأخيرة أعيد طبعها مراراً. وأخيراً طبعها E.G. Gessdorf في ليبستسك leipzig سنة ١٨٣٨، وعنه نقلها ميني في مجموعة P.G. ١٠ عمود ١٢٠١ - ١٤٥٥.

والنص اليوناني «للمحاضرات» طبعه Turnébe لأول مرة في باريس سنة ١٥٥٥. وقد أعيد طبعها في P.G. ٢ عمود ١٢٧٩ - ١٢٩٢.

كواريه

(Alexandre) Koyré

(1892 - 1964)

مؤرخ للفلسفة والعلوم، روسي الأصل، وفرنسي بالتجنس.

ولد في تاجنروج Tagnrog (مدينة في محافظة روستوف، وميناء على بحر آزوف في جنوب غربي روسيا) من أسرة يهودية. وأمضى دراسته الثانوية في روستوف، وفي تفليس. ثم سافر إلى ألمانيا في سنة ١٩٠٨ والتحق بجامعة جيتنجن لدراسة الرياضيات

اليهود والنظم والعقائد اليهودية وينسبونها إلى كبار الشعراء اليونانيين!! فمثلاً نجد في مؤلفات يوسابيوس وكليمنس السكندري أشعاراً منسوبة إلى كبار الشعراء اليونانيين مثل: سوفقليس، وهوميروس وأورفيوس أشعاراً فيها تمجيد ومدح لليهود ونظمهم الدينية. ويرجع قسم من هذه التزييفات إلى هكاتيه الذي من أبديرا Hécatee d'abdere، وكان يهودياً معاصراً لئلا سكندر الأكبر المقدوني، وقد ألف كتاباً عن إبراهيم النبي.

وفيلون له كتابان عن اليهود، الأول موضوعه الشريعة الموسوية، والثاني عن الذين اضطهدوا اليهود في زمانه. والأول بقي لنا كله تقريباً، أما الثاني فلم تبق منه إلا بعض الشذرات.

وقد بالغ كلاهما في ادعاء أن اليهودية قد اجتذبت الوثنيين اليونانيين. فزعم فيلون في كتابه «حياة موسى» (فصل ٢٩ بند ٢٠) طبعة Mangey ح ٢ ص ١٣٧): «أن الشريعة (الموسوية) تجتذب كل الناس وتجعلهم يعتنقون (اليهودية): من يونانيين وغير يونانيين، ومن سكان القارة والجزر، ومن شعوب الشرق والغرب، وأوروبا وآسيا، وكل العالم المسكون من طرف إلى طرف!! كما زعم يوسفوس: «أن الجماهير قد تحمست منذ زمان طويل لديانتنا... ولا يوجد مدينة... ولا شعب لم تنفذ فيه عاداتنا في الاحتفال بيوم السبت والصوم ويكثر من قواعدنا في الطعام» («ضد أبيون»، فصل ٢، بند ٣٩).

وهذه الكتب في الدفاع عن اليهودية والهجوم على الشرك والوثنية اليونانية، قد أفاد منها المدافعون عن النصرانية الأوائل: كوبريان في كتابه «بطلان الأوثان»، وأرنوب Arnobe في كتابه «مجادلات ضد الشعوب»، ولكتانس Lactance في كتابه: «النظم الإلهية»، وفيرميكوس ماترنوس Firmicus Maternus في كتابه: «في خطأ الأديان العلمانية».

مراجع

طبقات النصوص

أول طبعة كاملة «للمحاضرات» هي تلك التي قام بها كوتلييه Cotelier:

- SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruer-

والثالثة: في العام الجامعي ١٩٤٠ - ١٩٤١.

وفي هاتين الفترتين الأخيرتين تتلمذت عليه، وحضرت تحت إشرافه رسالة الماجستير بعنوان: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» (بالفرنسية) وقد طبعت في القاهرة في سنة ١٩٦٥؛ وقد تمت مناقشتها في نوفمبر سنة ١٩٤١، لكنه كان قد سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فلم يشارك في المناقشة، ولكنه هو الذي كتب التقرير عنها). وقد كان له في تكويني في الفلسفة أثر كبير جداً.

وقد ظل حتى سنة ١٩٦٢ مديراً للدراسات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا (الملحقة بالسوربون)، وكان هذا - من الناحية الإدارية - منصبه الرئيسي حتى تقاعده في تلك السنة.

وكان سفره إلى الولايات المتحدة الأمريكية في صيف ١٩٤١ بناء على دعوة من الجنرال ديغول (رئيس حكومة فرنسا الحرة آنذاك في المنفى) ليدافع عن قضية فرنسا لدى الأمريكيين. وقد أقام في نيويورك، حيث قام خصوصاً بالتدريس في «المدرسة الحرة للدراسات العليا» في نيويورك. وفي نفس الوقت قام بإلقاء العديد من المحاضرات المختلفة، وفي تاريخ الفكر العلمي على وجه الخصوص، وهو الميدان الذي انصرف إليه خصوصاً منذ سنة ١٩٣٠.

ثم عاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، سنة ١٩٤٥، حيث استأنف تدريسه في القسم الخامس من «مدرسة الدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون). كذلك صار مديراً للدراسات في هذه المدرسة في القسم السادس، مع احتفاظه بمنصبه في القسم الخامس. وفي هذا القسم السادس توفر على تدريس تاريخ الفكر العلمي.

وفي الوقت نفسه عين في سنة ١٩٥٩ عضواً في معهد تاريخ العلوم بجامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية، ودعا ذلك إلى السفر إلى برنستون في الشتاء لمواصلة أبحاثه وقراءاته في المكتبة الغنية التي يملكها هذا المعهد. ومن ثم يعود إلى استئناف تدريسه في القسمين الخامس والسادس في مدرسة الدراسات العليا.

وكان شديد الحرص على حضور المؤتمرات

والفلسفة، حيث درس على أستاذة ممتازين، نذكر منهم هيلبرت Hilbert (١٨٦٢ - ١٩٤٣) من أعظم الرياضيين وفلاسفة المنطق الرياضي، وفهرسل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات (راجع المادة) - وبهما تأثر كثيراً.

ثم سافر إلى باريس في سنة ١٩١١ لمتابعة دراسة الفلسفة، فحضر محاضرات أندريه لالاند وبرنشج في السوربون، كما حضر محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس، ومحاضرات فرانسوا بيكافيه - المتخصص في فلسفة العصور الوسطى - في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسوربون، وبيكافيه هو الذي وجه كواريه في أبحاثه الأولى، وخصوصاً في دراسته بعنوان: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم» (سنة ١٩٢٣).

ولما كان قد حصل على الجنسية الفرنسية قبيل الحرب العالمية الأولى. فإنه خدم في الجيش الفرنسي طوال سنوات الحرب العالمية الأولى الأربع. ولما سرح من الجيش، استأنف الدراسة. فحصل في سنة ١٩٢٢ على دبلوم مدرسة الدراسات العليا، وذلك ببحث بعنوان: «فكرة الله والبراهين على وجوده عند ديكارت». وفي السنة التالية - ١٩٢٣ - حصل على دكتوراه الجامعة من السوربون برسالة عنوانها: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم». وفي سنة ١٩٢٩ حصل على دكتوراه الدولة من كلية الآداب (السوربون) برسالة عنوانها: «فلسفة يعقوب بييم».

وكان قد كلف بإلقاء محاضرات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا في سنة ١٩٢٣. ثم صار في سنة ١٩٣٠ مديراً للدراسات في نفس المدرسة، بعد أن أمضى فترة من الوقت مدرساً في كلية الآداب بجامعة مونبلييه (جنوب فرنسا).

ثم انتدب أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ثلاث مرات:

الأولى: في عامي ١٩٣٢ - ١٩٣٣، ١٩٣٣ - ١٩٣٤.

والثانية: في عامي ١٩٣٦ - ١٩٣٧، ١٩٣٧ - ١٩٣٨.

أعود - إلى دراسة الفكر العلمي . فاهتممت أولاً بتاريخ علم الفلك ؛ ثم اقتادتني أبحاثي إلى ميدان تاريخ الفيزياء والرياضيات . والارتباط المتزايد في الوثوق والذي توطد في بداية العصر الحديث ، بين الفيزياء السماوية و«الفيزياء الأرضية» هو الأصل في العلم الحديث .

وتطور الفكر العلمي ، على الأقل في الفترة التي كنت أؤسّسها آنذاك ، لم يشكل هو الآخر أيضاً سلسلة مستقلة ، بل كان ، على العكس من ذلك ، مرتبطاً كل الارتباط بتطور الأفكار المتجاوزة للعلم ، أي : الأفكار الفلسفية ، والميتافيزيقية والدينية .

ثم يقول عن أبحاثه في ميدان الفكر العلمي :

«وكانت ثمرة أبحاثي التي قمت بها في موازاة مع تدريسي «في المدرسة العملية للدراسات العليا» هي إصداري في سنة ١٩٣٣ لدراسة عن بارسلوسوس Paracelse ، ولدراسة عن كوبرنيكوس ، تلاهما تحقيق - مع مقدمة وترجمة وتعليقات - للكتاب الأول ، الكوسمولوجي ، من كتاب : «في دورات الكواكب السماوية» ؛ ثم ، في سنة ١٩٤٠ ، كتاباً بعنوان : «دراسات عن جاليليو» .

والدراسة المتعلقة ببارسلوسوس تدخل في نطاق الأبحاث التي قام بها كواريه عن الصوفية الألمان في القرن السادس عشر وقد أعيد نشر هذه الدراسة في سنة ١٩٥٥ في مجموع بعنوان : «صوفية ، وروحانيون ، وصنعيون في القرن السادس عشر الألماني» .

أما ترجمة الكتاب الأول (أو : المقالة الأولى) من كتاب كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) فهي ترجمة دقيقة مع مقدمة فيها تحليل عميق للعلاقات الوثيقة بين ميدان العلم وميدان الفلسفة وميدان الدين ، وعرض للتيارات العقلية في القرن السادس عشر . والنص الكامل لكتاب كوبرنيكوس يقع في ست مقالات ، وقد طبع في سنة ١٥٤٣ في نورنبرج .

وأما كتابه «دراسات عن جاليليو» فهو يقول عنه في المقدمة المذكورة : «حاولت في هذا الكتاب الأخير (= «دراسات عن جاليليو») أن أحلّل الثورة العلمية التي حدثت في القرن السابع عشر ، والتي كانت في وقت واحد معاً المصدر والنتيجة لتحول روحي عميق قلب

الدولية الخاصة بتاريخ العلوم ، وكان آخر لقاء لي معه هو في مؤتمر تاريخ العلوم الذي عقد في «قصر الاكتشاف» (في «القصر الكبير» القائم بين نهر السين وجادة شانزليزيه) في باريس في صيف سنة ١٩٥٢ .

وفي سنة ١٩٦٢ أصيب بالفالج ، وظل يعاني الآلام الشديدة من هذا المرض حتى توفي في ٢٨ أبريل سنة ١٩٦٤ في منزله القائم في شارع نافار Navarre رقم ٤ (بالحي الخامس) الممتد من شارع مونج إلى شارع لثيه وجبسييه .

(انتاجه الفلسفي والعلمي)

خير تعريف بالدور الذي قام به كواريه في الدراسات الفلسفية والدينية وتلك المتعلقة بتاريخ الفكر العلمي - هو ما قاله عن نفسه في تعليقه كتبها سنة ١٩٥١ ونشرت في سنة ١٩٦٦ في استهلال كتابه : «دراسات في تاريخ الفكر العلمي» (باريس ١٩٦٦ عند الناشر (P.U.F.) . قال كواريه :

«منذ بداية أبحاثي وأنا أستوحى إيماني الراسخ بوحدة الفكر الإنساني ، خصوصاً في أشكاله العليا ؛ وقد بدا لي من المستحيل أن أقسم تاريخ الفكر الفلسفي وتاريخ الفكر الديني إلى قسمين منفصلين لا اتصال بينهما . وهذا الإيمان ، وقد تحوّل إلى مبدأ للبحث ، كشف عن خصوصية من أجل تعقل الفكر الوسيط والفكر الحديث ، حتى من حالة فلسفة تبدو في الظاهر أنها خالية من الاهتمامات الدينية ، مثل فلسفة أسبينوزا . لكن كان لا بد من السير قدماً . وكان عليّ أن أقتنع بسرعة بأنه من المستحيل أيضاً إهمال دراسة بناء الفكر العلمي .

وتأثير الفكر العلمي والنظرة إلى العالم التي يحددها ليس فقط حاضراً في المذهب ، مثل مذهب ديكارت أو ليبنتس - التي تعتمد صراحة على العلم ، بل وأيضاً في المذاهب - مثل مذاهب الصوفية - الغربية في الظاهر عن كل اهتمام من هذا النوع . إن الفكر - حين يصاغ في مذهب - يتضمن صورة - أو بالأحرى : تصوراً للعالم ، ويحدد مركزه بالنسبة إليه : فتصوّر يعقوب بييه Boehme لا يمكن فهمه مطلقاً دون الإشارة إلى النظرة الجديدة إلى الكون التي وضعها كوبرنيكوس .

وهذه الاعتبارات قد أفضت بي - أو بالأحرى جعلتني

منها بحثين: الأول عن كوبرنيكوس وتيشو براهه Tycho Brahé في الجزء الثاني من كتاب: «التاريخ العام للعلوم» (ص ٥٣ - ٨٢)، والثاني بعنوان: «نظرية الجاذبية الكلية من كيبلر إلى نيوتن» (ظهر في مجلة «المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم»، سنة ١٩٥١، ص ٦٣٨ - ٦٥٣).

وكان كواريه منذ سنة ١٩٥٠ قد اهتم بدراسة نيوتن، استكمالاً لدراسة الفكر العلمي في القرن السابع عشر... ولكنه لم ينكب على دراسته بعمق إلا ابتداء من سنة ١٩٥٨. فأخذ في دراسة نشأة وتطور مبادئ الميكانيكا السماوية عند نيوتن وساعده على هذا التعمق في دراسة نيوتن أن مقدراً وثيراً من مخطوطات نيوتن قد صارت في متناول الباحثين بعد أن ظلت مدفونة في المحفوظات الخاصة طوال قرنين. لكن اعتلال صحته ابتداء من سنة ١٩٦٢ حال بينه وبين تحقيق ما كان يصبو إليه في هذا الباب. وقبل وفاته في سنة ١٩٦٤ أعد للطبع مجموعاً من الدراسات حول نيوتن، نشر أولاً باللغة الانجليزية في سنة ١٩٦٤، ثم ترجمه إلى الفرنسية وظهر عند الناشر جاليمار في سنة ١٩٦٨. وعنوان هذا المجموع هو: «دراسات نيوتنية». كما أنه أعد شروحاً وتعليقات على الكتاب الرئيسي لنيوتن وهو: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» (لندن، ١٦٨٧) قصد بها أن تدرج في نشرة جديدة لهذا الكتاب.

هذا في ميدان تاريخ الفكر العلمي. أما في ميدان الفلسفة فإن لكواريه مقالات مفردة عديدة، جمع أكثرها في كتاب بعنوان: «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي» (سنة ١٩٦١، عند الناشر A. Colin)، وأبرزها ثلاث مقالات عن هيجل هي: (١) «تقرير عن حالة الدراسات الهيجلية» (نشر سنة ١٩٣٠)؛ (٢) «هيجل في بينا» (١٩٣٤)؛ (٣) «تعليقة خاصة بلغة واصطلاحات هيجل» (سنة ١٩٣١). وقد تناول جان فال هذه المقالات بالدراسة والعرض في بحث ألقاه في مؤتمر جمعية هيجل (ونشر في مجلة archives de Philosophie المجلد ٢٨ سنة ١٩٦٥ في ٣٢٣ - ٣٣٦)، وعنوانه: «دور كواريه في تنمية الدراسات الهيجلية في فرنسا».

ويلاحظ على هذه الدراسات الثلاث عن هيجل أن كواريه كان شديد الوطأة على هيجل؛ إذ أخذ عليه صعوبة فهم كتبه؛ وأنه لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى،

ليس فقط المضمون، بل وأيضاً إطارات فكرنا. ذلك أن استبدال عالم لامتناهٍ ومتجانس بالكون المنتهائي المرتب عمودياً الذي قال به الفكر القديم والوسيط - يتضمن ويوجب إعادة صياغة المبادئ الأولى للعقل الفلسفي والعلمي، وكذلك إعادة صياغة التصورات الأساسية: تصورات الحركة، والمكان، والمعرفة، والوجود. ولهذا فإن اكتشاف قوانين بسيطة جداً مثل قانون سقوط الأجسام، قد كلف عبقریات عظيمة جداً مجهودات طويلة لم تتوَج دائماً بالنجاح. فمثلاً فكرة «القصور الذاتي»، التي كانت في نظر العصر القديم والوسيط باطلة بقدر ما هي في نظرنا ممكنة، بل ومثبتة عندنا اليوم - لم تستخلص بكل دقتها عند جاليليو، ولم تستخلص تماماً إلا عند ديكارت.

وكان كواريه يرى أن تغير تصوّر الكون كان هو الشرط الجوهرى لمجيء العلم الحديث. ذلك لأن مبدأ القصور الذاتي، وصياغة قوانين الحركة، وتطبيق الرياضيات على الفيزياء تستلزم استبدال عالم لا متناهٍ ومتجانس بالكون المنتهائي، الكروي، المرتب عمودياً، الذي تصوره الأوائل. وقد بين كواريه في دراسة بعنوان: «الخلاء والمكان اللامتناهي في القرن الرابع عشر (نشر في «محفوظات التاريخ الأدبي والمذهبي في العصر الوسيط»، سنة ١٩٤٩، ص ٤٥ - ٩١)، وكذلك في فصل عن نقولا الكوزاني في كتابه: «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» أن تصور مكان لامتناهٍ كان موضوعاً للنظر في العصر الوسيط. ولكن هذا التصور لم يفرض نفسه على العلماء إلا بفضل ثورة كوبرنيكوس في القرن السادس عشر. بل لم يصبح أمراً يقينياً لا مشاحة فيه إلا في أواسط القرن السابع عشر. على أن كوبرنيكوس نفسه تردد في نشر الكرة السماوية في المكان اللامتناهي. بل اكتفى بتكبير الكون، بأن ضرب قطره في ٢٠٠٠، بينما كان أرسطو يحدد هذا القطر بمائتي مليون كيلومتر. كذلك ظل كوبرنيكوس يعتقد أن النجوم والكواكب مربوطة بكرات ثابتة. وإنما فضل كوبرنيكوس هو في أنه استبدل بالكون المعقد الذي تصوره أرسطو وبطليموس مجموعاً بسيطاً جداً ليس فقط من الناحية الهندسية بل وأيضاً من الناحية الحركية.

في هذا الباب كتب كواريه أبحاثاً أخرى، نذكر

- P. Zambelli: Introduzione. A. Koyré: «Turino Einaudi, 1967, «Nuovo politecnico, 12, pp. 7-46.
- Hommage à Alexandre Koyré. Rev. d'hist. des sciences, T. XVIII, 1965, pp. 129-159.
- Mélanges Alexandre Koyré. Paris, 1964, Hermann éd.

كوبرنيكوس

Kopernik (Nicolaus)

(1473 - 1543)

عالم فلك، ومفكر بولندي ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث.

ولد في تورون Torun (في بومرانيا) في ١٩ فبراير ١٤٧٣. وتوفي في فرونبورك (فراونبورج، في بروسيا الشرقية) في ٢٤ مايو ١٥٤٣.

دخل جامعة كراكوف، في سنة ١٤٩١. وبفضل نفوذ عمّه، الذي كان أسقفاً في ثرميا Varmia (ارملاند)، اختير كاهناً قانونياً في مجلس إدارة كاتدرائية فراونبورج، وكان أعضاء هذا المجلس يمنحون راتباً وظيفياً مدى الحياة. وفي سنة ١٤٩٤ التحق بجامعة بولونيا (في إيطاليا)، رسمياً كطالب يُدرس القانون الكنسي؛ لكنه كان فعلياً يتابع دراسة علم الفلك. وقام بأول رصد فلكي في ٩ مارس ١٤٩٧. وفي ٦ نوفمبر ١٥٠٠ رصد خسوفاً للقمر وهو في روما، حيث كان يُدرس الرياضيات لعدد كبير من الطلاب والمستمعين. وبعد عودة قصيرة إلى وطنه عاد من جديد إلى إيطاليا، والتحق بجامعة بادوفا وفزاراً، حيث حصل على الدكتوراه في القانون في سنة ١٥٠٣.

ومنذ سنة ١٥١٢ عاش في فراونبورج، مكرساً نفسه للأرصاد والأبحاث الفلكية، وممارساً الطب.

إنتاجه العلمي

كتب كوبرنيكوس رسالة صغيرة عن النظام الفلكي بعنوان: «شرح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية». وذلك قبل مايو سنة ١٥١٤، ووزع منها نسخاً مخطوطة قليلة بين أصدقائه، دون أن يكتب عليها اسم المؤلف، احتياطاً وتحزناً لما قد تؤدي إلى متاعب.

بل ولا يمكن تصور أقواله تصوراً عقلياً واضحاً.

وحينما كان أستاذاً لنا في الجامعة المصرية في ربيع سنة ١٩٣٧ ألقى خمس محاضرات عن ديكارت في قاعة الجمعية الجغرافية الملكية، بمناسبة الاحتفال في ذلك العام بمرور ثلاثة قرون على ظهور كتاب «مقال في المنهج» (١٦٣٧) لديكارت. وقد طبعت مكتبة الجامعة المصرية هذه المحاضرات آنذاك بعنوان: «خمس محاضرات عن ديكارت» (القاهرة ١٩٣٧). وقد أعيد طبعها في نيويورك (عند الناشر برنتانو ١٩٤٤ - ١٩٤٥).

كذلك ألف كتاباً صغيراً أولياً بعنوان: «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» كان أصله محاضرات ألقاها في نفس القاعة، ونشرتها مكتبة الجامعة المصرية. (وأعيد نشره في نيويورك ١٩٤٤ - ١٩٤٥).

- «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم»، باريس، قران، سنة ١٩٢٣.

- «الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في بداية القرن التاسع عشر»، باريس les annales، ١٩٢٨.

- «فلسفة يعقوب بيمه»، باريس، قران، ١٩٢٩.

- «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» مع «محاضرات عن ديكارت»، نيويورك، Brentano، ١٩٤٤ - ١٩٤٥.

- «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي»، باريس، A. Colin سنة ١٩٦١.

- «دراسات في تاريخ الفكر العلمي»، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣.

- «سقوط الأجسام وحركة الأرض: من كبلر إلى نيوتن»، ترجمه عن الإنجليزية، باريس، قران ١٩٧٣.

- «دراسات نيوتينية»، باريس ١٩٦٨.

- «دراسات عن جاليليو»، باريس ١٩٨٦.

مراجع

- René Taton: «Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique», in Revue de Synthèse, janvier juin 1967, pp. 5-20

- F. Russo: «Alexandre Koyré et l'histoire de la pensée scientifique», ibidem, pp. 337-361.

مراجع

- L. Prowe: Nicolacs Coperniceus 2 vols. Berlin 1983-84.
- A. Mueller: N. Coperniceus. Freiburg in Breisgau, 1898.
- J. L. E. Dreyer: History of the planetary system from Thales to Kepler. Cambridge, 1906.
- A. Armitage: Coperniceus, the founder of modern Astronomy. London, 1938.
- A. Koyré: la révolution astronomique: C. Kepler, Berelli, Paris, 1961, pp. 13-115.

كون

Cohn (Jonas)
(1869 - 1947)

فيلسوف باحث في القيم .

ولد في جيرلتس Görlitz في ٢ ديسمبر ١٨٦٩ ،
وتوفي في برمنجهام (انجلترا) في ١٢ يناير ١٩٤٧ .

وحصل على الدكتوراه الأولى في الفلسفة من
برلين سنة ١٨٩٢ ، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في
الجامعة من جامعة فرايبورج - في بريسجاو (ألمانيا) في
سنة ١٨٩٧ . وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٠١ .

وفي البداية سائر اتجاهات مدرسة بادن Baden
التي سادتها الفلسفة الكنتية الجديدة، واتبع خصوصاً آراء
هنريش ركرت . لكنه ما لبث أن اتجه نحو الفلسفة
الديالككتيكية المستندة إلى هيجل . وقد قال عن نفسه في
عرض لفلسفته إنه تأثر بدافعين فلسفيين هما : الرغبة في
بيان أن كل علم تقويمي يجب عليه أن يتجه نحو
المنطق . والمنطق عنده يشتمل على نظرية المعرفة وعلى
شطر كبير من الميتافيزيقا والأنطولوجيا . وثم سببان
لهذا : الأول هو أن المنطق هو العلم الوحيد الذي
يستطيع أن يبين بذاته قيمته ؛ والثاني هو أن كل علم
تقويمي يجب عليه أن يوضح غاياته الخاصة به وحدوده
الخاصة به أيضاً . وهذا يعني إقامة منطق للقيم - والسبب
الثاني الرغبة في دراسة معنى العصر الحاضر وهذا لا
يمكن أن يتم - في نظره - إلا بواسطة فحص عام للمسائل
التاريخية الفلسفية والتقويمية .

وفي هذه الرسالة تحدى كوبرنيكوس النظام الفلكي الذي
كان سائداً في الفكر العلمي منذ عهد أرسطو
وبطليموس . هذا النظام الذي كان يقوم على أساس أن
الأرض هي مركز الكون وأن سائر الكواكب تدور
حولها . فجاء كوبرنيكوس في هذه الرسالة الصغيرة وأكد
أن مركز الأرض ليس هو مركز الكون . وعلى عكس ما
قاله كل الفلكيين السابقين، قال إن الأرض متحركة، وإن
الدورة اليومية الظاهرية للسموات ناتجة عن دوران
الأرض دورة كاملة في كل يوم حول نفسها؛ وإن السفرة
السنوية للشمس خلال فلك البروج ناتجة عن الدورة
السنوية للأرض حول الشمس . وأكد أننا ندور حول
الشمس مثل أي كوكب آخر» .

ولم ينسب كوبرنيكوس إلى نفسه أنه أول من قال
بذلك، بل قال إن الفيشاغوريين اليونانيين قد أكدوا أن
الأرض تتحرك . . وفيما بعد، في إهداء كتابه الرئيسي :
«في دورات الأفلاك السماوية» حذد اثنين من الفيشاغوريين
الذين قالوا هذا القول، وهما : فيلولاوس، الذي قال إن
الأرض تدور لكن ليس حول الشمس، بل حول نار
مركزية، والآخر هو اكفانتوس Ecpphantus الذي قال إن
للأرض دورة محورية .

وفي سنة ١٥٤٣ - وهي سنة وفاته - نشر في مدينة
نورنبرج (ألمانيا) كتابه الرئيسي وعنوانه : «في دورات
الأفلاك السماوية» De revolutione orbitum celestium
(وقد طبعت منه طبعة مصورة بالفاكسميلية في نيويورك
سنة ١٩٦٥ ، ونشر نشرة محققة نقدية في منشئ سنة
١٩٤٩ ؛ وترجم أستاذنا كواريه المقالة الأولى من هذا
الكتاب إلى الفرنسية، في باريس ١٩٣٤) .

وفي المقالة الأولى (والكتاب مكوّن من أربع
مقالات) يعرض كوبرنيكوس موجزاً للنظام الفلكي الذي
يقترحه، كما أنه يشير إلى بعض المبادئ المنهجية التي
سار عليها . وفي المقالات الثلاث الأخرى يصف وصفاً
دقيقاً الحركات السماوية . لكنه لم يتخلص في هذا
الوصف من نظام بطليموس، بل نجد فيه بقايا من هذا
النظام، مما دعا البعض إلى أن يقول أن الثورة
الكوبرنيكية في علم الفلك ضمنية أكثر منها صريحة،
وأنه بولغ في تقدير أصالتها .

- «روح التربية»، ١٩١٩.
- «نظرية الديالكتيك»، ١٩٢٣.
- «المثالية الألمانية»، ١٩٢٣.
- «الفلسفة في عصر التخصص»، ١٩٢٥.
- «التصور الفيزيائي للعالم»، ١٩٣١.

مراجع

- S, Marek: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2. Halbband 1931, S. 1-15.
- عرض لفلسفته.
- Die Philosophie der Gegenwart in selbst darstellungen II, 2. Aufl. 1923.

الكونيات

Cosmologie (F.); Cosmology (E.) Kosmologie, Naturphilosophie (D.)

الكونيات هي فلسفة الطبيعة. ولم يستخدم هذا المصطلح قبل القرن الثامن عشر، وأول من أدخله في اصطلاحات الفلسفة هو فولف Wolf، وفي إثره جاء كنت Kant فرسخه في المصطلح الفلسفي.

وإنما كان اللفظ المستخدم قبل ذلك هو الطبيعة، أو العلم الطبيعي، أو الطبيعيات، وهي المصطلحات التي نجدها في الفلسفة الإسلامية.

وأول من جعله علماً فلسفياً قائماً برأسه هو أرسطو، الذي عرّفه بأنه العلم الباحث في الموجود المتحرك (راجع: «ما بعد الطبيعة» ٦ ف ١ ص ٥، ١٠ ب ٢٧). وذلك باعتبار أن الحركة هي الخاصة المميزة للكائنات المادية. وعرض أرسطو مباحث هذا العلم في كتابه «السماع الطبيعي» (ثماني مقالات) وفي مؤلفات صغيرة جزئية: «الكون والفساد»، «الآثار العلوية»، «السماء».

والحركة - عند أرسطو - تنقسم، بحسب المقولات المتعلقة بها، إلى أربعة أنواع: وذلك بحسب المقولات الآتية: الجوهر، الكم، الكيف، المكان. ومن هنا توجد أربعة أنواع من الحركة هي: الكون والفساد، النمو والنقصان، الاستحالة، والنقلة.

ولهذا قام «كون» بسلسلة من الأبحاث في: الحُكم، التفكير، القيمة، وما سماه: «الأنا المثالي».

ويرى أن مجموع العالم، وبالتالي ارتباط الموضوع بهذا الكل، لا يمكن أن يُدرك عن طريق مفهوم معطى موضوعي، بل هو دائماً دائماً في حالة أخذ وردّ من جانب الذات العارفة والفاعلة. وفقط بالارتباط مع الكل تتم معرفة حقيقة الأمر المفرد. وينتهي إلى القول بأن الديالكتيك هو أداة المعرفة في الفلسفة وهذا الديالكتيك عيني، وليس عقلياً خالصاً كما هو عند هيجل. والديالكتيكي هو التفكير الذي يستخدم حركة الفكر، أعني المعرفة والتغلب على المتناقضات كوسيلة للمعرفة. وبهذا المعنى فإن الديالكتيك نقدي، أعني أنه لا يفترض مقدماً عقيدة المعقولة والتصورية الكاملة للعلم. وهذا الاختلاف مع ديالكتيك هيجل يرجع إلى أفكار أساسية في المنطق قال بها «كون». فهو يقول إن كل حكم حقيقي، بل كل موضوع يظهر في مادة الحكم، يحتوي في ذاته على هوية وهي أمر أجنبي عن الحكم. وهذان العنصران لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر، لكنهما مع ذلك ينتسب كلاهما دائماً إلى الآخر، وهذا هو ما سماه «كون» باسم مذهب «كلاهما معاً» Utraquismus. ولما كان من غير الممكن وجود نظرية في الحكم عقلية وكاملة، فإن دعوة قيام مذهب مطلق غير ممكنة التحقيق.

وفي فلسفة القِيم قال «كون» إن كل قيمة مفردة يجب إدراكها في ارتباطها مع كل القيم. وكل خير مثالي إنما توجد حقيقته في تحققه الفعلي ولهذا فإنه إلى علم القيم ينتسب - إلى جانب النظرية العامة للقيمة - علم تحقيق القيم Ergetik. وهذا العلم الأخير - Ergetik - يشتمل على أسس فلسفة الحضارة. وفي وسطه يقوم البحث في الشخصية، أعني في «الأنا» الواعي بذاته وعياً كاملاً.

مؤلفاته

- «علم الجمال العام»، ١٩٠١.
- «مفترضات وأهداف المعرفة»، ١٩٠٨.
- «معنى الحضارة الحاضرة»، ١٩١٤.

وثانيها: المشاكل الخاصة بالحركة. كيف نفسّر الحركة؟ نسبة هي أو مطلقة؟ فزيائية هي أو هندسية؟ ما هي العلاقة بين الحركة وبين الفعل؟ وتتبع هذه المشاكل ويتفرع عنها مشاكل أخرى، مثل: الفعل والانفعال؟ الفعل من بُعد، العلّة الفيزيائية، الحتمية. ويرتبط بمشاكل الحركة مشكلة كبرى هي: الزمان، لأن الزمان - كما قال أرسطو - هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وكما حدث بالنسبة إلى المكان، تثار أسئلة مشابهة بالنسبة إلى الزمان: هل هو متناه أو لامتناه؟ هل له وجود في الواقع، أو هو مجرد إطار ذهني محض؟

ثالثاً: والمشاكل السابقة تتعلق بالكم. لكن هناك مشاكل أخرى تتعلق بالكيف وأهمها مشكلة: هل يمكن رد الكيف إلى الكم؟ فإن لم يمكن رد الكيف إلى الكم، فمعنى هذا أن ثمّ جواهر مستقلة بوجودها. فما هي حقيقة هذه الجواهر؟ وهذا يدخلنا في مشكلة كبرى وهي: العلاقة بين الجسم، بوصفه جوهراً مادياً، وبين النفس بوصفها جوهراً روحياً. ومن ثم تفرعت عن ذلك أهم المذاهب الفلسفية: المادية، والروحية، الواقعية والمثالية، الواحدة والتعددية.

ومن هذا الاستعراض تبين لنا أن الفيزياء تنطوي على مشاكل فلسفية. من الطراز الأول وهذا يفسّر كيف أن كبار الفلاسفة من أرسطو حتى اليوم تناولوا باهتمام بالغ المشاكل التي تثيرها الفيزياء. وحسبنا أن نذكر من بين الفلاسفة المعاصرين: نقولاي هارتمن في كتابه: «بناء العالم» (سنة ١٩٤٠) وكتاب: «فلسفة الطبيعة» (سنة ١٩٥٠) وفيها يتناول مشكلة مقولات الوجود الجسماني. ثم برجسون في كتابه: «المادة والذاكرة» (١٨٩٦) و«التطور الخالقي» (١٩٠٧) ثم برترند رسل، والفرد نورث هوابتد (راجع هاتين المادتين).

مراجع

- C. Baumer: Das problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890.
- K. Lasswitz: Atomistik von Mittelalter bis Newton, 2 Bde, Leipzig, 1890.
- P. Duhem: le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic,

وبينما الميتافيزيقا (= ما بعد الطبيعة) تبحث في المبادئ العامة للموجود، يقتصر العلم الطبيعي - عند أرسطو - على دراسة مبادئ الحركة، وهي تتحدد بحسب أنواع العلل الأربع وهي: العلة الصورية، العلة المادية (الهولي)، العلة الفاعلية، والعلة الغائية. والعلم الطبيعي إذن لا يقتصر على ما هو مفهوم الآن من علم الطبيعة، بل كان يشمل، عند أرسطو، كل أشكال التغيير، وخصوصاً العمليات العضوية الخاصة بالنمو والتطور، وهكذا كان العلم الطبيعي عند أرسطو يشمل أيضاً: الكيمياء، والجيولوجيا (علم الأحجار)، وعلم الأحياء (البيولوجيا)، بل والطب إلى حد ما.

وبهذا المعنى الواسع فهم الفلاسفة الإسلاميون معنى «العلم الطبيعي» أو «الطبيعيات»، وتجلى ذلك خصوصاً في موسوعة ابن سينا: «الشفاء».

ثم جاء العصر الحديث (ابتداءً من القرن السادس عشر) فربط بين العلم الطبيعي (واسمه من الآن فصاعداً: الفيزياء) وبين الرياضيات، كما هو ظاهر عند كبلر وجاليليو. وجاء ديكارت في كتابه «مبادئ الفلسفة» (سنة ١٦٤٤) فأرجع الظواهر الفيزيائية إلى حركات تحت تأثير الضغط والصدم؛ ومن ثم وضع فيزياء هندسية - حركية. واستنبط من عدم تغير الله مبادئ حفظ المقادير الفيزيائية، منها تستنبط كل القوانين الفيزيائية. وفي إثره قام هويجنز وليبتنس بتحديد مبادئ حفظ القوى. ونيوتن أدخل بديهيات الميكانيكا وقانون الجاذبية في تفسير ظواهر الحركة.

مشاكل الفلسفة الطبيعية: لكن الفلسفة إنما تعني خصوصاً بما يتفرع عن الفيزياء من مشاكل عقلية.

وأولها: المشاكل النابعة عن مفهوم الجسم، وتعبير أدق: تصور الامتداد. فهل المادة هي الجواهر؟ وهل الممتد قابل للانقسام إلى غير نهاية؟ ومادام الامتداد هو من الكم، فما الفارق بين الكم المتصل، والكم المنفصل؟ وكل هذا يفضي إلى التصور الرئيسي، وهو: تصوّر المكان. هل له وجود فعلي، أو هو مجرد إطار عقلي لا وجود له إلا في الذهن؟ وهل المكان محدود، أو لا محدود؟ وهل المكان ذو ثلاثة أبعاد فقط، أو له أكثر من ثلاثة أبعاد؟

-
- L. Krüger (hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, 1970.
 - P. Mittelstaedt: Philosophische probleme der moderne physik, 1972.
 - M. Bunge: Philosophy of physics. Dordrecht, 1973.
 - E. Scheibe: The logical analysis of quantum Mechanics. Oxford, 1973.
 - H. Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften, 1982.
 - K. Mainzer: symmetrien der Natur: Handbuch zur Natur-und wissenschafts philosophie, 1988.
 - vols I-V Paris, 1913-1917; vols VI-X, Paris, 1954-1959.
 - A. Maier: studien zur Naturphilosophie der spätscholastik, 5 vols. Wien 1940- Roma 1958.
 - J. Merleau- Ponty: Cosmologie du XX^e Siècle, Paris, 1965.
 - E. Whittaker: From Euclid to Eddington. A Study of conceptions of the External world. Cambridge, 1949.



اللغة

من أكثر مجالات الدراسة في العلوم الإنسانية نشاطاً في هذه الأعوام الأخيرة علم اللسان العام Linguistique générale خصوصاً بفضل النزعة التركيبية، التي وإن بدأت في الثلاثينات، فإنها لم تأخذ تمام نضوجها إلا في الستينات من هذا القرن.

ثم إن العلاقة بين اللغة والمنطق كانت موضوع دراسة موسعة بفضل جي. إي. مور G.E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell ومن سار في أثرهما، وعلى رأسهم لودفيج فتنجشتين Ludwig Wittgenstein ودائرة فيينا بعامة، ونخص منها بالذكر رودلف كرنب الذي توفي في شهر أكتوبر سنة ١٩٧٠.

ذلك أن مور Moore أكد أهمية تحليل اللغة من أجل إيضاح المشاكل الفلسفية وإطراح الزائف منها في ظنّه، وبالغ في هذا الاتجاه حتى قال: «يبدو لي أن الصعوبات والخلافات التي يزرعها علم الأخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع في الغالب إلى سبب بسيط جداً ألا وهو: محاولة الإجابة عن الأسئلة الموضوعية دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه»^(١). ذلك أنه يصدر في تفكيره عن هذا الفهم للفلسفة، وهو أن غايتها ليست اكتشاف حقائق لم تكن نعرفها من قبل، بل إيضاح ما نعرفه من قبل. ومن أهم وسائل هذا

الإيضاح: تحليل اللغة. على أنه - والحق يقال - لم يصل إلى درجة إنكار أية مهمة أخرى للفلسفة، كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة، كما لم يدع أن تحليل اللغة كافٍ للجواب عن المشاكل الفلسفية كما يزعم الوضعيون المنطقيون أيضاً. وإنما هو يرمي إلى الكشف عما يريده الفيلسوف حين يقرر قضية أو مبدأ، وما هي الأسباب التي تدعونا إلى افتراض أن ما قرره صحيح أو فاسد. ومن أجل هذا يبين الأنماط المختلفة للقضايا، أو مختلف مسائل موضوع البحث، وما هي أنواع الأسباب التي تفيد في تأييد، أو تفنيد، قضية ما، ومعياره في تحديد ذلك هو ما يسميه باسم الإحساس العام^(٢)، ومعيار الإحساس العام بدوره هو «إجماع الرأي». وهو يقدم ثبوتاً موقئاً لما يقرره الإحساس العام بيقين، مثل: إننا نعرف بيقين أنه «يوجد أعداد هائلة من الأشياء المادية»، وأنه «يوجد أعداد هائلة من أفعال العقل أو أفعال الشعور»، أو أن التفكير والإحساس يتوقفان على أبداننا، أو أن الأشياء توجد في زمان ومكان، أو أن الأشياء توجد ولو لم نعلم أو نشعر بوجودها^(٣). ويسوق مثلاً على ما فيه خلاف في الحس العام، فيقول: «كثير من الناس اعتقدوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم إلهاً، ومن الممكن أن نعد هذه القضية اعتقاداً من اعتقادات

(٢) هذا التعبير قد استعمله الجويني في كتاب «الشامل» وهو يعبر حرفياً عن اللفظ الانجليزي. لهذا وجدته خير ترجمة له، إذ الجويني يستعمل بالمعنى المقصود من اللفظ الانجليزي تماماً.

(٣) Moore, G. E.: Some main problems of Philosophy, Chap. I. (٣) London 1953.

G.E., Moore: Principia Ethica, p. vii. Cambridge, (١) 1903.

حافلة بالتعبيرات المشتركة، وأنها عاطفية، انفعالية، ولا تعبر بدقة عن الفكر المنطقي، وأن نموها وتطورها لم يخضع لاعتبارات عقلية منطقية، بل لاعتبارات لاواعية على مدى التاريخ اللغوي للغة ما - راح يعدل من رأيه ويقول: «حينما تحدثت عن تحليل شيء ما، فإن ما قصدت تحليله هو تصور أو قضية، وليس التعبير اللفظي عنها»^(٤). ويقر صراحة بأن اللغة العادية في كثير من الأحوال تخطيء في التعبير، «فاللغة لا تعطينا وسيلة للإشارة إلى موضوعات مثل «أزرق»، و«أخضر»، و«حلو» - إلا بأن تطلق عليها اسم «إحساسات». وهذا هو ما يضللنا حينما نحاول أن نفكر في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور»^(٥). ويؤكد أنه «من الغريب جداً أن اللغة قد نمت وكأنها وضعت صراحة من أجل تضليل الفلاسفة، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك. ولكن يبدو لي أنه لا شك في أنها في كثير من الأحوال قد فعلت ذلك» (المرجع نفسه ص ٢٩٠).

وهكذا انتهى مور إلى الإقرار بفساد المبدأ الذي دعا إليه، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بوصفها مستودع آراء الإحساس العام.

أما رسل Russell فقد بدأ باتخاذ موقف مور، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه «مبادئ الرياضيات» (سنة ١٩٠٣)، بأن أطرح مذهب برادلي Bradley - ممثل الهمجية الجديدة في إنجلترا - الذي رأى أن كل ما يعتقده الإحساس العام هو مجرد ظاهر لا حقيقة له، وذهب كما ذهب مور، إلى أن كل ما يرى الإحساس العام - غير متأثر بالفلسفة أو اللاهوت - إنه واقعي فهو واقعي. غير أنه ما لبث أن عدل في هذا الموقف بعدما تبين له سذاجته، واستقر به الرأي إلى أن ما يقول به الإحساس العام هو شكل فجع من المعرفة العلمية خالٍ من كل نقد، ورأى رسل أن مهمة الفلسفة هي التحليل الذي يفحص - بصبر واستدلال تفصيلي - عن الأفكار ويوضحها. غير أنه وإن دعا إلى التجريبية Empiricism فإنه عارض في التجريبية المحض التي تدعو إليها الوضعية المنطقية.

الإحساس العام. ومن ناحية أخرى نجد كثيراً من الناس يعتقدون الآن أنه حتى لو وجد إله، فإننا لا نعلم علم اليقين أنه واحد، وهذا أيضاً يمكن أن يعد معتقداً للإحساس العام. وبالجملة، أحسب أن الأولى أن يقال أن الإحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد إله أو لا يوجد، أعني أنه لا يؤكد ذلك، ولا ينفيه، ولهذا فإن الإحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلاً»^(١).

ومن السهل الرد على مور في دعواه هذه بأن يقال أنه لا يوجد إجماع على شيء، وبأنه حتى لو بدا إجماع في الظاهر على قضية ما، فلربما كان - بل هذا هو الواقع - ذلك الإجماع عن تفاوت في فهم مدلول القضية. فمثلاً القول التالي: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» - يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض - وجدت منذ سنوات عديدة خلت» - يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض - وجدت - سنوات - إن قصدت كذا وكذا، فأبي هو كذا أو كذا. لكن مور ينكر الأشكال ويقول: «يبدو لي أن هذا الرأي خطأ أشد ما يكون الخطأ. ذلك أن هذا التعبير: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» - هو النموذج الأصديق للقول المحدد، ونحن نفهمه جميعاً على سواء»^(٢).

وتبعاً لهذه النزعة يرى مور أن اللغة العادية تفيدنا في تحديد ما يعتقده ويؤيده الإحساس العام، ومن هنا نراه يتخذ منها معياراً لمعنى القضايا. ويصل من هذا - فيما يحسب - إلى بيان أن كثيراً من المشاكل التي حيّرت الفلاسفة ترد بعد التحليل إلى مشاكل خاوية من كل معنى، ذلك أننا في صياغتنا لهذه المسائل ألفنا بين عبارات تتنافى مع استعمالاتها في اللغة العادية، مع أنها لا معنى لها إلا بفضل هذه التعبيرات»^(٣).

فلما هوجم رأيه هذا على أساس أن اللغة العادية

(١) المرجع السابق ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٨.

(٣) راجع شرح الأنسة سوزان استينج لرأي مور في اللغة العادية Stebbing G.: «Moore and Ordinary Language» in The Philosophy of G.E. Moore, p. 349.

Moore G. E.: «A Reply to My Critics», in The Philosophy of G. E. Moore, edited by P. A. Schilpp, New York, 1942, p. 661.

Moore G. E.: «The Refutation of Idealism», in Philosophical Studies, p. 19.

وأنا مقتنع تماماً بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة. وأن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن أن يعبر عنه بأية لغة دقيقة. وأحسب أن هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة»^(٤).

نقد رسل إذن اللغة العادية بوصفها غير قادرة على التعبير بدقة عن الفكر العلمي، فرأى أن اللغة تضللتنا سواء بالفاظها وتراكيبها، ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا منها. ولا بد أولاً أن نميز بين الشكل النظمي syntactical form للجملة من ناحية، وبين شكلها المنطقي، لأن الأول لا ينظر دائماً الثاني. وأكثر من هذا، كثيراً ما يضلنا الأول عن الثاني ويولد ألوانا من التشويش الفكري والخلط المنطقي. يقول رسل: «إن تأثير الألفاظ ينحو نحو نوع من التكرار الأفلاطوني»^(٥) للأشياء والأفكار. أما تأثير النظم (أو تركيب الجملة) فهو - فيما يتعلق باللغات الهندية الأوروبية - مختلف تماماً. ويكاد يكون من الممكن وضع كل جملة على شكل مؤلف من موضوع ومحمول بينهما رابطة تربط بينهما. ومن الطبيعي أن نستنتج أن كل واقعة ينظرها شكل ويقوم على امتلاك شيء لصفة»^(٦). ويرى رسل أن رد كل قضية إلى هذه الصور: موضوع + رابطة + محمول - قد أدى إلى كثير من المشاكل الزائفة وألوان من الخلط في الفلسفة، وأنه إذا أطرح هذا القول لأدى إلى زعزعة أساس كثير من المذاهب الفلسفية، مثل مذهب ليبنتس، وهيغل، وبرادلي. صحيح أنه لا يذهب إلى أن كل الأفكار الفلسفية قائمة على هذا الخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي للقضية، لكنه يرى أن كثيراً من الأفكار الفلسفية يقوم عليه، كما لاحظ ماكسويل شارلز ورث بحق»^(٧). وأمر آخر، وهو أنه يمكن أن يستخلص من هذا التمييز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي أنه

ويقرر: «أننا نؤمن إيماناً راسخاً أننا نعرف أشياء تنكرها التجريبية المحض. ولهذا ينبغي علينا أن نبث عن نظرية في المعرفة غير التجريبية المحض»^(٨). وفي مقال له مشهور نشره في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق»^(٩) المشهورة في فرنسا يقول: «ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الوقائع المحسوس. وهذا يخالف نظريات التجريبيين. إن كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية، إذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب... وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يرغماننا على الإقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الاسكتلاني»^(١٠)، أعني أن ثمة عالماً من الكليات والحقائق. فعالم الكليات هذا لا بد من الإبقاء عليه».

وبهذه المناسبة ينبغي أن نقرر هاهنا أن رسل لم يول أهمية فلسفية للمنطق الرياضي إلا في أولياته. فهو يقول بكل وضوح: «إن المنطق الرياضي، حتى في أحدث أشكاله، ليست له أهمية فلسفية مباشرة، اللهم إلا في أولياته. لكن بعد هذه الأوليات فإنه ينتسب إلى الرياضيات أخرى منه إلى الفلسفة» («معرفةنا بالعالم الخارجي» ص ٥٠ Our Knowledge of the External World).

وقد اهتم رسل اهتماماً بالغاً بمسألة اللغة والعلاقة بينها وبين المنطق. وقد بدأ بأن أكد أن «تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يول الانتباه الكافي. فإن كان علينا ألا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به، وأن نسائل أنفسنا إلى أي مدى هذا التأثير مشروع» (Logical Atomism, p. 367).

لكنه نبد ما ذهب إليه مور من أن اللغة العادية تصلح أن تكون معياراً لمعنى القضايا. فقال: «ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد، ألا نقنع باللغة العادية، بما فيها من اشتراك في المعاني وما لها من نظم syntax مروع.

(٤) Russell B.: «Reply to Criticism» in the Philosophy of Bertrand Russell, p. 694. Ed. by P.A. Schilpp, New York, 1944.

(٥) أي على نحو ما يجعل أفلاطون من المثل (أو الصور) ماهيات عديدة متكررة.

(٦) Russell B.: Logical Atomism, p. 368.

(٧) Maxwell John Charlesworth: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 54, Louvain, 1961.

وقد أفدنا كثيراً من هذا الكتاب في القسم الأول من هذا البحث.

(٨) Russel B.: «The Limits of Empiricism», in Proceedings of the Aristotelian Society, 1936.

(٩) Russell B.: «L'importance Philosophique de la logistique» in Revue de Métaphysique et de Morale 1911, 289-290.

(١٠) وهو الرأي الذي يقول إن للكليات وجوداً حقيقياً، في مقابل موقف الاسمين nominalists الذين كانوا يرون أن الكليات ليس لها وجود حقيقي، وما هي إلا أسماء وأصوات.

ج - فلاسفة يقررون أن المعرفة هي فقط معرفة
بألفاظ.

ويرى رسل أن النوع الثاني يمكن استبعاده، لأنه متناقض مع نفسه. والنوع الثالث يصطدم بهذه الحقيقة وهي أننا نعرف أي ألفاظ ترد في جملة، وهذه الحقيقة ليست لفظية، وإن كانت لا غنى عنها بالنسبة إلى اللفظيين. وعلى هذا لم يبق من بين الأنواع الثلاثة إلا النوع الأول، فهو وحده الجدير بالاعتبار^(٣). ومعنى هذا أننا نستطيع أن نستنتج بعض خواص العالم من خواص اللغة، لكن خطأ المثاليين هو أنهم استتجوا حقائق عن العالم من حقائق عن لغة غير سليمة. فإذا عرفنا الشكل الحقيقي للتعبير، استطعنا أن نستنتج ما هي الحقائق الجديرة بأن تكون تعبيراً عن مثل هذه الأشكال المنطقية. لكن يلاحظ شارلز ورث^(٤) بحق أننا لا نستطيع أن نكتشف الشكل المنطقي لقضية قبل أن ندرک معناها ونشير إلى الوقائع، فلا معنى إذن للتحدث عن استنتاج تركيب الوقائع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي.

وقد أدت هذه النظرة برسل إلى وضع نظريتين: الأولى نظرية الأنماط، والثانية نظرية الأوصاف المحددة. وخلاصة نظرية الأنماط أنه لا توجد علاقة معنى واحدة بين الكلمات وبين ما تدل عليه، بل توجد من علاقات المعاني بقدر ما هنالك من أنماط منطقية قائمة بين الأشياء التي تدل عليها الكلمات. وينتهي من ذلك إلى القول بأعداد كبيرة من الإضافات بين الموضوع والمحمول وبما يعرف في المنطق الرمزي الآن بالخواص الصورية للإضافات: إضافة التماثل (علي زوج فاطمة - فاطمة زوج علي)، إضافة التعدي ($5 < 7$ ، $7 < 10$ ، $10 < 5$)، إضافة الواحد والواحد أو الواحد والكثير أو الكثير والكثير (أدائن لـ بي، علي أبو الحسين، ٥ أكبر بواحد من ٤)، وهكذا.

أما الوصف المحدد فهو تعبير شكله النحوي هو: «كذا - وكذا»، مثلاً «مؤلف اللزوميات»، «أطول

ليس من الضروري أن تكون القضية إما صادقة أو كاذبة، بل يمكن أيضاً أن تكون خالية من المعنى. والقضية الخالية من المعنى هي تلك التي فيها خلط بين الأنماط المنطقية في تعابرها المؤلفة لها، مثل القضية: سقراط هو هو. ولهذا ينبغي أن نقول بنوع ثالث من القضايا هو: القضية الخالية من المعنى، إلى جانب القضية الصادقة، والقضية الكاذبة.

واللغة العادية تخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي، ومن هنا كانت مصدراً مستمراً لخلط الأمور. فابتغاء التحرر من هذا الخلط ينبغي على الفلاسفة أن تضع لنفسها لغة سليمة، ستكون هي اللغة المثالية التي يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي. لكن رسل يتنصل من دعوى قيام لغة مثالية. إذ يقول في رده على بلاك^(١) Black الذي افترض أن رسل يدعو إلى مثل هذه اللغة: «لم أقصد أبداً إلى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة، إلا في بعض الميادين ومن أجل بعض المسائل^(٢)». هذه اللغة المثالية لا فائدة منها في الحياة اليومية، وإنما الغرض منها مزدوج: أولاً التنبيه إلى منع الاستنتاج من طبيعة اللغة للاستدلال على طبيعة العالم، لأن مثل هذا الاستنتاج زائف، لأنه يقوم على نقائص منطقية في اللغة، وثانياً أن ندل، ببحتنا عما يحتاج إليه المنطق من اللغة، على أي نوع من التركيب يمكننا أن نفترض أن العالم يملكه.

ويقسم رسل الفلاسفة إلى ثلاثة أنماط، فيما يتصل بالعلاقات بين الألفاظ وبين الوقائع غير اللفظية:

أ - فلاسفة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة، ويؤلفون نخبة ممتازة، ويندرج تحتهم: برمنيدس، وأفلاطون، وسينوزا، وهيجل، وبرادلي.

ب - فلاسفة يقررون أن ثم معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولكنهم يستعملون ألفاظاً ليخبرونا عن ماهية هذه المعرفة. ومن هؤلاء: برجسون وفتجنشتين، وبعض جوانب من هيجل وبرادلي.

(١) Black M.: «Russell's Philosophy of Language», in The Philosophy of Bertrand Russell, pp. 229-255.

(٢) Russell.: Reply to Criticism, in The Philosophy of Bertrand Russell, p. 693.

(٣) Russell B.: My Mental Development, p. 341.

(٤) Charlesworth M.G.: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 71. Louvain 1961.

تدل على المعنى المقصود منها، وهذا يضللنا أحياناً فنستمر على اعتقاد أنها لا تزال تدل على ذلك المعنى. فمثلاً فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (أي التي يظهر فيها بصراحة فعل الكينونة: ist, est, is، أما اللغة العربية فنثائية إذ تكتفي بالمبتدأ والخبر دون ذكر لفعل الكينونة: محمد رسول، بدلاً من محمد (يكون) رسولاً. واللغة الفارسية تستعمل الوضعين: فهي عادة ثلاثية، فتستعمل فعل الكينونة: أست، أو تستعير عنه بياء إضافة: فتقول في الحالة الأولى: زيد دبیر است، وفي الحالة الثانية: زيد دبیر (= زيد كاتب) - نقول أن فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (موضوع + فعل كينونة + محمول) هو في الأصل يدل على الوجود، ولكننا صرنا نستعمله في هذه اللغات أحياناً بما يتنافى مع معنى الوجود، فنقول مثلاً: الدائرة المربعة تكون ليست موجودة un cercle carré n'est pas.

ولهذا يميز بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية: فالتصور الحقيقي هو التصور الذي يمكن أن يستبدل بالمتغير في دالة قضائية مثل: (س يوجد). ومن أمثلة التصورات الحقيقية: إنسان، تين، فرس، الخ. أما التصور الشكلي فهو مثل: مركب، دالة، عدد. ويرى فثجنشتين أن الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية هو مصدر الكثير من الأخطاء، ويشيع في كل المنطق القديم، وهو الأساس في القضايا الزائفة الخالية من المعنى في الميتافيزيقا^(٥).

لكنه مع ذلك لا يرى العدول عن اللغة اليومية: إذ يقول: «حين أتحدث عن اللغة، يجب علي أن أتكلم اللغة اليومية. هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله؟ إذن فكيف نبني لغة أخرى؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكها! إنني حين أسوق إيضاحات فإن علي أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدامها استخداماً تمهيدياً مؤقتاً) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتج غير وقائع خارجية عن اللغة. لكن كيف يمكن هذه الإيضاحات بعد ذلك أن ترضينا؟ - نعم، إن أسلكتكم نفسها مصوغة في هذه اللغة نفسها: ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة، إذا

طالب في الفصل»، فهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق إلا على شخص واحد: أبو العلاء المعري في قولنا: «مؤلف اللزوميات»، والطالب المعين فلان في القول الثاني. وخاصية هذا النوع أنه بتعلق بالصفة، لا بالشيء.

ومور ورسل يفضيان بنا إلى فثجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) الذي أعلن صراحة أنه يدين لأعمال فريجة العظيمة وكتابات رسل بانعاش أفكاره^(١) وإثارتها. ومن الأخطاء الفاحشة - الشائعة مع ذلك - أن يقال إنه من أنصار الوضعية المنطقية، أو أنه من مؤسسي دائرة فينا: فلقد طالما أعلن براءته من الوضعية المنطقية، كما أنه من الثابت تاريخياً أنه لم ينضم إلى دائرة فينا التي كان مؤسسوها هم مورس اشلك، وفايسمان Waismann وكرناب Carnap، كما بين ذلك بكل يقين تلميذه المخلص انسكومب^(٢)، وكذلك فكتور كرافت في كتابه عن تاريخ دائرة فينا^(٣).

يرى فثجنشتين أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي زائفة، لأنها إنما تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة. وسوء الفهم هذا إنما ينشأ - في نظره - عن الخلط بين الشكل المنطقي الظاهري للقضايا وبين الشكل الحقيقي أو الواقعي. وهذا بعينه ما بينه رسل من قبل حين ميز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي. يقول فثجنشتين: «كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبر بطريقتين مختلفتين - وبالتالي ترجع إلى رموز مختلفة - أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة - تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية. فمثلاً الفعل: «يكون» يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة، وأنه تعبير عن الوجود، «فيكون» (تبدو) كأنها فعل لازم مثل: «يذهب»... ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي الذي تحفل به الفلسفة»^(٤).

ويقصد فثجنشتين من هذا إلى القول بأن بعض التعابير صارت تستعمل في الجمل أو القضايا دون أن

(١) Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, p. 28 London 1922.

(٢) Anscombe G. E., in Tablet (London), April 17, 1964, p. 373.

(٣) Kraft V.: Der Wiener Kreis: Der Ursprung des Neopositivismus, Wien, 1950.

(٤) Tractatus, 4. 0031.

من أشكال للسلوك في الحياة. «فكر في الأدوات الموجودة في صندوق أدوات: أن فيه مطرقة، وكماشة، ومنشاراً، وبريما، ومسطرة، وغراء، وقدر غراء، ومسامير وقلاووظ - ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات»^(٢).

كذلك تختلف صور الجمل. فالمناطق جروا على تقسيم الجملة إلى ثلاثة أنواع: تقرير، واستفهام، وأمر. وقالوا إن التقرير هو الأصل لأن كلا النوعين الآخرين يمكن أن يرد إليه. فمثلاً إذا قلنا: هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؟ - يمكن أن نعدل صورة هذا الاستفهام فنحيله إلى تقرير ونقول: لست أدري هل أتى على الإنسان الخ. لكن فتنجشتين يعارض في هذا التحويل أو المناب، لأن الإنسان يستعمل كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة في سياق خاص ولغرض خاص: فيستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم عن شيء ما، ويستعمل الأمر لطلب تنفيذ شيء، ويستعمل التقرير ليعطي معلومات. وعلى هذا فكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله إلى الآخر.

ونظرية فتنجشتين في المعنى هي التي نماها واحتفل لها من يسمون باسم «فلاسفة أكسفورد»، وأبرزهم جيلبرت رايل Gilbert Ryle (ولد سنة ١٩٠٠) وجون أوستن (ولد سنة ١٩١١)، ومعهم نجد هارت H. A. Hart واستروسن P. F. Strawson وهمشير S. Hampshire وهير R. M. Hare وتوملين S. E. Toumlin ونول اسمث P. Nowell-Smith. وقد عقدوا ندوة في Royaumont بالقرب من باريس جمعت أعمالها بعنوان: «الفلسفة التحليلية»^(٣) دار البحث كله فيها حول أهمية تحليل اللغة، بوصف ذلك المهمة التي أخذها هؤلاء على عاتقهم. ويقول أرمسون G. Urmson في وصف اتجاههم هذا: «إن فلاسفة أكسفورد يقبلون على الفلسفة - كلهم تقريباً بدون استثناء - بعد دراسة عميقة جداً للإنسانيات الكلاسيكية. وهم لهذا يهتمون تلقائياً بالكلمات، والنظم Syntax والعبارات الخاصة بكل لغة لغة. وهم لا يشاؤون أن يستعملوا التحليل

كان ثم مجال للسؤال^(١). وينتهي إلى القول بأن الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه، لأنها لا تستطيع أن تبين الأساس فيه. وتبعاً لذلك يرى أنه لا محل للتحدث عن «لغات مثالية»، كما ذهب إلى ذلك رسل، وإن كنا رأينا قد عدل بعد ذلك عن دعواه هذه. لأن فتنجشتين يرى أن اللغات المثالية إن هي إلا لغات صناعية، واللغات الصناعية أوهام أو مواضع لا قيمة لها إلا في إيضاح اللغة اليومية، ولا يمكن أن تقوم مقامها.

إذن ما معنى دعاوى مور ورسل وفتنجشتين؟

إنها تنتهي كلها إلى الرجوع إلى اللغة العادية؛ بكل ما فيها من غموض واشتراك في المعنى ولبس ناجم عن ذلك الاشتراك. وكل ما في الأمر أنهم دعوا إلى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لبيان انطباقها أو عدم انطباقها على المدلولات المنطقية لها، ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز.

على أن لفتنجشتين نظرية في المعنى تستحق الوقوف عندها قليلاً، فهو في «المباحث الفلسفية» يهتم بتفسير المعنى: ماذا يقصد به؛ فيلاحظ أولاً أن معنى كلمة ما هو الشيء الذي تعبر عنه الكلمة أو تشير إليه أو ترمز إليه. لكن هذا التعريف غير كاف: لأنه إن صح بالنسبة إلى كلمات مثل: قلم، كتاب، فرس، نظارة، فهو لا يصلح لكلمات مثل: «اثنان»، «لهذا»، «لا»، «ليس» الخ. ومن الخطأ أن نسأل: ما معنى هذه الكلمات الأخيرة، وإنما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو: كيف تستكمل هذه الكلمات، أما المقابل أو ما يشير أو يرمز إلى فهو نوع من المعاني، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات. ومن هنا انتهى فتنجشتين إلى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي، بل هو عملية سلوك لغوي، وإذن فالمعنى هو الاستعمال. ولهذا ينبغي علينا - بدلاً من أن نسأل: ما معنى س؟ - أن نسأل: كيف يستعمل س؟ في أي عبارات يستعمل س؟ فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة، وثم من الاستعمالات بقدر ما هنالك

(٢) Philosophical Investigations, p. 6.

(٣) La Philosophie analytique, Paris, Editions de Minuit, 1962. (Cahiers de Royaumont, Philosophie, No. IV).

Wittgenstein: Philosophical investigations, p. 48.

مؤلفات أو مقالات مسهبة قائمة برأسها لأمور كان الفلاسفة السابقون يجهزون عليها في بضعة أسطر.

ومن أهم ما انتهوا إليه نظريتهم في المعنى، وهي مستمدة كما قلنا من فئتين، وخلصتها أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى، وإن معنى أية كلمة يتوقف دائماً على السياق الذي تستعمل فيه. ولهذا نتائج: أولها أن كل نوع من القضايا له ضرب خاص من المعنى ومن التحقيق، وثانيها: أنه لا بد من تعديل التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وثالثها: تعديل تصور دور التحليل الفلسفي وطبيعته.

ولهذا ينبغي علينا أن نقر بأن ثمة عدداً من الوظائف اللغوية المتميزة، وأن التعابير لا معنى لها إلا في سياق. فلا ننظر إلى «الشيء» الذي يشير إليه التعبير، بل إلى «المناسبة» التي تعطي لاستعمال التعبير معنى. وبدلاً من أن نسأل: ما معنى كلمة س؟ علينا أن نسأل سؤالين: الأول هو: لأي غرض تستعمل الكلمة س؟ والثاني: ما هي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحاً؟ والنتيجة لهذا أنه لا توجد أصناف أو طوائف من الوظائف اللغوية المحددة الثابتة، بل يتوقف الأمر على السياق وظروف الاستعمال.

وهنا يضع جون أوستن John Austin تفرقة بين ما يسميه بـ «الأقوال الإنجازية» Performatory utterances وبين «الأقوال الشاهدة». فحين أقول: «س صادقة» فإني أستطيع الاستعاضة عنها بقولي: «أنا أؤكد س»، وهذه العبارة الثانية هي إنجاز لغوي، إذ الكلمة: «أؤكد» لا تصف بل تنجز مهمة التوكيد. ومثل هذه الجمل لا يقال عنها حقاً إنها صادقة أو كاذبة. ولكنها مع ذلك ذوات معنى. ولهذا فإن بين «صادقة/ كاذبة» من ناحية وبين «خالية من المعنى» يوجد نوع ثالث^(٢).

أما فيما يتعلق بالتمييز التقليدي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وهو الذي وضعه كنت Kant ويقوم على أساس أن ثم قضايا لا يحتوي محمولها إلا على مضمون موضوعها، وتسمى قضايا تحليلية، مثل الجسم ممتد، إذ «الامتداد» متضمن في

اللغوي من أجل حل مسائل الفلسفة فقط، وإنما يهمهم الفحص عن اللغة بما هي لغة. ولهذا فإن هؤلاء الفلاسفة ربما كانوا أكثر استعداداً وميلاً من معظم الفلاسفة فيما يتعلق بالتمييزات اللغوية. وعندهم أن اللغات الطبيعية، التي اعتاد الفلاسفة أن يدمغوها بأنها عاجزة عن التعبير عن الفكر، إنما هي في الواقع تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات البالغة الدقة، وتؤدي العديد من الوظائف التي يظل الفلاسفة في العادة عاجزين عن إدراكها. وفضلاً عن ذلك، فإنه ما دامت هذه اللغات نمت وتطورت من أجل إشباع حاجات أولئك الذين يستخدمونها، فإنهم يرون من المحتمل أنهم لا يستمسون إلا بالتصورات المفيدة والتمييزات المجزئة، وإن هذه اللغات دقيقة حيثما احتيج إلى الدقة، وغامضة حيثما لا يحتاج إلى التدقيق. وكل أولئك الذين يحسنون لغة من اللغات لهم من غير شك سيطرة ضمنية على هذه التصورات وتلك التدقيقات. ولكن الفلاسفة - في نظر مدرسة أكسفورد - الذين يسعون إلى وصف هذه التصورات وتلك التدقيقات: أما أنهم يسيئون فهمها أو يبسطونها إلى أقصى درجة. وعلم، كل حال، فإنهم لم يفحصوها إلا فحصاً سطحيّاً. والثروات الحقيقية التي تنطوي عليها اللغات تبقى مدفونة.

ولهذا فإن مدرسة أكسفورد كُرسَتْ نفسها لدراسات في غاية الاستقصاء والتعمق والتدقيق للغة المعتادة، وهي تأمل من وراء هذه الدراسات أن تكتشف الثروات الدفينة وأن تلقي الضوء على تمييزات ليست لدينا عنها غير معرفة غامضة، وذلك بوصف الوظائف العديدة لكل أنواع التعبيرات اللغوية. ومن الصعب وصف هذا المنهج بعبارة عامة. وفي أغلب الأحيان يدرس تعبيران أو ثلاثة، تبدو في الظاهر مترادفة، ثم يبرهن على أنه لا يمكن استخدامها بدون تفرقة، فيفحص عن سياقات الاستعمال، ويسعى إلى إيضاح المبدأ الذي يهيمن على الاختيار^(١). صحيح أن الفلاسفة طالما وجهوا انتباههم إلى تعريف المعاني بدقة، لكن «فلاسفة أكسفورد» يعتقدون أن الفلاسفة السابقين لم يولوا هذا الأمر عناية كافية، ولم يتعمقوا في فهم المعاني بحسب مواضعها من السياق. أما هم، أي فلاسفة أكسفورد، فإنهم يكرسون

(١) الكتاب المذكور، ص ١٩ وما يتلوها.

(٢)

من أشدهم حماسة للغة المعتادة - يضطر إلى وضع تفرقة بين ما يسميه الـ ordinary use والـ Ordinary usage، ويمكن أن نترجم الأول بـ: «الاستعمال المعتاد»، والثاني بـ «العرف الجاري»^(٢) بيد أنه لا يوضح لنا تماماً ما معنى هذه التفرقة بالنسبة إلى المسائل الرئيسية وهي: ما قيمة تحليل اللغة المعتادة في إيضاح حقائق المشكلات^(٣)؟

وهكذا نرى أنه حتى «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية للغة. ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: مور ورسل وفتجنشتين.

النزعة البنيوية:

ولندع هؤلاء الآن جانباً، ولنشرح نزعة أخرى أقرب إلى الدراسات اللغوية منها إلى الدراسات الفلسفية، وهي النزعة البنيوية structuralisme.

ويرجع الفضل في استعمال معنى بنية structure في الدراسات اللسانية إلى عالم اللغويات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ - ١٩١٣) وذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة جنيف، ثم نشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦ تحت عنوان: «محاضرات في اللغويات العامة»^(٤)، صحيح أنه لم يستعمل كلمة Structure، ولكنه قصد معناها، وذلك حين وضع مبدأ له في دراسة اللغة قوله: «اللغة نظام Système لا يعرف غير نسقه الخاص به» (ص ٤٣)، ويقرر مرة أخرى أن «اللغة نظام ينبغي بل يجب أن تعتبر كل أجزائه من حيث تضامنها المتواقت» (ص ١٢٤). ويتضح معنى فكرة البنية في قوله: «إنه لوهم كبير أن نعد اللفظ مجرد جمع بين صوت معين وتصور معين. فمثل هذا التعريف من شأنه أن يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه، وأن يوهمنا بأن من الممكن أن نبدأ من الألفاظ لتأليف النظام وذلك بإجراء عملية جمع

«الجسم»، وقضايا تركيبية، وهي التي يضيف فيها المحمول إلى ماهية الموضوع صفات أو أحكاماً جديدة، مثل $5 + 7 = 12$ ، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، الخ فإن العدد ١٢ فيه إضافة إلى معنى ٥ ومعنى ٧، وكون زوايا المثلث تساوي قائمتين هو معنى أكثر مما في تعريف «المثلث»^(١).

لكن إذا قلنا - هكذا يرى أوستن وأصحابه من أساتذة أكسفورد - أن معنى التعبير يتوقف على السياق الذي يستعمل فيه، فإنه لا محل للتحديث عن قضايا تحليلية. فمثلاً إذا قلنا: «الأمانة محمودة» فإن هذه القضية تعد في نظرهم تحليلية، على أساس أن الأمانة والثناء عليها يسيران معاً، بحيث أننا لو قلنا: «الأمانة ليست محمودة» فإنه يبدو على هذه القضية طابع التناقض. فأساس الوصف بـ «تحليلية» لقضية ما هو ما سار عليه الوضع في الاستعمال اللغوي المعتاد.

ويشيد «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء باللغة المعتادة، ويزعمون أن معاني الكلمات في هذه اللغة المعتادة لا يشوبها غموض، ولا حاجة بالعاديين من الناس إلى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة! ولا أساس لدعوى الفلسفة أنها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات. وهكذا ذهب هؤلاء بالنسبة إلى اللغة العادية إلى ما ذهب إليه جورج مور بالنسبة إلى الإحساس العام، كما بينا من قبل.

لكن، إذا صح هذا فهل لا يوجد أخطاء مصدرها اللغة؟

يجيب هؤلاء بالإيجاب، ولكنهم يرجعون الخطأ إلى الخلط بين الأشكال المنطقية للتعبيرات المتعارضة. ويقصدون بالنمط المنطقي الذي ينتسب إليه معنى أنه مجموعة الطرق التي يحق لنا بها أن نستعمله استعمالاً منطقياً مشروعا.

ومع ذلك اضطر هؤلاء إلى الإقرار بما وجه إلى اللغة من نقد فيما يتعلق بالدقة، ولهذا تراجعوا عن إشاداتهم المبالغ فيها هذه باللغة العادية وبالناتج المستمدة من تحليلها. ومن هنا نجد رايل Ryle - وكان

(١) راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٣٤، ١٣٥. القاهرة،

(٢) Ryle G.: The Concept of Mind, p.8.

(٣) Ryle G.: «Ordinary Language», in The Philosophical Review, 1953, p. 117.

(٤) Cours de linguistique générale, 3me éd. Paris, Payot éd.; 40 éd. Paris, 1949.

لقوانين» (المرجع نفسه، ص ٢٤٥).

وتم قسمت مشتركة بين النظم اللغوية المختلفة، إلى جانب الخصائص المستقلة التي لكل نظام نظام منها. فبعض الارتباطات اللغوية موجودة مشتركة بين عدة لغات، وبعضها الآخر تنفرد به لغة عن سائر اللغات، أو مجموعة لغوية عن سائر المجاميع.

فالنظر إلى اللغة على أنها نظام عضوي، والعمل على الكشف عن هذا النظام - هذا هو ما تدعو إليه النزعة البنائية structuralisme.

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت في كوبنهاجن مجلة بعنوان: «المجلة الدولية للغويات البنائية» في تقديمها بين فجو برونالد Viggo Brondal ما لفكرة البنية structure من أهمية بالغة في علم اللسان، وأشار إلى التعريف الذي يورده لالاند Lalande في معجمه للاصطلاح: بنية، وهو أنه يدل على: «كل مؤلف من عناصر صوتية متضامنة - في مقابل مجرد الجمع بين عناصر - بحيث يتوقف كل واحد منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو إلا في، وبواسطة علاقته مع الباقي». كما بين المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس، وبين فكرة البنية في علم اللسان. «فإن نظرية الجشتالت تقوم على النظر إلى الظواهر لا على أنها مجموعة من العناصر التي يراد عزلا وتحليلها، وتشريحها، بل على أنها مجاميع مترابطة Zusammenhänge تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن، ولها قوانينها الخاصة. وينتج عن هذا أن حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التي تحكمه»^(٥).

وعلى هذا فإن النزعة البنائية في الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة نظام محكم مترابط الأجزاء، له تركيب خاص ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحولاتها. وكل لغة هي - أساساً - وحدة مستقلة «تتوقف أجزاؤها بعضها على بعض باطناً»، وهذا الاعتماد الذاتي الباطني هو ما يسمى باسم: البنية. وكما يشرحه اميل بنفنينست: «أن المبدأ الأساسي (في هذه النزعة) هو أن

بينها، بينما الواجب هو الابتداء من الكل المتضامن ابتداءً أن تصل بالتحليل إلى العناصر التي يتألف منها هذا الكل» (ص ١٥٧) وإذن فقد كان دي سوسير يستخدم كلمة: «نظام» بدل كلمة «بنية» التي يستخدمها اليوم أصحاب النزعة البنائية. لكن المقصود من حيث المعنى واحد تماماً. وعلى أثر دي سوسير صرح ميه Meillet «بأن كل لغة لها نظام متسق تمام الاتساق، محكم التأليف»^(٦)، وأشاد جرامون Grammont بما ذهب إليه دي سوسير من أن «كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً، تشد فيه الوقائع والظواهر بعضها بعضاً، ولا يمكن عزلها ولا أن تتناقض فيما بينها»^(٧).

ولكن النزعة البنائية، بالمعنى الحالي لها، إنما نشأت بفضل بحث قدمه ثلاثة لغويين روسيون إلى المؤتمر الدولي^(٨) الأول لعلماء اللسان الذي انعقد في لاهاي بهولندا في سنة ١٩٢٨، وهم: ر. ر. ياكبسون R. Jacobson وس. كارشففسكي S. Karcevsky ون. تروبتسكوي N. Troubetzkoy ثم أصدروا بياناً بعد ذلك أعلنوه في المؤتمر الأول للغويين السلاف المنعقد في براغ سنة ١٩٢٩، وبه بدأ نشاط دائرة براغ اللغوية. وفي هذا البيان ظهرت لأول مرة كلمة structure بالمعنى المستعمل اليوم، إذ هم دعوا إلى استعمال «منهج صالح للتمكين من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها»^(٩).

فالبنية معناها الترابط المحكم القائم بين أجزاء اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال هذه اللغة وصورها: سواء في تركيب الأصوات، وتركيب الجمل. فلا يمكن مثلاً دراسة لفظ في نظام معجمي إلا بعد دراسة بنية اللغة التي ينتسب إليها هذا النظام المعجمي، والنظام الصوتي للغة ما ليس هو المجموع الآلي للعناصر الصوتية phonèmes المنعزلة، بل هو كل عضوي، أعضاؤه هي العناصر الصوتية وبنيته خاضعة

(١) Meillet A.: Linguistique historique et linguistique générale, h. 158. Paris, 1936.

(٢) Grammont: Traité de phonétique.

(٣) راجع أعمال هذا المؤتمر ص ٣٦ - ٣٩.

Actes du 1er Congrès international de linguistes.

Travaux du cercle linguistique de Prague, I, Prague, 1929, p.8.

(٥)

B. Brondal V.: Acta linguistica, I (1939) p.10.

وكلا النوعين من الثرثرة يؤدي إلى وهم إدراك كل شيء دون التفوذ إلى شيء. وهذا يقف عائقاً دون إدراك الأشياء نفسها. ومن هنا قال الشاعر العظيم هيلدرلن: «إن اللغة أخطر النعم».

والواحد منا ينشأ في بيئة عمادها الثرثرة، وينمو وينضج على الثرثرة بنوعيتها، وهذا من الأسباب الرئيسية في سقوط الوجود الإنساني Verfallen فمن منا لا يخضع لتأثير هذه الثرثرة؟ إنها هي زادنا في تفكيرنا وأحكامنا.

إن الوجود - في - العالم بين الناس يحيل الانفتاح على العالم إلى انقطاع عن العلاقات الأولية مع الذات، ومع الموجودات، ومع العالم.

لقد قصد باللغة أو القول في البداية أن تكون أداة فهم، وإذا بها قد صارت أداة سوء فهم.

كان التبليغ في الأصل أساساً للفهم، وإذا به لا يكون ممكناً إلا مع وجود سوء فهم متأصل.

لقد كانت اللغة من فعل الإنسان، وبها يتميز من الحيوان. وإذا بها تحدث أثرها في الإنسان، بحيث صار الإنسان يوجد بقدر ما يتكلم. فتم ارتباط وثيق أذن بين القول والوجود لدى الإنسان. وبين حدوث الوجود وبين اللغة ثم نوع من الدور. لقد صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء. والإنسان لا يوجد - في - العالم إلا بقدر ما يملك لغة. الإنسان مشروع ذاته. ولكن هذا المشروع يخطط بالقدر الذي به اللغة ليست من خلق الإنسان الذي يتكلمها، بل هي أمر يتقبله. فاللغة تجعل الأشياء الغائبة حاضرة، وغير الموجودة موجودة، والبعيدة قريبة.

وفي الفصل ٣٤ من كتابه «الوجود والزمان» بعنوان: «الآنية والقول، اللغة» يبين هيدجر بعمق بالغ العلاقة بين الوجود وبين اللغة، على أساس أن وجود الآنية هو في المقام الأول فهم للموقف الذي يوجد منه الإنسان. وهذا الفهم قد اتخذ اللغة أداة له.

«فالقول هو الإفصاح عما هو ممكن الفهم. ولهذا فإنه يقوم في أساس الإيضاح والإفصاح. والمعنى هو ما يفصح عنه في الإيضاح، وهذا المعنى يفصح على نحو أكثر أصالة في القول. وما هو مركب بواسطة إفصاح

اللغة تكون نظاماً، كل أجزائه متحدة بواسطة رابطة تضامن وتوقف بعضها على بعض. وهذا النظام ينظم وحدات، هي علاقات مفصح بها، تتفاضل ويحدد بعضها بعضاً. والمذهب البنيوي يقول بسيطرة النظام على العناصر، ويهدف إلى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر سواء في السلسلة المنطوق بها وفي النماذج الشكلية، ويبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة»^(١).

فإذا ما تركنا النزعة البنيوية جانباً الآن، والتفتنا إلى الوجودية لوجدنا هيدجر يعني باللغة وصلتها بفهم العالم عناية شديدة. ذلك أنه رأى في اللغة إفصاحاً عن فهم العالم.

إن الإنسان يسمع ويصغي ويسكت، وهذا يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده. والإنسان لا يسمع لأن له أذنين، بل إن له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع. فهو سامع بوجوده. والسماع والاصغاء والسكوت كلها إمكانيات وجودية تنتسب إلى الإنسان بوصفه متكلماً. ولو لم يكن متكلماً لما كان ساكناً، فالحجر مثلاً لا يتكلم، ولهذا هو لا يسكت، والإنسان بحكم وجوده، يفصح عن نفسه، وهذا الإفصاح عن النفس هو اللغة.

واللغة سبيل الاتصال بين الذات الوجودية. والعلاقة بين المتحدثين هي علاقة انكشاف من الواحد للآخر. لكن هذا الانكشاف ما يلبث أن يتحول من كشف للأشياء إلى كشف للتعبير عن الأشياء، أي إلى كشف لغة الحديث. فالمتحدث والسامع كلاهما يركز اهتمامه على فهم اللغة أكثر من اهتمامه بالكشف عن الأشياء المعبر عنها باللغة. ومن هنا تنتهي اللغة إلى أن تكون هي موضوع اللغة بدلاً من أن تكون وسيلة للكشف عن الموجود. فتنشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر باسم Gerede أي الثرثرة، والكلام الأجوف، والإشاعة، والكلام المضلل الذي لا ينفذ إلى حقائق الأشياء. فتستحيل اللغة حينئذ من وسيلة إلى غاية. ويناطر الثرثرة الكلامية الثرثرة الكتابية Geschriebe التي تحول الكتابة من رموز للإيضاح إلى لعب بالرموز نفسها.

(١)

Emile Benveniste: Problèmes de Linguistique Générale, p. 98 Paris, 1968, Gallimard éditeur.

ونظمه، وبواسطة طريقة الكلام. وتبليغ الإمكانات الموجودة للشعور بالموقف، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكون الغاية الخاصة بالقول الشعري^(٣).

واللحظات المؤلفة له هي: ما يتكلم عنه القول، والمقول من حيث هو مقول، والتبليغ والتجلي. وهذه اللحظات ليست مجرد خصائص يكشف عنها تجريبياً في اللغة، بل هي خصائص وجودية مغروسة في التركيب الأنطولوجي للآنية. وابتداءً منها وحدها تصبح اللغة ممكنة من حيث الأنطولوجيا.

والمحاولات التي بذلت من أجل إدراك «حقيقة اللغة» اتجهت إلى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات. وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة: «التعبير»، أو «الشكل الرمزي»، أو «التبليغ المفصح»، أو «تجلي الحياة التي عشت»، أو «بنية الحياة».

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة: السمع، فليس من قبيل الصدفة أن نقول أننا «لم نفهم»، حينما «لم نسمع» جيداً. فالسمع جزء مقوم للكلام. وكما أن الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام، كذلك الإدراك السمعي يتأسس في السمع. إن السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير، من حيث أن الآنية هي وجود - مع - الغير. بل إن السمع ليكون الانفتاح الأولي الصادق للآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها: إن هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها. إن الآنية تسمع لأنها تفهم. والآنية - بوصفها وجوداً - في العالم - مع الغير - يفهم، هي تنبه لكل ما يوجد معها ولنفسها. والذين يوجدون معاً هم خاضعون جميعاً لقانون هذا الانتباه. وهذا السمع الانتباهي المتبادل، الذي يؤسس الوجود - مع - الغير، يتبدى على وفق الأحوال الممكنة للطاعة «السمع»، للموافقة، أو على وفق الأحوال المعدولة لرفض الاستماع، للمعارضة، للتحدي، وللنفور^(٤).

ومن يفهم هو وحده الذي يستطيع أن يصني. ومن

القول، نحن نسميه مجموع المعنى، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني. . . والوجود - في - العالم، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف، يعبر عن نفسه بالقول. ومجموع المعاني لما هو مفهوم يقضي إلى القول. فالمعاني تتحول إلى كلمات^(١).

وانفتاح الآنية (= الوجود الإنساني) Dasein يتم بعضه بالقول، ولهذا فإن القول من مقومات وجود الآنية. والسمع والسكوت هما من إمكانات القول. وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير إيضاح كامل للذور الوظيفي الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود.

والقول إيضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم، الخاص بالوجود - في - العالم، هذا الوجود - في - العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود - مع - الغير، وهو يتحقق عينياً دائماً في الوجود - مع الاهتمام المشترك. وهذا الوجود - مع هو قول، من حيث أنه يوافق، أو يرفض، أو يدعو، أو ينه، أو يناقش، أو يتدخل، ومن حيث أنه يشهد.

والتبليغ Communication يجب أن يفهم بمعنى واسع أنطولوجي. فالتبليغ الإداري مثلاً ما هو إلا حالة جزئية من التبليغ بالمعنى العام المستخدم في معناه الوجودي العام. وبهذا المعنى فإن التبليغ مهمته أن يؤلف الإفصاح الخاص بالوجود - مع من حيث أنه فهم. وهو يتم المشاركة في الشعور المشترك بالموقف، والمشاركة في فهم الوجود - مع - الغير. «والتبليغ ليست مهمته أن ينقل انطباعات، أو آراء، أو آماني من باطن شخص إلى باطن شخص آخر. بل الوجود معاً هو في جوهره ومنذ البداية دائماً ظاهر ومتجل في الشعور المشترك للموقف وفي الفهم المشترك. والوجود - مع - الغير مشارك فيه - في القول - بصراحة، لكنه ثم، بينما هو لم يدرك، ولم يرفع إلى الاقتناء، لأنه لم يقدم بعد إلى المشاركة»^(٢).

إن الآنية تعبر عن نفسها بالقول، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف. «في: اللغة: الآنية والشعور بالموقف يفحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول، وتنغمه،

(٣) الموضوع نفسه.

(٤) هيدجر: «الوجود والزمان»، ص ١٦٣.

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» الفصل ٣٤، ص ١٦١. Heidegger: Sein und Zeit.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٦٢.

التأمل الفلسفي ينبغي عليه أن يتخلى عن «فلسفة اللغة» ابتغاء أن يرجع إلى «الأشياء نفسها، ليسألها ويتبها له أن ينمي جملة مسائل وتصورات واضحة»^(٢).

ومن أبرز الملامح في كتابات هيدجر اهتمامه الهائل باشتقاق الكلمات، والتعمق المفرط في ذلك إلى حد قد يخيل إلى الإنسان معه أنه إنما يريد أن يستخلص الفكرة من الاشتقاق.

ذلك أن اللجوء إلى الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها. لكن هيدجر لا يقصد أبداً إلى هذا، حين يحتفل للاشتقاق كل هذا الاحتفال. إنما هو يصدر في هذا عن حقيقة آمن بها، ألا وهي أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود. ذلك أن كل تحليل للاشتقاق يؤدي بنا إلى المثل في حضرة الموجود. إذ الكلمة تكشف - من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي - عن سلسلة من التحولات، ليست بالضرورة إفقاراً لها: «إن في تاريخ كل كلمة يتكشف تاريخ الوجود، لأن تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود. ومن وجهة النظر هذه، فإن الاشتقاق هو الطريق الوحيد للأنطولوجيا بوصفها إعادة بناء لتاريخ الوجود. ومع ذلك فإن كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية غير تاريخ الموجود في كليته وشموله، أعني تاريخ انفتاحات الوجود وتاريخ الحقيقة»^(٣). وتعدد المعاني وما بينها من روابط، في مجموع اشتقاقاتها، وسيلة للوصول إلى تاريخ الوجود.

إن الاشتقاق يعني الكلمة بمعانٍ عديدة ما كنا لنلتفت إليها لو أننا اقتصروا على المعاني المحددة للكلمات. وثراؤها هذا نابع من كشفها للوجود وإيضاحها لمعانيه.

ويولي هيدجر الرابطة في القضية (وهي فعل الكينونة *sein, to be, être* الخ) عناية خاصة، لأن الرابطة ليست فقط تؤسس العلاقة بين الموضوع والمحمول، بل وأيضاً تضع الرابطة بين تركيب القضية وتركيب الحقيقة

يصمت يسهم في الفهم، فهو يسهم في مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لا يعوزه الكلمات. وفيض الكلمات بمناسبة وغير مناسبة لا يضمن أبداً تقدم الفهم. بل على العكس الثروة المستمرة تستمر ما يعتقد أنه فهم، وتفضي إلى وضوح خذاع، أعني إلى إفتاء ما لم يفهم. «والسكوت لا يعني الخرس. بل بالعكس: فإن الأخرس يميل دائماً إلى أن يتكلم. وأن يكون الإنسان أخرس لا يكفي لإثبات أنه يستطيع أن يسكت، بل بالعكس، الخرس يمنع من إثبات ذلك. أما الصموت بطبعه، فإنه لا يبين أنه يسكت أو يمكن أن يسكت؛ ومن لا يقول شيئاً أبداً ليس أيضاً قادراً على السكوت حين ينبغي السكوت. وإنما القول الحق هو الذي يمكن من الصمت الحق. والآنية، لكي تستطيع أن تصمت، لا بد أن يكون لديها شيء لتقوله، وهذا يعني أنه يجب عليها أن يكون تحت تصرفها كشف حق وممتد بذاته. وفي هذه اللحظة يأخذ الصمت معناه، ويحطم الثروة. فالصمت - بوصفه حال القول - يفصح عن الفهم للآنية بطريقة أصيلة بحيث يؤسس القدرة الحقة على السمع والوجود - مع الناصح»^(١).

ولم يكن صدفة أن عرف اليونانيون الإنسان بأنه (حيوان ذو نطق)، إذ إنسان يتجلى بوصفه الموجود الذي يتكلم.

وعلم المعاني *semantique* بوصفه نظرية في المعنى، يتأسس في أنطولوجيا الآنية.

ويتساءل هيدجر ما هي حال الوجود التي ينبغي نسبتها إلى اللغة: هل اللغة أداة ميسرة في داخل العالم، أو تشارك في حال وجود الآنية، أو ليست هذا ولا ذاك؟ وما هو المعنى الأنطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها؟ إن علم اللسان *linguistique* موجود، لكن وجود الموجود - الذي يتخذ علم اللسان موضوعاً له - يظل غامضاً، والأفق الذي فيه يمكن أن يوضع السؤال يظل متلفعاً بالضباب. وهل من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالباً إلى العالم ويفرضها قابلية العالم لإعطاء معنى، وذات تمكّن؟ أو على العكس، نحن هنا بإزاء واقعة ضرورية من الناحية الوجودية والأنطولوجية ولماذا؟ إن

(٢) هيدجر: «الوجود والزمان» ص ١٦٦.

(٣) Gianni Vattimo: *Essere, Storia e Linguaggio* in Heidegger, p. 158. Torino, 1963.

(١) الكتاب نفسه، ص ١٦٥.

بيد أن أحداً بعد لينتس لم يهتم بهذا اللون من البحث، كما لاحظ كوتيرا Couturat. ذلك أن الفلاسفة لم يهتموا باللغة وصلتها بالفكر. ثم إن علماء اللغات، من ناحيتهم، قد تعلقت همهم بالجانب المادي والفسولوجي من اللغة، وهو علم الصوتيات وPhonétique. وحتى في دراستهم لعلم المعاني وsemantique وهو الجانب الفكري من اللغويات، اهتموا أكثر ما اهتموا بالجزئيات، ويكاد يعد كل حكم تقديمي ضرباً من التجديف:

«إن الكلمات علامات على أفكارنا. إنها علامات، شأنها شأن سائر العلامات، ولكنها أسير مما سواها، لأنها تكتب ويتفه بها، وتدرك بالسمع والنظر، ويتوافر فيها كل شرائط العلامات: وأول هذه الشرائط هو التطابق المتواطئ بين العلامة والإدراك المعلم. ولكل إدراك علامة واحدة، ولكل علامة إدراك واحد. فهذا هو مبدأ التواطؤ، الذي بينه بوضوح كبير أوستفالد Ostwald.

«وهذا المبدأ يبدو حقيقة مألوفة مقررة، لأنه يَبِينُ تماماً. لكن مدهاء يتضح، حين يأخذ المرء في تطبيقه على التحليل النقدي للغاتنا. إن كل تصور يجب أن يعبر عنه في اللغة بتعبير واحد أحد. ومبدأ الاقتصاد - بغض النظر عن المنطق - يقتضي ذلك. ومع ذلك فإن معنى الجمع يعبر عنه أربع مرات في العبارة التالية: «الأولاد الطيبون هم مطيعون»: وذلك في الاسم وصفته والضمير الدال على الرابطة (هم) والصفة المحمولة. وبالمثل نجد معنى المؤنث يعبر عنه ثلاث مرات في هذه الجملة: «الأم الطيبة مجتهدة»: أولاً في «الأم» (وكان ذلك كافياً) ومرتين في الصفتين (الصفة + المحمول). وكذلك فكرة الشخص في لغاتنا يعبر عنها مرتين: في الضمير (أو في الاسم) الذي يقوم مقام الفاعل، ثم في صيغة الفعل. وهنا يلاحظ المرء الأصل في هذه الاطنابات: إنه يقوم في تطور لغاتنا. واللغات القديمة، مثل اللاتينية، لم تكن في حاجة إلى ضمير فاعل إلى جانب الفعل^(٥). بل الشخص واضح في شكل الفعل. لكن حينما ضعفت أشكال الفعل تدريجياً، أحس المرء بالحاجة إلى تحديد الإشارة إلى الشخص،

الواقعية. وحتى في القضايا التي تبدو فيها الرابطة لا تؤدي وظيفة إثبات الوجود (مثل: العنقاء «يكون هو» طائر خالد) - فإنها تحيلنا إلى عالم يفترض فيه أن للموضوع موجوداً.

واللغة في أصلها ليست علامات، بل إشارات Zeigen أي أنها تشير، بأن تكشف عن شيء مستور. ولهذا فإن اللغة في أساسها شعر بالمعنى الاشتقاقي للمقابل اليوناني لكلمة شعر (= خلق، فعل، إنتاج). وماهية اللغة تقوم في الوحدة بين التفكير والشعر.

«فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم^(١). ولما كان التاريخ لا يصير ممكناً إلا في عالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ. «واللغة ليست أداة تحت التصرف، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجود الإنسان»^(٢).

الصلة بين المنطق والنحو:

وننتقل من هذه الاعتبارات الفلسفية العامة إلى النظر التحليلي في الصلة بين المنطق والنحو. وقد تعرضا لها تفصيلاً، سواء من الناحية التاريخية ومن الناحية المذهبية، في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»^(٣) ولن نعيد هاهنا شيئاً مما قلناه هناك. وإنما نورد أمثلة تطبيقية للنظريات التي عرضناها هناك لمختلف المفكرين.

لقد تنبه لينتس إلى أهمية هذه المشكلة بكل وضوح، فقال: «إن اللغات هي أصدق مرآة للعقل الإنساني، وأن التحليل الدقيق لمعاني الكلمات يمكننا - خيراً من أي شيء آخر - من فهم عمليات العقل»^(٤). وقد ترك لنا بعد وفاته كثيراً من الفصول التي تتناول تحليل الأشكال اللغوية من الناحية المنطقية. وقد نشر بعضها لوي كوتيرا.

(١) Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins dichtung, 2. Aufl., p. 35. Frankfurt-am-Rhein, 1951.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٣١ - ٤٣، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ والطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨.

(٤) (عند نهايته)

Leibniz: Nouveaux Essais III, VII.

(٥) وهذا ينطبق أيضاً على اللغة العربية، فالأصل ألا يكون الضمير بارزاً، بل مستفراً: يكتب، أكتب، يكتبون. ولا نقول: هو يكتب، أنا أكتب، هم يكتبون، الخ.

المنطق، التي أنتجت هذه اللغات. أنها تتخلص من هذه البقايا ببطء شديد وعلى نحو ناقص تماماً. فقط في اللغة المصنوعة، التي تضرب صفحاً عن الماضي، يكون من الممكن استكمال مبدأ التواطؤ بكل دقة وتحقيق كل مقتضيات المنطق. ولا يتبين المرء مقدماً إلى أي مستوى من التبسيط يمكن رد النحو الخاص بمثل هذه اللغة، رغم أنها تقدم كل العناصر الضرورية للتعبير الدقيق عن الأفكار، وربما بنسبة أعلى مما تستطيع لغاتنا المعتادة^(٢).

ومبدأ التواطؤ هذا لا ينطبق فقط على الإعراب، بل ويمكن تطبيقه أيضاً على معاني الكلمات المفردة، وخصوصاً على حروف الجر وحروف العطف. وفي مثل هذه اللغة المصنوعة سيتجلى الوضوح والتدقيق، إذ سيكون لكل حرف نحوي معناه بينما نحن نرى في لغاتنا أن للحرف النحوي particule معاني عديدة واستعمالات مختلفة، مما يولد الغموض والخلط.

وبرى كوتيرا أن مبدأ التواطؤ هذا يخالف أكثر ما يخالف في مسألة الاشتقاق اللغوي. صحيح أنه يبدو في الظاهر أن مقتضيات المنطق مطبقة في اللغات الهندية الأوروبية، وذلك بأن يضاف إلى الجذور المعبرة عن المعاني بادئات préfixes ولواحق suffixes تعبر عن علاقات محددة ثابتة، مثلاً Atrides: نسل أتريوس، Pelopides: نسل بلويس، مما يؤذن بأن de - هي اللاحقة الدالة على النسل أو الذرية. لكن لو كانت لغاتنا منطقية لكانت اللواحق كلها ذوات أشكال ثابتة في الدلالة على المعاني المعينة، وفي هذه الحالة ستكون لها معاني ثابتة. بيد أن الأمر ليس كذلك في الواقع: إذ الواقع هو أن البادئة أو اللاحقة الواحدة تدل على معاني عديدة، وأن معنى واحداً يعبر عنه ببادئات ولواحق عديدة، بحيث لا يوجد توافق أبداً. فمثلاً في الفرنسية: اللاحقة able في الكلمات potable, mangeable تدل على: «ما يمكن أن...» (يؤكل، يشرب)، ولكنها في الكلمات estimable, admirable, aimable تدل على: «ما يجب على الإنسان أن...» (يحب، يعجب به، يحترمه). والعلامات الدالة على أصحاب الجُزء عديدة: فهي iste

فأضاف الضمير إلى الفعل، ومع ذلك احتفظ في نفس الوقت بكل أشكال الفعل ذات الدلالات على الشخص. كذلك نجد أن حروف الجر تحل - إلى مدى بعيد - محل أحوال الإعراب Cas، ومع ذلك نستمر في استعمال أحوال الإعراب مع حروف الجر. ومعنى هذا أننا نعبر عن الفكرة الواحدة مرتين. والآن قد صارت أحوال الإعراب في اللغات المنحدرة من اللاتينية إلى الزوال وحلت محلها حروف الجر. وهذه نهاية تطور منطقي.

«وكل هذا يفسر تماماً الاطنابات التي يهبط كاهل لغتنا، ولكنه لا يبرر أبداً هذه الاطنابات من الناحية المنطقية. ويتبين من هذا أن المنطق الشعبي غير المشعور به، والذي يقوم عليه تطور لغتنا، يحمل في ذاته ميلاً عاماً للاستبعاد التدريجي للاستعمالات المزدوجة والتكرار الزائد. والمنطق الواعي يمسك بالتطور الطبيعي، من حيث أنه يقضي عليه.

وبالعكس، ولكن على أساس نفس المنطق الباطن، تحاول لغتنا أن تخلق كلمات خاصة للتعبير عن بعض الامتثالات التي ليس لها بُعد علاقة. فالاستفهام مثلاً ليس له تعبير حتى الآن في لغاتنا (مثلما نجد تعبيراً عن النفي، والشكل الخ)، فيما عدا تغيير ترتيب الكلام بتأخير الفاعل وهي عملية غير مؤكدة ولا ميسرة. ولهذا فإن كثيراً من اللغات فيها كلمات أو تعابير صاغتها من أجل التعبير عن هذه الفكرة بخاصة: فمثلاً في الانجليزية الكلمة do - وفي الدانيمركية الكلمة mon، وفي الفرنسية est-ce-que (ويندر أن يستعمل اليوم التعبير الذي مثل rêve-je ويستبدل به التعبير est-ce-que je rêve)، وفي اللغة^(١) الفرنسية الدارجة تظهر أداة للاستفهام جيدة وهي -ti-، فمثلاً J'ai-ti couru j'sais-ti وذلك على غرار الغائب المفرد est-il venu. وهكذا نرى أن المنطق الباطن يسعى دائماً إلى استعمال مبدأ التواطؤ أو على الأقل أن يقترب منه. لكنه في هذا السبيل يعوقه دائماً الاستعمال والمنقول، أي نتائج التطور الذي جرى على مدى القرون، الذي تحمله كل لغة في داخلها. وحتى لغاتنا الحديثة ذات التطور العالمي يهبط كاهلها بقايا الأحوال النفسية السابقة على التاريخ وعلى

(٢) Louis Couturat: «Die Prinzipien der logik», in Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften, erster Band: Logik, p. 193-195. Tübingen, Verlag B. Mohr, 1912.

(١) وفي العربية تستعمل الكلمات: الهمزة، وأم، وهل، ومن، وكف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان... فاللغة العربية هي أغنى اللغات بأدوات الاستفهام.

أي حدث له فقر، وحدث له فتنة.

٥ - تفعل: (أ) يكون بمعنى فقل - نحو: تخلصه، إذا خلّصه.

(ب) وبمعنى التكلف - نحو: تشجع (تكلف الشجاعة)، تجلد (تكلف الجلد)، تحلم (أي تكلف الحلم).

(ج) وبمعنى اتخذ - نحو: توسد التراب (اتخذته وسادة)، تبنى فلاناً (اتخذته ابناً).

(د) وبمعنى تجنب - نحو: تحرّج، تأثم، تهجد (أي تجنب: الحرج، والإثم، والهجوم أي النوم).

(هـ) التمهّل في الفعل - نحو: تحرّج، تبصر، تستمع، تفهم، أي تمهل في فعل هذه الأمور.

(و) صار كذا - نحو: تمرأ الرجل (أي صار ذا مروءة)، تأيمت المرأة (صارت أيماً).

(ر) بمعنى استفعل - نحو: تنجّزه (أي استنجزه، طلب منه إنجازه).

(ح) اعتقد أنه كذا - نحو: تعظمه (أي اعتقد أنه عظيم).

(ط) بمعنى فعل - نحو: تهيب (أي هاب)، تظلمه (أي: ظلّمه)^(١).

ونجتزىء بهذه الأمثلة، وهي تدل على أن أبنية الأفعال تدل على معانٍ مختلفة جداً، وفي بعض الأحيان تكون متعارضة أو متناقضة في الصيغة أو البنية الواحدة: فالصيغة «تفعل» تدل على الاتخاذ كما تدل على التجنب، والصيغة «أفعل» تدل على الصيرورة (نحو: أطفلت المرأة، صارت ذات طفل، ألحم الرجل، صار ذا لحم)، وعلى السلب (مثل: أشكيت - أزلت شكايته، أزجه - أزال منه الزج، أعجمته - أزلت عجمته).

وهذا يدل ببلغ دلالة على مجافاة الاشتقاق اللغوي

في الكلمات، pianiste, artiste, dentiste وهي ier في الكلمات Bott-ier, charpent-ier, serrur-ier وهي -on في الكلمات charr-on, forger-on وهي en في praticien, pharmacien. واللاحقة الواحدة تستعمل في معانٍ متباعدة جداً، فمثلاً اللازمة -ier تدل على الإناء أو الحاوي للشيء في الكلمات plum-ier, encr-ier وعلى الحرفة مثل cordonn-ier و charpentier. واللازمة ien تدل على التخصص في العمل والمهنة مثل coméd-ien و grammair-ien وعلى المقيم في مكان، مثل: Egyptien, Brésilien, Parisien.

وينظر البادئات واللواحق في اللغات الهندية الأوروبية صيغ الأفعال في العربية:

١ - فاعل: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين طرفين: مثل ضاربه، وخاصمه، وحاربه.

(ب) بمعنى فَعَلَ، مثل قاتلهم الله: أي قتلهم، ومثل: سافر الرجل.

(ج) بمعنى فَعَلَ، نحو: ضاعف الشيء.

٢ - تفاعل: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين الاثنين أو بين الجماعة، مثل: تجادلا، تناظروا.

(ب) وعلى الفعل الصادر عن شخص أو شيء واحد، مثل: تراءى له.

(ج) وبمعنى: أظهر، نحو: تغافل، تجاهل، تمارض - إذا أظهر غفلة، وجهلاً، ومرضاً.

٣ - استفعل: (أ) بمعنى التكلف، نحو استعظم، أي تعظم، واستكبر: أي تكبر.

(ب) وبمعنى الاستدعاء والطلب: نحو استطعم، واستسقى، واستوهب.

(ج) وبمعنى فعل - نحو: استقرّ، أي: قرّ.

(د) وبمعنى صار - نحو: استنوق الجمل، واستنسر البغاث (أي صار نسرأ أو شبيهاً به).

٤ - افتعل: (أ) بمعنى فعل - نحو: اشتوى، أي شوى، اقتنى، أي قنى، اكتسب - أي كسب.

(ب) ويكون لحدوث صفة - نحو: افتقر، افتتن،

(١) راجع في هذا: الثعالبي «فقه اللغة وسر العربية»، ص ٣٤٠ - ٣٤٢، القاهرة سنة ١٩٥٤، السيوطي: «معجم الهوامع» ج ٢ ص ١٦١ - ١٦٢، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ، ابن الحاجب: «الشافية من علمي الصرف والنحو» ج ٢، ص ٤٠ وما يتلوهما، ابن قتيبة: «أدب الكاتب» ص ٣٤٥ وما يتلوهما، القاهرة ١٣٤٦هـ، ابن جني: «المنصف» ج ١ ص ٩٠ وما بعدها.

هكذا يرى كوتيرا - أوضح وأكثر منطقية، وأشد انتظاماً من أية لغة من لغاتنا المعتادة الطبيعية. صحيح أنها ستكون صناعية، لكن سيكون شأنها شأن الأسامي الكيميائية، والمصطلحات الفنية في الطب أو النبات أو سائر العلوم.

وفي اشتقاق اللغات الهندية الأوروبية يضطر المرء إلى وضع تمييز أساسي بين صنفين من الكلمات: الجذور الإسمية، وهي التي تدل على ماهيات، ثم الجذور الفعلية، وهي التي تدل على نشاط أو أحوال أو إضافات. وهذا التمييز يناظر في جملته التقسيم إلى أصناف (أو تصورات) وإلى إضافات relations. والأخيرة تنشئ الأفعال مباشرة، بينما الأولى تولد الأسماء، أعني الأسماء والصفات في النحو. والعلاقة وثيقة جداً بين الاسم والصفة: ففي الفرنسية مثلاً: (une blonde, (une) belle, (un) veuf, (n) aveugle, (un) avare وفي العربية يكفي للانتقال من الصفة إلى الاسم مجرد إضافة «أل» التعريف (الجميل، (ال)باحث، (ال)فاصل، الخ - أما الجذور الفعلية فتؤلف صنفاً محدوداً في اللغة الفرنسية، مثل: aimer, courir, parier, dormir فنقول على التوالي: amour, course, parole, sommeil. بيد أن هذه الأسماء إنما تعبر عن «واقعة» النوم، الكلام، الخ، أي أنها تحيل النشاط إلى موضوع أو تصور فتفقد صفة الفعل. لكن للغة العربية، شأنها في هذا شأن اللغة الألمانية، ميزة كبرى على اللغة الفرنسية في هذا الباب: وهي أننا في اللغة العربية (كما في الألمانية) نستطيع أن نحيل أي مصدر إلى اسم، بينما لا نستطيع ذلك في الفرنسية، إلا في أحوال محددة، مثل le boire, le dormir, le manger لكن لا نستطيع أن نقول le couronner, le supporter, le pencher, le saluer بينما نظائرهما في العربية والألمانية موجودة. ومن هنا تضطر الفرنسية في مثل هذه الأحوال إلى استعمال جمل طويلة للدلالة على ما تعبر عنه العربية والألمانية بلفظ واحد، وذلك باستخدام العبارة le fait de.. متولة بالفعل المراد تحويله إلى اسم.

ولهذا فإني عانيت صعوبة شديدة في التعبير بالفرنسية عن كثير من المعاني الواردة في مذاهب

للمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنطق، وهو مبدأ عدم التناقض. وقد تميزت اللغة العربية بباب لا نجده في اللغات الأخرى - حسب علمنا - وهو «تسمية المتضادين باسم واحد»، وهو من أعجب خصائصها، لأنه انتهاك فاضح لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأصل الذي يبنى عليه كل تفكير منطقي سليم. وكما قال الثعالبي أن ذلك من سنن العرب المشهورة، كقولهم: الجون: للأبيض والأسود - والقروء: للظهار، والحيز - الصريم: لليل، والصبح - والحيلولة: للشك واليقين. . . والند: المثل والصد، وفي القرآن: «وتجعلون لله أنداداً» على المعنيين. - والزوج: الذكر، والأنثى. - والقانع: السائل، والذي لا يسأل، والناهل: العطشان، والريان^(١).

وقد خص السيوطي باب الأضداد بفصل طويل ممتاز في كتابه «المزهر» (جا ص ٣٨٧ - ٤٠٢، القاهرة ط ٤، سنة ١٩٥٨م) استوعب مختلف الآراء في هذه الظاهرة الفذة. لقد حار علماء العربية في تفسيرها: فقال البعض إنها من الألفاظ المشتركة equivocues «والمشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين: فما يقع على الضدين: كالجون، وجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين: كالعين» (جا ص ٣٨٧). وأشار ابن فارس في «فقه اللغة» إلى إنكار ناس لهذه الظاهرة فقال: «من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو الجون: للأسود، والجون: للأبيض. قال: وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده»^(٢). ويقول إنه جرد كتاباً لذكر ما احتج به أصحاب هذا الرأي، ولكنه لم يصلنا. وعلى كل حال فهذا يدل على أن هذه الظاهرة بدت غريبة أو مستحيلة.

وكان من شأن مبدأ التواطؤ أن يجعل البادئة أو اللاحقة الواحدة (في اللغات الهندية الأوروبية) أو الصيغة الواحدة (في اللغة العربية) دالة على معنى واحد: فلصاحب المهنة تستعمل لاحقة، وللحاوي للشيء لاحقة خاصة، وللمقيم في المكان لاحقة خاصة، وهكذا. فعمل هذه اللغة المصنوعة على هذا النحو، ستكون -

(١) الثعالبي: «فقه اللغة» ص ٣٤٨ - ٣٤٩. القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) السيوطي: «المزهر» جا ص ٣٨٧.

(د) فعل كذا: حَمَدَ (فعل الحمد)، أَوَّلَ (فعل التأويل)، صَرَّحَ (قال قولاً صريحاً).

(هـ) التكثير - في مثل: غَلَّقَ (الأبواب)، ذَبَّحَ (الأبناء).

(و) التقصير - في مثل: فَرَطَ.

(ز) نسبته إلى كذا - في مثل: ظَلَمَهُ (نسبه إلى الظلم)، جَهَلَهُ (نسبه إلى الجهل). وكذلك الحال في سائر أبنية الأفعال، كما ذكرنا من قبل.

وقد لاحظ السيوطي أن اشتقاق الأفعال من الأسماء، أو على حد تعبيره: من الجواهر، قليل جداً في العربية. قال: «اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً... ومن الاشتقاق من الجواهر قولهم: استحجر الطين، واستنق الجمل»^(١).

ولصيغة الفعل من الاسم، كان العرب في الغالب يتبعون ما يلي:

١ - تجريد الاسم من الحروف الزائدة.

٢ - ثم صياغة الحروف الباقية بعد ذلك بصيغة من صيغ الأفعال، دون تقيد بأنواع منها: إذ نجد الأوزان كلها: فعل (برق)، فَعَّلَ (تَوَّجَ)، تَفَعَّلَ (تمذهب)، افْتَعَلَ (استاف)، اسْتَفْعَلَ (استحجر)، تَفَعَّلَ (تمنطق)، أي درس المنطق وصار عالمًا به)، انْفَعَلَ (اعتزل - صار على مذهب المعتزلة)، أَفْعَلَ (أنجد - سار في نجد) وهكذا.

من هذه الشواهد كلها يتبين أن لغاتنا العادية لا تسير المنطق في كثير من الأوضاع، بل قد تذهب أحياناً إلى حد الانتهاك العمدي الصريح لمبادئ العقل، كما رأينا.

ومن هنا دعا البعض، مثل كوتيرا، إلى إيجاد لغة صناعية للعلم، نتخلص فيها من كل ألوان المخالفات للمنطق، التي أتينا على ذكرها، لغة تتسم بالوضوح، والمنطقية، واتباع مبدأ التواطؤ باستمرار في كل تراكيبها

المتكلمين المسلمين، إذ تقوم هذه المعاني على مصادر محولة إلى أسماء، وهو أمر لا يتم في الفرنسية إلا بالنسبة إلى عدد محدود بالسماع والاستعمال. ومثل هذه الصعوبة عاناها الفلاسفة والكتاب الفرنسيون الذين يكتبون في الفلسفة الوجودية، لأنها - لدى الفلاسفة الوجوديين الألمان - تستخدم كثيراً المصادر المحولة إلى أسماء.

(das) Existieren, (das) Möglich-sein, (das) Raum-geben, (das) Betroffenwerden, (das) Bewendenlassen

كذلك نجد صعوبة بالغة في اشتقاق الفعل من الاسم في اللغات الهندية الأوروبية، ويتم الأمر على خلاف كل منطق. فلننظر مثلاً في الأفعال الستة الآتية، المشتقة من أسماء:

(a) Patronner = être patron

(b) aveugler = rendre aveugle

(c) plumer = enlever les plumes

(d) fleurir = produire des fleurs, garnir de fleurs

(e) saler = ajouter du sel

(f) couronner = orner d'une couronne

ومن هذه الأمثلة يتبين كيف أن اشتقاق اسم من فعل في اللغة الفرنسية مثلاً يؤدي إلى معانٍ متباينة أشد التباين، هي على التوالي: (a) صار كذا، (b) جعله كذا، (c) نزع منه كذا، (d) أنتج كذا، (e) أضاف كذا (f) زينه بكذا. فما أشد تباين هذه المعاني، رغم أن طريقة الاشتقاق واحدة فيها كلها! وليس أشد من هذا انتهاكاً لمبدأ التواطؤ، وبالتالي للمنطق. لقد كان المنطق يقضي بأن يكون المدلول واحداً لكل فعل مشتق على هذه الطريقة. ونظائر هذا في اللغة العربية، الصيغة: «فَعَّلَ» (بتشديد العين) فهي تدل على:

(أ) جعله كذا - في كلمات مثل: بغض، شبه، سود، حرك، مرق.

(ب) زينه بكذا - في كلمات مثل: توج، نصب، وفر، زود.

(ج) صار كذا - في كلمات مثل: برز (في كذا)، عمر (صار ذا عمر طويل).

(١) السيوطي: «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» ج ١ ص ٣٥٠، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨ هـ - سنة ١٩٥٨ م بالقاهرة.

ونحن في كتابنا «المنطق الصوري والرياضي» قد استعرضنا تاريخ المحاولات التي بذلت لإيجاد النحو العقلي سواء لدى اليونان، ولدى الأوروبيين في العصر الحديث، وأشرنا إشارة إجمالية للمحاولات التي تمت بالنسبة إلى النحو العربي. ولنورد هاهنا شواهد على ما بذله النحاة العرب في هذا السبيل.

إن النحاة العرب قد أقاموا أدلة النحو على ثلاثة: نقل، وقياس، واستصحاب حال.

«والنقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة. فخرج عنه إذن ما جاء في كلام غير العرب من المولدين، وما شذ من كلامهم، كالجزم بـ «لن»، والنصب بـ «لم». قرئ في الشواذ «لم نشرح». «بفتح الحاء، وكالجر بـ «لعل» كما في: «لعل أبي المغوار منك قريب».

وقال: علّ صروف الدهر أو دولاتها.

وكنصب بعضهم جزئي: «لعل» و«ليت» قال:

يا ليت أيام الصبا رواجعاً^(٢).

والنقل ينقسم إلى تواتر، وآحاد. والتواتر هو لغة «القرآن الكريم وما تواتر من السنة وكلام العرب. وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم^(٣). واشتروا للنقل شروطاً: من حيث عدد النقلة والعدالة.

أما القياس فهو حمل فرع على أصل لعله، وإجراء كلم الأصل على الفرع، أو هو «إلحاق الفرع بالأصل الجامع». ولا بد في كل قياس من أربعة أشياء: أصل، وفرع، وعلة، وحكم. وذلك مثل أن تركيب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله، فتقول: «اسم أسند الفعل إليه مقدماً عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً، قياساً على الفاعل». فالأصل: هو الفاعل، والفرع: هو ما لم يسم فاعله، والعلة الجامعة هي: الإسناد، والحكم هو: الرفع. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما أجري على الفرع الذي هو: ما لم يسم فاعله - بالعلة الجامعة، التي هي الإسناد. وعلى هذا

واشتقاقاتها وتكوين المشتقات فيها من الجوامد؛ لغة، فضلاً عن ذلك، تكون أسهل من أية لغة عادية، ويسهل على الغالبية العظمى من الناس تعلمها، فتصبح أداة دقيقة لتفاهم الدولي. وكما قال هـ. شوخرت H. Schuchardt إن اللغة الدولية صارت حاجة ملحة للعلم، وللحياة العملية. ثم - هكذا يقول كوتيرا - «أليست اللغة العلمية في غالييتها لغة مصنوعة؟ أليس كل علم مضطراً، خلال تطوره، إلى صنع لغته الخاصة به؟ إن مثل هذه اللغة تتجارب مع أسمى حاجات العقل، ومع مطالب الحياة المعتادة؛ إنها تسعى إلى تحقيق المثل الأعلى للغة الإنسانية، وبإزائها ستكون لغاتنا المعتادة محاولات غامضة مشوشة، إن صدقت هذه الجملة العميقة التي تقول: «ما أراذته اللغة حطمتها اللغات». وهل في وسع امرئ أن يشك في أن اللغات لم تحقق المثل الأعلى من اللغة إلا على نحو ناقص كل النقص؟ إن اللغة، التي ظلت رديحاً طويلاً ينظر إليها بعض العلماء برهبة مستعبدة صوفية، ما هي إلا أداة من أدوات الفكر، ومن حق الفكر أن يشكلها ويعدل فيها حسب حاجاته وما ييسر له علمه. وإذا كان البحث في اللغات يعلمنا كيف تكونت اللغات في الواقع وتطورت، فإن من شأن المنطق أن يبين كيف ينبغي أن تكون اللغة من أجل أن تكون تعبيراً صادقاً عن التفكير. صحيح أن الملاحظة والتحليل الدقيق لأشكال اللغة يلقيان الضوء على عمليات التفكير. لكن للعقل الإنساني الحق في أن يحسن هذه الأداة كما يحسن سائر الأدوات التي يستعملها، حتى تؤدي الغرض منها على أكمل وجه.

«وعلى هذا النحو يستطيع المنطق، مثل سائر العلوم، أن يطبق تطبيقاً عملياً، بأن يعمل على إيجاد ونشر لغة منطقية دولية، تؤدي دورها في تقدم الحضارة^(١)».

وبهذه الآمال العريضة ختم كوتيرا بحثه عن العلاقة بين اللغة والمنطق. لكنها إن تحققت إلى حد كبير في الرياضيات وفي العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية، فلا تزال اللغات العادية تتأبى على هذا المنطق وعلى إنشاء نحو عقلي خاضع للمنطق.

(٢) ابن الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ): «لمع الأدلة» ص ٨١ - ٨٢. دمشق، سنة ١٩٥٧م.

(٣) الكتاب نفسه، ص ٨٣.

(١) البحث المذكور ص ٢٠١.

كان حمل ما لا ينصرف على الفعل في حذف التنوين - لضعفه في بابه وخروجه عن أصله - أولى من حمل الفعل على الاسم في دخول التنوين لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله». (ص ١٠١ - ١٠٢).

٢ - «إذا كان القياس حمل الشيء على الشيء بضرب من الشبه، فما من شيء يشبه شيئاً من وجه إلا ويفارقه من وجه آخر، فإن كان وجه المشابهة يوجب الجمع، فوجه المفارقة يوجب المنع. وليس مراعاة ما يوجب الجمع - لوجود المشابهة - بأولى من مراعاة ما يوجب المنع لوجود المفارقة. فإن: ما لم يسم فاعله، وإن أشبه الفاعل من وجه، فقد خالفه وفارقه من وجه. فإن كان وجه المشابهة يوجب القياس، فوجه المفارقة يوجب منع القياس» (ص ١٠٠ - ١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «إنما يجب القياس عن اجتماعهما في معنى خاص، وهو معنى الحكم، أو ما يوجب غلبة الظن. والافتراق الذي ذكرتموه إنما هو افتراق لا في معنى الحكم، أو ما يوجب غلبة الظن. والافتراق لا في معنى الحكم ولا ما يوجب غلبة الظن لا يؤثر في جواز الجمع. وعلى هذا يخرج ما مثلتم به من قياس ما لم يسم فاعله على الفاعل في الرفع فإنه وإن كان يشابهه من وجه ويفارقه من وجه، إلا أن الوجه الذي يوجب القياس من المشابهة - أولى من الوجه الذي يمنع من جواز القياس من المفارقة، وذلك أن المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الإِسْتِدَاد، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل. وأما المعنى الذي يوجب منع القياس من المفارقة فليس بمعنى الحكم ولا له أثر في الحكم بحال. فلهذا كان قياس ما لم يسم فاعله على الفاعل في الرفع أولى من منعه» (١٠٣ - ١٠٤).

٣ - «لو كان القياس جائزاً، لكان ذلك يؤدي إلى اختلاف الأحكام، لأن الفرع قد يأخذ شبهاً من أصليين مختلفين إذا حمل على كل واحد منهما وجد التناقض في الحكم. وذلك لا يجوز، فإن «إن» الخفيفة المصدرية «شبه» «أن» المشددة من وجه، وتشبه «ما» المصدرية من وجه، و«أن» المشددة معاملة، و«ما» المصدرية غير معاملة. فلو حملنا «أن» الخفيفة على «أن» المشددة في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل، لأدى ذلك

النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو»^(١).

والنحو كله قياس، كما قال ابن الأنباري، ولهذا قيل في تعريف النحو أن «النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب. فمن أنكر القياس، فقد أنكر النحو. ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة»^(٢).

والذين أنكروا القياس في النحو اعترضوا بما يلي:

١ - لو جاز حمل الشيء على الشيء بحكم الشبه، لما كان حمل أحدهما على الآخر بأولى من صاحبه: فإنه ليس حمل الاسم المبني - لشبه الحرف على الحرف في البناء - بأولى من حمل الحرف - لشبه الاسم على الاسم في الإعراب. وكذلك ليس ترك التنوين فيما لا ينصرف - لشبه الفعل - بأولى من تنوين الفعل لشبه الاسم» (الكتاب نفسه، ص ١٠٠).

وبعبارة أوضح: إذا كنتم مثلاً تمنعون من الصرف بعض الأسماء لشبهها بالفعل، فلماذا لا تننون الفعل بشبهه بالاسم - ما دام الأمر أمر مشابهة؟

ويجيب ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله أنه ظاهر الفساد، «لأن الاعتبار في كون أحدهما محمولاً على الآخر أن يكون المحمول خارجاً عن أصله إلى شبه المحمول عليه، فالمحمول أضعف لخروجه عن أصله إلى شبه المحمول عليه، والمحمول عليه أقوى لأنه لم يخرج عن أصله إلى شبه المحمول. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الأضعف على الأقوى، أولى من حمل الأقوى على الأضعف. وعلى هذا يخرج ما ذكرتموه من حمل الاسم على الحرف في البناء، دون حمل الحرف على الاسم في الإعراب. وذلك أن الاسم لما خرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الاسم على الحرف في البناء - لضعفه في بابه ونقله عن أصله - أولى من حمل الحرف على الاسم في الإعراب لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله. وكذلك أيضاً ما لا ينصرف: لما خرج عن أصله إلى شبه الفعل من وجهين، ضعف في بابه. والفعل لما يخرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر -

(١) الكتاب نفسه، ص ٩٣.

(٢) الكتاب نفسه، ص ٩٥.

المختلفة^(٢). وسيواصل السعي في هذا المضمار موفق الدين بن يعيش (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) وذلك في شرحه على كتاب «المفصل» للزمخشري، وهنا نجد صورة كاملة لنحو عقلي باللغة العربية.

لكن المتتبع لتعليلات هؤلاء النحويين لقواعد النحو والصرف ولحركات الإعراب، بل وللتفسير العقلي للشواذ الواردة على هذه القواعد يشعر بأن الكثير منها مفتعل، لكنها محاولة على كل حال لإيجاد نحو عقلي وليبان ما في قواعد العربية من منطق.

خاتمة:

والآن، إذا أردنا أن نلخص النتائج التي وصلنا إليها من خلال هذا الاستعراض للنظريات المختلفة المتعلقة بالصلة بين المنطق واللغة بوجه عام - قلنا:

١ - إن اللغة وإن كانت أداة الفكر، فإنها لا تخضع دائماً لمبادئه، بل تكسرهما أحياناً عن عمد، وأخرى عن تطور غير واع.

٢ - إن المحاولات العديدة لإيجاد نحو عقلي، أو لتعليل التراكيب والقواعد اللغوية والنحوية بطريقة عقلية، لم تفلح في «تعقيل» اللغة تعقيلاً تاماً، إذ لا بد من أن نخلي هامشاً واسعاً للمنقول الجماعي غير الواعي، إلى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي.

٣ - إنه لا بد من التفرقة بين اللغة المعتادة، واللغة العلمية: الأولى طبيعية وبالتالي تتأبى أحياناً على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة، بينما اللغة العلمية لغة صناعية (أو مصنوعة) ولهذا فإنها تلتزم بالمبادئ المنطقية.

٤ - إنه إذا كان لنا أن ننشئ لغة مثالية فلا بد أن نقوم على مبدئين: مبدأ التطواظو *Eindeutigkeit* أي: العلامة الواحدة للمعنى الواحد، ومبدأ القلب الذي يقول إن كل اشتقاق للمعنى يجب أن يقابله اشتقاق للشكل، أعني إضافة أو حذف عنصر في الكلمة، فهذا هو معنى مبدأ القلب *principe de reversibilité*: وعلى هذين

إلى أن يكون الحرف الواحد معملاً وغير معمل في حال واحدة. وذلك محال» (ص ١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «هذا ظاهر الفساد أيضاً، لأنه لا يمكن أن يلحق بهما، وإنما يلحق بأقوامهما وأكثرهما شبيهاً: لأنه لا يتصور أن يستويا من كل وجه، بل لا بد أن يزيد أحدهما على الآخر، فلا يؤدي ذلك إلى تناقض الأحكام. وعلى هذا يخرج ما مثلتم من حمل «أن» الخفيفة المصدرية على «أن» المشددة المصدرية في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل. فإن «أن» الخفيفة، وإن أشبهت «أن» المشددة في المصدرية، كما أشبهت «ما» في المصدرية، إلا أن شبيهاً لـ «أن» المصدرية أكثر من شبيهاً لـ «ما» المصدرية، لأنها أشبهتها لفظاً ومعنى، وإن كان لفظها ناقصاً مخففاً» (ص ١٠٤).

ويلاحظ على هذه الاعتراضات والردود عليها أنها تقوم كلها على أدلة عقلية، مما يدل على المدى الذي ذهب إليه تغلغل النزعة العقلية في تفسير القواعد النحوية. والواقع أن كتاب «لمع الأدلة» لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ) يقدم نماذج جيدة للنحو العقلي الموهل في التحليل الذي وصل إليه النحو العربي في القرن السادس.

لقد أنشأ النحويون العرب علماً تمهيدياً للنحو، سموه «أصول النحو»، يناظر تماماً «علم أصول الفقه» بالنسبة إلى الفقه. والغرض من «أصول النحو» بيان الأصول العقلية التي انبث عليها القواعد النحوية.

ولابن الأنباري في هذا الباب اليد الطولى، خصوصاً في كتابه «أسرار العربية»^(١). ومن بعده جاء السكاكي في «مفتاح العلوم» فحرص على بيان الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية. فهو في خاتمة باب «علم النحو» مثلاً «يتعرض لبيان علة وقوع الإعراب في الكلم»، وعلة كونه في الآخر، وعلة كونه بالحركات أصلاً، وعلة كونه في الأسماء أصلاً، وعلة كون السكون للبناء أصلاً، وعلة كون الفعل في باب العمل أصلاً، وعلة توزيع الرفع والنصب والجر، وعلة أنواع الإعراب

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (المتوفى سنة ٦٢٦هـ) «مفتاح العلوم» ص ٦٦ - ٧٦ القاهرة سنة ١٩٣٧.

(١) ابن الأنباري «أسرار العربية»، نشرة بهجة البيطار، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

التعلم بدون معلم. فكان دؤوباً على تحصيل العلم. ولحسن خطه في الكتابة، عُتِنَ كاتباً في مصانع الحديد في سبوا Seppois وهو في الخامسة عشرة من عمره. وبعد ذلك بعامين صار سكرتيراً ليوهان رودلف ايزلين Iselin، محرر «جريدة بازل» Basler Zeitung والأستاذ بعد ذلك للقانون في جامعة بازل. فأتاح له ذلك الفرصة لمواصلة دراساته في الرياضيات والفلسفة والعلوم الطبيعية.

يقول عن نفسه في رسالة من رسائله: اشترت كتباً لأتعلّم المبادئ الأولية في الفلسفة. وكان الهدف الأول من محاولتي هو تحصيل الوسيلة كيما أكون كاملاً وسعيداً. وأدركت أن الإرادة لا يمكن إصلاحها قبل تنوير العقل فاطلعت على كتاب: «في قوى العقل الإنساني» (تأليف كرستيان فولف)؛ وكتاب «البحث عن الحقيقة» تأليف مالبراش؛ وكتاب «إفكار العقل الإنساني» تأليف جون لوك (ولعله يقصد كتاب لوك: «بحث في الفهم الإنساني»). وزوّدتني العلوم الرياضية، خصوصاً الجبر والميكانيكا، بأمثلة واضحة وعميقة لتأييد القواعد التي تعلمتها: وهكذا صار في وسعي النفوذ في علوم أخرى على نحو أسهل وأعمق، وأن أشرحها للآخرين أيضاً. صحيح أنني كنت شاعراً بافتقاري إلى التعليم الشفوي، لكنني حاولت التعويض عن هذا بمزيد من الاجتهاد والمثابرة، والآن وصلت - بعون الله - إلى النقطة التي أستطيع با أن أقدم إلى سيدي وسيدتي ما تعلمته».

وفي سنة ١٧٤٨ أصبح لمبرت معلماً خصوصياً في مدينة خور Ghur (شرقي سويسرا) في بيت الكونت بطرس فون ساليس Petrus von salis الذي كان سفيراً لدى البلاط الإنجليزي وكان متزوجاً من سيدة انجليزية. فقام لمبرت بالتدريس الخصوصي لثلاثة أولاد من أسرة ساليس. وبقي لمبرت في هذه الوظيفة طوال عشر سنوات. واستفاد خلالها من المكتبة الكبيرة التي كان يملكها آل ساليس. كذلك تعرّف إلى بعض أصدقاء هذه الأسرة النبيلة التي لا تزال ذريتها قائمة حتى اليوم في سويسرا.

وفي خلال هذه المدة التي قضاها في خور وضع الأساس لإنتاجه العلمي راح يكتب «مذكرات شهرية» Monatsbuch بدأها في سنة ١٧٥٢ واستمر يواصلها حتى وفاته. وكان يكتبها شهراً بعد شهر. وقام برصد

المبدئين قامت محاولات إيجاد لغة دولية تتوافر فيها كل هذه الخصائص. بيد أنها لم تفلح حتى الآن في فرض نفسها. وإنما لنجد في «معجم الفلسفة» لأستاذنا لالاند Lalande عند نهاية كل مصطلح فلسفي جذراً دولياً لهذا المصطلح، وفيما عدا هذا التطبيق لا نكاد نجد تطبيقاً آخر. وبالجملة فإن هذه الفكرة المثالية قد ضاعت وذهبت بذهاب أصحابها، شأن كل الأحلام النبيلة التي حالت بعقول المفكرين.

٥ - وإنه - إلى أن تتم محاولة هذه اللغة الدولية - فمن الممكن العمل على تطبيق هذه الفكرة على كل لغة، بالقدر الذي تسمح به روح هذه اللغة ودرجة تطورها. صحيح أن هذا من شأنه أن يباعد بين الأوضاع التقليدية، بما فيها من شواذ كثيرة، وبين الأوضاع الجديدة المنطقية. ولكن هذا الأمر لا قيمة له بالنسبة إلى الفوائد العديدة جداً من صياغة قواعد اللغة على أساس ذينك المبدئين: مبدأ التواطؤ، ومبدأ القلب. وليكن ذلك فاصلاً بين عهدين في تطور اللغة الواحدة: اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والنقل، واللغة القائمة على المنطق الدقيق.

إن قيمة اللغة هي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والأفكار، وليست في كثرة مترادفات، ولا في وجود أضداد بها، ولا في تأييدها على القواعد المحكمة الثابتة. واللغة أداة، والأداة ينبغي ألا تتحول إلى غاية، ولا أن تتعارض مع سيدها - وهو الفكر أو المنطق.

لمبرت

Lambert (Johann Heinrich)

(1728 - 1777)

رياضي وفلكي وفيلسوف ألماني.

ولد في ٢٦ أغسطس ١٧٢٨ في ملهوز (الأكزاس). وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر ١٧٧٧.

ولد في أسرة رقيقة الحال. ولهذا اضطر إلى ترك المدرسة وهو في الثانية عشرة من عمره ليساعد أباه الذي كان خياطاً. لكن التعليم الأولي الذي حصله بالإضافة إلى تعلم اللغة الفرنسية واللاتينية، كان كافياً كي يواصل

بمرتب و.ف. وهكذا أصبح عضواً في أكاديمية برلين؛ وفي سنة ١٧٧٠ حصل على لقب مستشار عالٍ Oberrat، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته، وهو في التاسعة والأربعين من عمره. وكان عضواً في قسم الفيزياء من هذه الأكاديمية.

إنتاجه في الفلسفة

أصدر لمبرت إبان حياته الكتب والأبحاث التالية في الفلسفة:

١ - Neves Organon: «الأورجانون الجديد»، ليبستك ١٧٦٤.

٢ - Anlage zur Archutectonic، ريجا ١٧٧١.

٣ - ثلاث دراسات ظهرت في مجلة Nova acta eruditorum وصدرت له بعد وفاته رسالتان صغيرتان هما:

٤ - «معيار الحقيقة» Criterium veritatis

٥ - «في المنهج الذي بواسطته يمكن البرهنة بطريقة أصح على الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق».

وقد نشرهما بحسب المخطوط كارل بوب Karl Bopp في مجلة Kantstudien (العدد ٣٦، والعدد ٤٢): الأول في سنة ١٩١٥ والثاني في سنة ١٩١٨.

والرسالة الثانية قد ألفها لمبرت للحصول على جائزة أكاديمية برلين التي اقترحت للمسابقة في سنة ١٧٦١ السؤال التالي:

«هل الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبدأ الأول في اللاهوت الطبيعي وفي الأخلاق بوجه خاص - قابلة لنفس البينة والبرهنة مثل الحقائق الرياضية؟ وفي حالة الجواب بالنفي، فما هي إذن طبيعة البينين فيها، وكيف هو كامل، وهل يكفي للإقناع؟»

وقد أكد لمبرت في رسالته هذه أن النظريات والبراهين في الميتافيزيقا يمكن أن تساق بنفس البينة مثل النظريات والبراهين الرياضية.

وفي الكتاب الأول، وعنوانه الكامل هو: «الأورجانون الجديد، أو أفكار حول البحث عن التمييز للصواب من الخطأ والوهم» - بحث لمبرت في الشكل

فلكي وصنع أجهزة للتجريب العلمي.

وعلت حينئذ شهرته: وصار عضواً في جمعية خور الأدبية، وفي الجمعية العلمية في بازل. وبطلب من هذه الجمعية الأخيرة قام بأرصاد فلكية، كتب تقارير عنها في سنة ١٧٥٥ ونشر أول إنتاجه في سنة ١٧٥٥، في مجلة Acta Helvetica، وكان موضوعه قياس الشعر الحراري.

وقام برحلة تربوية خلال أوروبا. فتوقف أولاً في جيتنجن، حيث حَضَرَ محاضرات في كلية الحقوق، واطلع على بعض مؤلفات أويلر Euler وبرنولي Bernoulli. وشارك في اجتماعات الجمعية العلمية في جيتنجن، وعين عضواً مراسلاً فيها. وبعد ذلك انتقل إلى هولندا حيث زار أهم مدنها وخصوصاً أوترخت وزار الفيزيائي الشهير Peter van Musschen brock في لاهاي. وفي لاهاي طبع أول كتبه، وكان موضوعه مرور الضوء في الهواء وفي أوساط أخرى عديدة، وقد ظهر في سنة ١٧٥٨ وسافر إلى باريس حيث التقى بدالمبير D'Alembert.

ثم انقطعت علاقته مع أسرة آل ساليس. فراح يبحث عن وظيفة ثابتة. وتطلع إلى منصب أستاذ في جامعة جيتنجن، لكن أمله هذا لم يتحقق. لهذا ذهب إلى زيورخ، وهناك قام ببعض الأرصاد الفلكية، بالاشتراك مع جسنر Gessner. وانتخب عضواً في جمعية الفيزياء في زيورخ، ونشر كتابه: «المنظور المطلق» Die Freye Perspektive.

وقررت حكومة بافاريا إنشاء أكاديمية للعلوم في منشن (ميونخ) على غرار أكاديمية برلين في بروسيا. فاختير لمبرت لتنظيمها. لكن قامت بعد ذلك خلافات مع السلطة، فاضطر لمبرت إلى ترك الأكاديمية الناشئة، في سنة ١٧٦٢. وعاد إلى سويسرا، وعين كمهندس مساحة في عملية مسح الحدود بين ميلانو وخور. وزار ليبستك ليعثر على ناشر لكتابه «الأورجانون الجديد» Neves Organon الذي هو كتابه الرئيسي الذي أسهم به في علم المنطق الصوري والفلسفة العامة، وقد وطبع الكتاب في جزيئين في سنة ١٧٦٤.

وسافر إلى برلين طمعاً في التعيين عضواً في أكاديمية برلين. وتم تعيينه في ١٠ يناير سنة ١٧٦٥

كذلك برهن لمبرت على أن النسبة التقريبية ط هي عدد أصم بالضرورة؛ واهتم بالأعداد التخيلية، خصوصاً في ميدان الهندسة.

مراجع

- J. Heinrich Lambert, *Leistung und leben*, hrsg. von Friedrich löwenhaupt. Mulhouse, 1943.
- Peter Berger: *J. H. Lamberts Bedeutung in der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts*, in *Centauros*, 6 (1959); S. 157-254.
- J. N. Keynes: *Studies and Exercises in Formal Logic*. London, 1884.
- P. Barone: *logica formale*. I, Torino 1957, pp. 58-82.

ليوبدي

Leopardi (Giacomo)

(1798 - 1837)

شاعر ومفكر إيطالي.

ولد في مدينة ريكاناتي Recanati (في شمال شرقي إيطاليا) في ٢٩ يونيو ١٧٩٨. وتوفي في نابلي في ١٤ يونيو ١٨٣٧.

وقد عاش في بيت والده حتى سنة ١٨٢٢. وبعد ذلك التاريخ صار ينتقل بين روما، وميلانو، وبولونيا، وفيرنسه وبيزا.

وقضى معظم حياته هذفاً للأمراض. واستفحل الداء في سنة ١٨٣٢ فلم يَعد قادراً على القراءة والكتابة، بل ولا التفكير وظل عامماً كاملاً لا يقوى على النطق. وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى نابلي ونزل ضيفاً على صديقه أنطونيو راميري Rameri، وفي بيته توفي.

مؤلفاته الفلسفية

وندع جانباً ليوبدي الشاعر، وقد كرسنا له كتاباً كبيراً مع ترجمة كاملة لأشعاره I Canti. ولتقتصر هاهنا على ليوبدي المفكر.

وأفكاره قد سجلها على شكل خواطر متوالية في كتابين:

المنطقي للمعرفة، وفي قوانين الفكر، وفي منهج البحث العلمي، وفي حقيقة البراهين في العلوم. ثم يَبين عناصر النظرية العلمية. وفي فصل بعنوان Semiotik = علم العلامات، تناول فكرة إيجاد لغة من الرموز لتجنب ما في اللغة العادية من اشتراك وغموض. وفي القسم الأكثر أصالة في هذا الكتاب، وعنوانه *Phänomenologie* بحث في المظهر وقدم قواعد لتمييز المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي) الذي لا يخضع للخداع الجني.

أما كتابه الثاني، فعنوانه الكامل هو: «الاستقراء لفن البناء، أو نظرية ما هو بسيط وما هو أولي في المعرفة الفلسفية والرياضية». وفي هذا الكتاب اقترح لمبرت إصلاحات واسعة في الميتافيزيقا. فبدأ من طائفة من المفهومات، وقام بتحليلها، وردها إلى بنائها القبلي. وأراغ إلى وضع العلوم على غرار النموذج الرياضي. ودعا إلى تأسيس العلوم الجزئية على الملاحظة والتجربة.

وتأثر لمبرت بفكرة لينتس الخاصة بالانسجام المقرر منذ الأزل؛ كما تأثر بمذهب لينتس القائل بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة.

لكن الفضل الباقي للمبرت هو في استخدامه للأشكال الهندسية في شرح أشكال القياس. راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (القاهرة ط ١ سنة ١٩٦١؛ ط ٥ الكويت سنة ١٩٧٧). ثم سعيه لإكمال نظام البراهين بحيث تتخذ شكل المعادلات في الجبر. وبهذا أسهم في إنشاء المنطق الرياضي. وهو الذي أدخل العلامة < و > للدلالة على «أكبر من» و«أصغر من»، وينظرهما في المنطق «يحتوي على...»، و«مندرج في...» أي رابطة التضمن inclusion في الروابط بين الموضوع والمحمول في القضايا.

ومن ناحية أخرى أسهم لمبرت في الأبحاث المتعلقة بمصادرة أفليدس الخامسة القائلة بأنه من نقطة يمكن أن يجر مستقيم موازياً لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يجر غير مستقيم واحد، وهي المصادرة المعروفة بمصادرة المتوازيات. وهذه الأبحاث هي التي ستؤدي، في القرن التاسع عشر، إلى الهندسات اللاإقليدية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مناهج البحث العلمي».

ويؤكد ليوبيردي (Zibaldone بنود ٦٠٢ - ٦٠٦، ٤٢٥٢ - ٤٢٥٣) أن النفس الإنسانية فانية وليست خالدة، ولهذا ينبغي على المسيحية إنها تحيل الناس إلى حياة وهمية بعد الموت. وهذا من شأنه أن يدمر الحياة الدنيوية، لأنه يحيل الحياة على الأرض إلى موت.

ولهذا فإن تشاؤم ليوبيردي لا يقوم على أساس استحالة الاستمتاع بالوجود الكامل، بل يقوم على أساس استحالة استمتاع الكائنات الفانية بالوجود الحاضر. إنه لا يقوم على استحالة العثور على الله في الدنيا، بل يقوم على استحالة الاستمتاع بالحياة الدنيا وبالعالم مثل استمتاع الله، وذلك لأن الاستمتاع في الدنيا عابر دائماً وفي صيرورة وتغير مستمر، وهو دائماً في المستقبل وليس في الحاضر.

إن وجودنا - هكذا يقول ليوبيردي - لا معنى له، و«الطبيعة قد جعلتنا أشقياء» («مؤلفات أخلاقية»، نشرة Bonati في باريس ١٩٢٨ ص ٢٠٣). إن وجودنا يقوم على اللامعقول، ويسري فيه الملل.

وينكر ليوبيردي التقدم. فإن احتج أحد بالتقدم في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، قال في ملاحظة في كتابه Zibaldone (بتاريخ ٧ أغسطس سنة ١٨٢١): «إن العلم يدمر اللذات الرئيسية لروحنا، لأنه يحدد الأشياء ويبين حدودها، وإن كان في كثير جداً من الأشياء قد وسع أفكارنا من الناحية المادية وأقول: «من الناحية المادية»، لا من الناحية الروحية: فمثلاً المسافة بين الشمس والأرض كانت كبيرة في العقل الإنساني حينما كانت تظن أنها آلاف قليلة لا يُدْرَى كم هي، لكنها كانت أكبر في الذهن لما تحددت بآلاف الآلاف من الأميال المحددة» (ص ١٤٦٤ - ١٤٦٥؛ وراجع أيضاً صفحات ٣٨٢، ٤١٩٨ - ٤١٩٩).

كذلك كان ليوبيردي يائساً من إمكان حدوث أي إصلاح في المجالين السياسي والاجتماعي، ومن وجود العدالة بين الناس.

وفي سنوات نضوجه أخذ ليوبيردي في التحطيم المنظم لبعض «الأساطير» السائدة في الغرب المسيحي. ليس فقط «أسطورة» التقدم العلمي التكنولوجي، بل

١ - كتاب بعنوان Zibaldone، كتبه بين سنة ١٨١٧ وسنة ١٨٣٢ وهو كتاب ضخيم يقع في حوالي ١٥٠٠ صفحة. وكلمة Zibaldone معناها: أمشاج أدبية.

٢ - «مؤلفات أخلاقية» operette morale، وقد ألفها في سنة ١٨٢٤ باستثناء رسالة بعنوان: «كوبرنيكوس»، و«حوار بين أفقطين وفورفوروس»، فقد كتبهما في سنة ١٨٢٧.

آراؤه الفلسفية

والطابع الغالب على آرائه هو التشاؤم.

وقد حاول البعض أن يردوا تشاؤمه المفرط إلى سوء أحواله الصحية. وقد ثار ليوبيردي على هذا التفسير، في رسالة كتبها - بالفرنسية - إلى De Sinner (في ٢٤ مايو ١٨٣٢م) قال فيها:

«إنه جُبِنَ الناس، الذين يحتاجون إلى الاقتناع بقيمة الوجود - هو الذي جعل البعض يعدّ آرائه الفلسفية أنها ناتجة عن آلامي الخاصة بي، وأصرّوا على أن ينسبوا إلى ظروف ثانوية ما أدين به لعقلي وحده.

وقبل أن أموت أريد أن أحتج على هذا الرأي الذي هو وليد الضعف والتفكير العائتي، وأرجو من قرائي أن يعملوا على تفنيد ملاحظاتي وبراهيني بدلاً من أن يهتموا أمراضهم».

وفلسفة ليوبيردي تدور جوهرياً حول مشكلة الشرّ في الوجود. وقد رأى في مرحلة أولى أن الشر ناتج عن تجاوز الإنسان لما تقتضيه الطبيعة لكنه في مرحلة ثانية. قال إن هذا التجاوز قد فرضته الطبيعة نفسها على الإنسان؛ ولهذا فإن الشرّ أمر ضروري مقرر في التصميم الأصلي المطلق لهذا العالم.

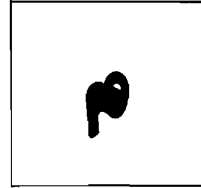
وفي تفسيره للعقيدة الكاثوليكية الخاصة بالخطيئة الأصلية، لم يقل كما قال اللاهوتيون الكاثوليك إنها ترجع إلى انحراف في الشهوات والميول، بل قال إنها ترجع إلى تجاوز العقل الإنساني لحدوده. فهي ليست إذن اظلاماً وانهاياراً للعقل، بل هي - على العكس من ذلك - إشراق للعقل وإضاءة (راجع Zibaldone نشرة F. Flora في جزئين - ميلانو ١٩٣٧ - ١٩٣٨ - بنود ٣٩٣ - ٤٢٠).

- G. Amato: Il pessimismo Leopardiano. Palermo, 1942.
- C. Nifosi: La filosofia di G. Leopardi. Modica, 1949.
- R. Amerio: L'ultrafilosofia di G. Leopardi, Torino, 1953.
- Cesare Galimberti: «Leopardi» in: Dizionario Critico della letteratura italiano, II, pp. 570-593. Torino, 1990.

وأيضاً كل شكل من أشكال النزعة الإنسانية الفلسفية سواء أكانت تجعل الله في مركز المنظور، أم تجعل الإنسان في مركز المنظور.

مراجع

- P. Gatti: Esposizione del sistema filosofico di G. Leopardi. 2 vol. Firenze, 1906.
- L. Giusso: Leopardi e le sue ideologie. Firenze, 1935.
- G. Amelotti: Filosofia di Leopardi. Genova, 1937.
- G. Gentili: Poesia e filosofia di G. Leopardi. Firenze, 1939.
- A. Tilgher: La filosofia di G. Leopardi. Roma, 1940.



ماخ (أرنست)

(Ernst) Mach

(1838 - 1916)

فيزيائي وفيلسوف باحث في علم المناهج
نمساوي.

ولد في chirlitz-Turas بالقرب من برنو Brno في
إقليم مورافيا (الآن في تشيكوسلوفاكيا) في ١٨ فبراير
١٨٣٨؛ وتوفي في Vaterstetten بالقرب من هار Haar
(في ألمانيا) في ١٩ فبراير ١٩١٦.

درس على أبيه في منزله حتى سن الرابعة عشرة.
ثم أمضى خمس سنوات في جامعة فيينا حيث درس
الرياضيات والفيزياء والفلسفة، وحصل على الدكتوراه في
سنة ١٨٦٠ برسالة عن التفريغ الكهربائي والتوصيل
الكهربائي. وعمل معيداً Privatdozent، وقام بإجراء
تجارب في معمل أستاذه أرياس فون أنجهاوزن، قصد
منها إلى تأييد القانون الذي وضعه دوپلر Doppler
والذي يتعلق بتغيرات الدرجة الموسيقية والتردد الصوتي
بالنسبة إلى حركة الإشارة والقابل. وقدم إلى أكاديمية
العلوم في فيينا عدة أبحاث استقصى فيها فكرة الذبذبات
بين الجزئيات وألقى محاضرات في جامعة فيينا عن
مبادئ الميكانيكا، كما ألقى دروساً في الفيزياء على
طلبة الطب، كانت الأساس في كتابه: «موجز الفيزياء
للأطباء» (سنة ٨٦٣هـ). وقبل أن يترك فيينا بدأ في صرف
اهتمامه من الفيزياء إلى الفسيولوجيا وعلم النفس الخاص
بالإحساس، وإلى العلم الجديد الذي نشأ آنذاك وهو
فيزياء النفس psychophysics. وهو يقول في كتابه:

«الأفكار الموجهة (سنة ١٩١٠) إنه إنما انتقل من الفيزياء
إلى علم نفس الإحساس لأنه لم يتيسر له وسائل البحث
في الفيزياء.

وفي سنة ١٨٦٤ صار أستاذاً للرياضيات في جامعة
جراتس (النمسا). وفي سنة ١٨٦٦ صار أستاذاً للفيزياء
وفي سنة ١٨٩٥ انتقل إلى جامعة فيينا ليكون أستاذاً
لتاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية وتقاعد في سنة ١٩٠١؛
وفي هذه السنة عين عضواً في المجلس الأعلى للبرلمان
النمساوي. وظهر كتابه الرئيسي في نظرية المعرفة في
سنة ١٩٠٥ بعنوان: «المعرفة والخطأ». وفي السنة التالية
ظهر كتابه: «المكان والهندسة». وفي سنة ١٩١٣ أقام في
منزل ريفي يملكه ابنه لودفيج في فاتيرستتين
Vaterstetten بالقرب من هار Haar (في ألمانيا) حيث
توفي في ١٩ فبراير ١٩١٦.

آراؤه في علم مناهج البحث

ونظرية المعرفة

أرنست ماخ هو مؤسس «النقدية التجريبية
empiriocriticisme إلى جانب أفناريوس R. Avenarius
وإن كان كلاهما قد أسس هذا المذهب الواحد منهما
مستقلاً عن الآخر. والفكرة الرئيسية التي يقوم عليها هذا
المذهب هي «التجربة المحضّة»، أي التجربة بمعزل عن
تراكيب الفكر والقائمة على الإحساس فقط. وهو يهدف
إلى تخليص التجربة من كل معانٍ ميتافيزيقية.

وذلك أن ماخ يرفض كل عنصر قبلي a priori في
تركيب المعرفة. ويقرر أن العلم هو انعكاس تصوّري

للفكر الإنساني من أجل بناء مذهب في المعرفة: وهذا التصور هو: الدالة Funktion. إن الفكر - بواسطة الربط الدالّي بين الإحساسات - بين التجربة. والاقتصاد في الفكرة هو المبدأ الأساسي الوحيد الهادىء في الفكر العلمي.

مؤلفاته

- «الميكانيكا في تطورها: عرض تاريخي نقدي»، سنة ١٨٨٣؛ ط٨، ١٩٢١.
- «مبدأ نظرية الحرارة: عرض تاريخي نقدي»، ١٨٩٦، ط٤، ١٩٢٣.
- «محاضرات علمية شعبية»، ١٨٩٦، ط٥، ١٩٢٣.
- «إسهامات في تحليل الإحساسات»، ١٨٨٦، ط٢ بعنوان: «تحليل الإحساسات والعلاقة بين ما هو فزيائي وما هو نفسي»، ١٩٠٠، ط٩، ١٩٢٢.
- «المعرفة والخطأ: مخطط إجمالي لعلم نفس البحث»، ١٩٠٥، ط٥ سنة ١٩٢٦.
- «مبادئ البصريّات الفزيائية» سنة ١٩٢١.

مراجع

- Lenin: Empiriokritizismus und Materialismus, 1905.
- Hans Henning: Mach als Philosoph, Physiker, und Psychologe, 1915.
- R. Bouvier: la pensée d'Ernst Mach. Paris, 1923.
- Hugo Dingler: Grundgedanken der Machschen Philosophie, 1929.
- C. B. Weinberg: Mach's Emperio- Pragmatism in Physical science 1937.

للقوائم التي عناصرها هي الشعور (الوعي) أو (الإحساس). والعلم يجب أن يستمد من الملاحظة والتجربة وحدها. وبهذا يخفى كل تمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته». ويجب إذن - سواء في الفيزياء وفي علم النفس - اطراح فكرة الجوهر وفكرة العلة. والأجسام هي مجاميع من الإحساسات المكانية والزمانية. ومقولة العلية يجب أن يستبدل بها فكرة الدالة function في الرياضيات. بل إن فكرة (أو التصور) «الأنا» هي فكرة وقتية مساعدة. والأولية ليست للأنا، بل لعناصره؛ ذلك لأن «الأنا» هو مركب أعضاء هي الجسم بوصفه مجموعاً من الإحساسات، والعواطف، والذكريات المرتبطة به. والاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس يرد إلى اختلاف طريقة النظر في العلاقات بين الحواس. ثم إن علم النفس يدرس أيضاً العلاقة - التي تهملها الفيزياء - بين المجاميع الكلية للإحساسات والمجموع الذي هو الجهاز العضوي للجسم.

وفي كتابه «المعرفة والخطأ» أكد مبدأ «الاقتصاد في الفكر». وبمقتضى هذا المبدأ يرى أن الهدف من العلم هو فهم أكبر قدر ممكن من الوقائع بواسطة أبسط مقدار من القضايا. وحول هذا المبدأ تدور فلسفة العلم عنده. وباعتناقه للمذهب الحسّي الخالص، حاول ماخ أن يعنصر سلسلة من المشاكل، مثل مشكلة العالم الفزيائي، ومن التصورات الميتافيزيقية مثل الزمان والمكان والحركة المطلقة. واستعان بالمذهب الحسّي الخالص للحصول على معيار للتمييز بين الوقائع (الإحساسات) وبين التصورات (الأشياء، العلية، الذرة الخ). وحذّر من الخلط بين الوقائع وبين التصورات.

وقرر أن الإحساسات هي المصدر الوحيد لكل معرفة علمية. وهذا هو ما يسمى باسم: معيار ماخ في إثبات الحقيقة. وهو يرى أن النظريات العلمية ليست إلا وسائل اقتصادية للتركيب والتعبير عن الارتباطات الموجودة بين الإحساسات. وليس المقصود منها تفسير الظواهر، لأن معنى الظواهر مستغرق فيها هي نفسها، ومهمتها هي الوصف فقط، والنظرية ليست إلا أداة فعالة لإجراء تنبؤات يمكن تحقيقها بالتجربة. وينتهي ماخ إلى القول بأنه «ليس في الطبيعة علل ومعلولات».

وهو يرى أنه لا يوجد إلا تصور واحد ضروري

مارينوس

Marinos

فيلسوف أفلاطوني محدث، تولى رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية عقب برقلس، في سنة ٤٨٥ م. ولد في نابلس Sichem بفلسطين.

كان برقلس يقدّره تقدّيراً عظيماً، وإليه أهدى شرحه على الأسطورة الواردة في المقالة العاشرة من كتاب «السياسة» لأفلاطون، لكنه انصرف عن الآراء اللاهوتية التي قال بها أستاذه برقلس.

وقد ألّف شرحاً على محاور «فيلابوس» لأفلاطون، لكنه أحرق هذا الشرح، حينما أقنعه إيسيدورس أنه بهذا الشرح قد وضع نفسه خارج تقاليد الأكاديمية الأفلاطونية. وكان قبل ذلك قد ألّف شرحاً على محاور «برمنيدس» لأفلاطون، ونشر هذا الشرح ووقع تداوله بين الناس، قبل أن يصدر إيسيدورس حكمه هذا؛ وبهذا نجا هذا الشرح من الإحراق. وفي هذا الشرح على محاور «برمنيدس» أكد مارينوس أن محاور «برمنيدس» لأفلاطون ليست في الإلهيات، بل يجب أن تفهم على أنها دفاع عن نظرية المثل الأفلاطونية.

والكتاب الوحيد الباقي لدينا من مؤلفات مارينوس هو كتابه (برقلس أو السعادة) الذي ألفه بعد وفاة برقلس مباشرة (إذ فيه يشير إلى كسوف الشمس الذي حدث في ٢٩ مايو سنة ٤٨٥) وفيه عرض سيرة برقلس وأشاد به.

ويلوح أنه تخلى عن منصب رئاسة الأكاديمية

لايسيدورس، وربما كان ذلك لأسباب صحية.

وقد بقي لنا من مؤلفاته Vita Procli, ed. I. F. Boissonade, 1814.

مراجع

كل ما لدينا من معلومات عن مارينوس موجود في كتاب دمسقيوس عن «حياة إيسيدورس» التي نشر الشذرات الباقية منها Cl. Zintzen في سنة ١٩٦٧.

وراجع مادة Marinos في موسوعة Pauly-Wissowa.

- J.L. Heiberg: literar geschichtliche studien über Euklid, 1882, S. 173.

متعالي

Transcendental (F.E.); Tranzendental (D.)
Transcendentale (I.)

المتعالي:

١ - في لغة فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية: يقال على بعض الصفات التي تعلو على مقولات أرسطو وتليق بكل الموجودات. وأبرزها ثلاث: الواحد unum، الحق verum، الخير bonum. يضاف إليها، بحسب اختلاف الكتاب: موجود ens، شيء res، أي شيء aliquid، هو عينه ومخالفه idem et divrsum ضروري ويمكن، necessarium et Contingens، بالفعل وبالقوة . actus et potentia

واستعمل باركلي التعبير transcendental maxim

وهو الصورة أو المبدأ.

والمعنى القديم نجده عند أرسطو، إذ نجده في هجومه على بقايا مذهب الواحدية الإللي عند أفلاطون، وينكر أن يكون «الواحد»: «جنساً» (راجع «ما بعد الطبيعة» م ٣ ف ٣ ص ٩٩٨ ب ٢٢؛ وراجع م ٣ ف ٢ ص ١٠٠٤ ب ١٥).

وفي العصور الوسطى الأوروبية نجد أن القديس توما، ودونس اسكوت يستعملان عال *transcendans* في الدلالة على «خواص الوجود» (راجع: القديس توما De Veritate (٢: ٣) ودونس اسكوت Opus ox ط (divit. VIII, 9. III) - أي على ما سيميه المتأخرون عليهم باسم: «متعال» - *transcendentale* و *Transcendentalis*؛ ويقال إن أول من استعمل هذين التعبيرين هو فرنسيسكو دي ميرونس Francisco de Moyronnes في القرن الرابع عشر.

لقد تناول توما مسألة «المتعاليات» *transcendentales* في كتابه «في الحقيقة» (de veritate I, 1) فقال إن الفعل يدرك قبل كل شيء - الوجود بما هو موجود؛ لا موجوداً بعينه جزئياً، وإنما الموجود بوجه عام، المشترك بين كل الموجودات: أي تصور الوجود. وإضافة شيء إلى تصور الموجود لتكوين تصور آخر لا يعني إضافة شيء إلى الوجود ليس وجوداً؛ بل كل ما يضاف إلى الموجود هو موجود أيضاً.

أما مذهب دونس اسكوت في المتعاليات فيختلف من بعض النواحي عن مذهب توما. فهو يقول إن متعاليات الوجود هي «انفعالات الوجود» *pasiones entis*. وهي على نوعين: انفعالات قابلة للعكس *Pasiones convertibiles* وانفعالات منفصلة *Pasiones disunctae*. وخاصية الأولى هي أنها يمكن التعبير عنها باسم واحد، وأنها غير منفصلة - كما هي الحال في: الواحد، الحق، الخير. وخاصية النوع الثاني هو التعبير عنها بأزواج منفصلة، مثل: بالفعل بالقوة، ضروري - ممكن.

وبالجملة فإن الاسكولائيين (فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية) استخدموا: «العالي» أو «المتعالي» للدلالة على التصورات التي تعلو (أو تتجاوز) على

بمعنى: القواعد التي تسود كل العلوم الجزئية («مبادئ المعرفة الإنسانية» بند ١١٨).

٢ - عند كُنت المتعالي ينطبق دائماً في الأصل على نوع من المعرفة: إما أنه يقابل التجريبي، وأما أنه يقابل العالي *transcendans*، وإما أنه يقابل الميتافيزيقي.

أ - فالمتعالي، في مقابل التجريبي - هو ما هو شرط قبلي *a priori*، وليس معطى من التجربة. فمثلاً: المبادئ المتعالية هي قوانين الذهن من حيث هي قواعد للمعرفة («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ط أ ٦٣؛ ط. ب. ٨٨). والإدراك المتعالي هو إدراكنا لذواتنا، لا بواسطة المعرفة النفسانية، وإنما بموجب ضرورة المبدأ الذي يقتضي، في مواجهة تعدد الإحساسات والعواطف، ذاتاً واحدة هي هي تتعلق هي بها. («نقد العقل المحض». استنباط تصورات العقل، القسم الثاني، بند ٣ ط ١٠٧).

وتبعاً لذلك فإنه توصف بـ «متعالية» كل دراسة موضوعها هو الشكول، والمبادئ، والأفكار القبلية *a priori* في علاقتها الضرورية مع التجربة. ومن هنا: الحساسية والديالكتيك المتعاليان؛ «الاستنباط المتعالي»، الخ. وبهذا المعنى فإن «المنطق المتعالي» هو المقابل «للمنطق العادي أو العام» من حيث أن هذا الأخير لا ينظر إلى الصورة المنطقية إلا من حيث العلاقات بين المعارف بعضها ببعض، بينما المنطق المتعالي يبحث في أصل معارفنا المتعلقة بالموضوعات.

ب - ويقال: «الاستعمال المتعالي» لمبدأ ما عندما نطبقه على الأشياء العامة، في ذاتها، وليس فقط بالنسبة إلى الظواهر.

ويقول كُنت: «أسمى متعالية» كل معرفة لا تتعلق حقاً بموضوعات، وإنما تتعلق - على وجه العموم - بالتصورات القبلية التي لدينا عن هذه الموضوعات، («نقد العقل المحض»، المقدمة، ص ١١ - ١٥). [عن «معجم» لالاند].

وبالجملة، فإن «المتعالي» يطلق بمعنيين مختلفين تماماً: معنى قديم ووسيط وهو: التصورات العامة كل العموم، مثل الوجود، الواحد، الخير، الحق، الجميل؛ ومعنى حديث وهو: الشرط القبلي *a priori* لكل معرفة،

cendentale, 1957.

- Fritz Meier: Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Schelling, 1961.

- Edmund Husserl: Formale und transzedentale Logik, 1929.

المنطق المثالي أو منطق هيجل

تمهيدات

١ - الفارق بين منطق هيجل والمنطق بعامة

يتميز منطق هيجل من المنطق بعامة، أي من المنطق كما وضعه أرسطو وتطور من بعده حتى اليوم^(١). فسواء أكان المنطق علماً أم فناً، فإنه يبحث في الطرق والقواعد التي بمقتضاها يتأدى العقل إلى الصواب في التفكير. ومن هنا أمكن أن يطلق عليه اسم: «فن التفكير» (منطق يور رويال). إن موضوعه ليس الكشف عن الحقائق، بل بيان الطرق المؤدية إلى الكشف عن الحقائق.

أما عند هيجل فقد صار المنطق هو علم الوجود (أنطولوجيا)، ولذا ربطه ربطاً وثيقاً بعلم ما بعد الطبيعة حتى صار جزءاً من هذا الأخير، وصار يتحدد أساساً وفقاً لارتباطه بما بعد الطبيعة.

لقد كان المنطق الكلاسيكي^(٢) بحثاً في «التصور» و«الحكم» (أو القضية)، و«الاستنتاج» (القياس والبرهان)، أما المنطق عند هيجل فصار يبحث في «الوجود» والماهية، حتى قال إن علم المنطق «هو الميتافيزيقا الحقيقية أو الفلسفة التأملية».

ذلك أن هيجل أخذ على المنطق الكلاسيكي أنه «صورى محض»، أي أنه يتعلق بصورة الفكر لا بمضمونه، بالشكل لا بالموضوع. يقول هيجل:

«حين يقال إن المنطق هو علم الفكر بعامة، فإنه يقصد بهذا أن هذا الفكر ليس إلا الشكل (أو الصورة) المحض البسيط للمعرفة، وأن المنطق يصرف النظر عن

التصورات العامة جداً، مثل: الوحدة، الحقيقة، الخير. واستعملوا اللفظ: «متعاليات» transcendentali للدلالة على «الحدود أو خواص الأشياء التي تقال على كل الأجناس» (راجع: برانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» ص ٣٤٥). وتوما يذكر ستة متعاليات (De veritate, 110). أما دونس اسكوت فيقول إن تصور «الوجود» هو أعم التصورات المتعالية، وما عداها فهي «انفعالات الموجود»، وتنقسم إلى قسمين: وحيدة unicae (واحدة خير، من) «ومنفصلة» disunctae.

أما سوارت Suarez فينتكلم عن «الإضافات المتعالية» وعن «الوحدة المتعالية» (راجع: Met. disp. I, 4, sct 9).

ولوزنتيوفلاً يقول إن: «المبادئ الأولى السرمدية تدعى transcendentia، (وبرانتل: «تاريخ المنطق» ص ١٦٣).

وقد ذكرنا من قبل تفسير كنت Kant للمتعالي.

ومن بعده جاء شلنج فقال إن «العلم المتعالي هو علم العلم، من حيث هو موضوعي محض» («مذهب المثالية المتعالية» ص ١١).

وقال شوينهور إن المعرفة المتعالية هي «تلك التي تحدد وتثبت كل ما هو ممكن قبل التجربة في كل تجربة» («الجذر الرباعي لمبدأ العلية» ف ٤، بند ٢٠).

مراجع

- Karl Bärthlein: Die transzendent alienlehre der alter Ontologie. I: Die Transzendentalien lehre in corpus aristotelicum. 1972.

- Schulemann: Die lehre von Transzendentalien in der scholastischen Philosophie, 1929.

- Allan B. Walter: The Trascendentals and their Function in the Metanetaphysics of Duns Scotus, 1946.

- Gideon Abram: Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen vernunft, 1903.

- De Vleeschauwer: la déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant, 3 vols. 1934-1937.

- Giovanni Emmanuele Barié: Il Concetto trans-

(١) راجع تفصيل هذا في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، المقدمة التمهيدية. القاهرة سنة ١٩٦١

(٢) المنطق الكلاسيكي = المنطق الأرسطي = المنطق التقليدي.

نطاق الفكر، بينما الفكر سيتغير ويتكيف وفقاً للموضوع. وهيجل يرى أن تصور العلاقة بين الفكر والمضمون على هذا النحو تصور خاطئ. ينبغي على الفلسفة التخلص منه لأنه يحول دون التفلسف الحق. ويشيد بالميتافيزيقا الكلاسيكية لأنها كانت ترى أنه يوجد توافق بين الشيء وتصوره، بين الفكر وبين الطبيعة الحقّة للأشياء، وأن مضمون الفكر هو مضمون الواقع.

وهو هنا إنما يهاجم كُنْت الذي قال إن شكلو الذهن لا تنطبق على الأشياء في ذاتها. وينعت «الشيء في ذاته» الذي قال به كنت بأنه «شبح لا حقيقة له» علم المنطق؛ ترجمة فرنسية ص ٣٢. ومكان «الشيء في ذاته» يريد هيجل أن يضع «التصور» Begriff الذي هو في «ذاته» ولذا «an und für sich» وهيجل يريد أن يجعل موضوع المنطق هو هذا «التصور» المحض الذي هو في ذاته ولذا، والذي لا تفرقة فيه بين فكر وموضوع، بين شكل ومادة.

إن كُنْت - هكذا يقول هيجل - قد أطرى المنطق بالمعنى المألوف، على أساس أنه اكتمل في وقت مبكر جداً، قبل سائر العلوم، ولهذا لم يضاف إليه شيء ذو بال بعد أرسطو. «لكن، إذا كان المنطق منذ أرسطو لم يطرأ عليه أي تعديل (والواقع أنه يكفي لهذا أن نقرأ أحدث المتون في المنطق للاقتناع بأنه إذا كان ثم تعديلات فيها كانت بالأحرى استبعادات وإسقاطات)، فيجب أن نستنتج أن المنطق صار أحوج ما يكون إلى التغيير، لأن كل ألفي عام من التفكير كان أخرى أن يزوده بشعور بفكرة أسمى وبجوهرية المحضة».

أما ما جرى من تعديلات حتى الآن، هكذا يلاحظ هيجل، عن طريق إدخال بعض المواد النفسانية والتربوية بل والفسيولوجية، فقد تبين أنها تشويهات وليست إصلاحات للمنطق. «إن كثيراً من هذه الملاحظات، والقوانين والقواعد النفسانية، والتربوية والفسيولوجية - سواء أكانت تؤلف جزءاً من المنطق، أم كانت تنتسب إلى علوم أخرى - فإنها لا تبدو في ذاتها. إلا مبتذلة وسطحية». (حـ ١ ص ٣٣).

إن هذا المنطق «الصوري» هو بمثابة «عظام ميتة» totes Gebein، ينبغي إحيائها «بالروح لتصير مضموناً

كل مضمون، وأن العنصر المكوّن الآخر، الذي يكون جزءاً من المعرفة، أعني المادة ينبغي أن يأتي من مصدر آخر، وأن المنطق، تبعاً لذلك - وهذه المادة مستقلة عنه تماماً - لا يمكن أن يعطي غير الشروط الصورية للمعرفة الحقيقية، وليس المعرفة الواقعية نفسها، كما أنه لا يمكن أن يكون الطريق المؤدي إلى هذه المعرفة الواقعية، وذلك لأن العنصر الجوهرى للحقيقة، أعني المحتوى، يوجد خارجاً عنه»^(١).

ويرد هيجل على دعوى المنطق الكلاسيكي^(٢) هذه قائلاً:

«أولاً: ليس صحيحاً أن المنطق يصرف النظر عن كل مضمون، وأنه لا يعلم إلا قواعد الفكر دون أن يبحث فيما يُفكر فيه ولا أن ينظر في طبيعته. إذ لما كان الفكر وقواعد الفكر هي التي تكون موضوعه فإن كليهما يكون مضمونه الخاص، فالمنطق إذن يملك العنصر الآخر المكوّن للمعرفة، أعني المادة، وطبيعة هذه المادة لا يمكنه أن يكون غير مهتم بها». (حـ ١، ص ٢٤؛ ترجمة فرنسية ط ١ ص ٢٨).

وثانياً: هذه الدعوى تفترض أنه يوجد بين هذين العنصرين المكوّنين للمعرفة، أعني الصورة والمادة، ترتيب تدرجي بحيث يكون الموضوع أمراً مكتملاً هو في حاجة إلى الفكر من أجل أن يكون واقعياً، بينما سيكون الفكر أمراً غير مكتمل، ولكي يكتمل سيكون في حاجة إلى مادة، مثله مثل شكل كلامي غير محدد وعليه إذن أن يتكيف مع المادة. وستقوم الحقيقة إذن في الاتفاق بين الفكر والموضوع، ولكي يحدث هذا الاتفاق، فإن على الفكر أن يتوافق مع الموضوع.

ثالثاً: لما كان الاختلاف بين الصورة والمادة، بين الفكر والموضوع، لا ينبغي أن يترك هكذا غامضاً، بل ينبغي أن يدرك إدراكاً محدداً دقيقاً، فإن المرء مضطر إلى أن ينظر إلى كل منهما على أنه متميز من الآخر. وهكذا، وفقاً لتلك الدعوى، سيظل الموضوع ثابتاً، وشيئاً في ذاته خارج

(١) هيجل: «علم المنطق» حـ ١ ص ٥ wissenshaft der logik. Enter teil. leipzig 1951. Philosophische Bibliothek, Bd. 56. W.L. ومنشير إليه فيما بعد هكذا:

(٢) W.L. حـ ١ ص ٢٤؛ ترجمة فرنسية حـ ١ ص ٢٨.

ومحتوى» (حـ ١ ص ٣٤٢). «ولأجل أن تكون لهذا الهيكل العظمى من المنطق حياة ومحتوى عن طريق الروح، ينبغي أن يكون منهجه بحيث يكون قادراً على أن يجعله علماً محضاً. أما في الحالة الراهنة التي هو عليها الآن، فلاياً ما نجد فيه أثراً لمنهج علمي، وقصارى ما فيه هو أن له شكل علم تجريبي» (حـ ١ ص ٣٤).

لكنه رغم ذلك لا ينكر كل فضل للمنطق الأرسطي: إذ يرى أنه وصفٌ لوظائف الصورية يتم الحصول عليه بملاحظة الظواهر التجريبية للتفكير. ويشيد بفضل أرسطو الكبير في القيام بهذا الوصف، فيقول: «ليس بالأمير الهين الشأن اكتشاف ستين لوناً من البيغاء، ومائة وسبعة أنواع من نبات الشَّيح *véronique*، وما شابه هذا. وأقل من ذلك هوائاً بكثير اكتشاف أشكال التعقل. ليس الشكل في القياس أسمى بما لا نهاية له من المرات من أي نوع من البيغاء أو الشَّيح؟» (حـ ٢ ص ٤٣).

ويعتبر المنطق ناجمة عن أن موضوعه ليس المعانيات ولا الامتثالات التي هي في تجرّدها امتثالات حسية، بل موضوعه تجريدات محضة، ولا بد من التركيز في الفكر المحض من أجل إدراك هذا الموضوع. لكنه يمكن القول أيضاً أن المنطق هو أسهل العلوم، لأن محتواه هو الفكر وتُعبّئاته المعتادة التي هي أبسط الأمور، وأقربها إلى المعرفة، لأنها تتعلق بالوجود واللوجود، بالتحديد، بالمقدار، بالوجود - في ذاته، بالوجود - من - أجل - ذاته (أو الوجود لذاته)، والواحد والكثير، الخ.

ويتوسع هيجل في هذا التعريف للمنطق، وذلك في «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير» كما يسمى أحياناً للتمييز بينه وبين «المنطق الصغير» الذي هو القسم الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» فيقول «لقد حددنا المنطق بأنه علم التصور المحض، الذي يجد مبدأه في العلم المحض، وهو علم مزوّد بالوحدة، لا الوحدة المجردة، بل الوحدة العينية الحية، إذ فيها يزول التقابل بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، لأن الوجود يُدرك فيها على أنه تصور محض، يوجد بذاته، والتصور هو الوجود الحق» (W.L. حـ ١ ص ٤٢).

ومن هنا فإن منطق هيجل هو ميتافيزيقا، أو على وجه أكثر تحديداً هو: أنطولوجيا، أي علم الوجود. ويتضح هذا بجلاء من تَصَفُّح الموضوعات التي يتناولها هيجل في كتابه «علم المنطق» وهاك بيانها:

الكتاب الأول:

(أ) القسم الأول:

الفصل الأول: الوجود، ويبحث في: الوجود، العدم، الصيرورة.

إن المنطق الصوري ليس من نتاج البراعة النافلة، بل هو صناعة لا غنى عنها وإن كان الذهن ينتجها ابتغاء تفسير تفكيره هو دون الارتفاع فوق مستوى تفكيره، ذلك إنه ليس فلسفياً بل هو وصفي.

إن المنطق الصوري المألوف ليس من نتاج البراعة النافلة، بل هو صناعة لا غنى عنها وإن كان الذهن ينتجها ابتغاء تفسير تفكيره هو دون الارتفاع فوق مستوى تفكيره، ذلك إنه ليس فلسفياً بل هو وصفي.

إن المنطق الصوري ينبع من محاولة للانتقال من التاريخ الطبيعي إلى رياضيات التفكير المتناهي؛ بيد أنه لم يفلح ولا يمكن أن يفلح في تطبيق مبادئه. وهيجل يرى أن المنطق، مادام علماً من علوم الفلسفة، فليس له أن يستمد منهجه من علم في مرتبة أدنى، مثل الرياضيات» («علم المنطق» حـ ١ ص ٦. ويرى أن «اسبينوزا، وفولف *Wolf* وغيرهما قد ضلّوا حين أراغوا إلى تطبيق الرياضيات على الفلسفة، وجعلوا من المسار الخارجي للكلم الخالي من التصور مساراً للتصور، وهذا أمر يتناقض مع نفسه» (الكتاب نفسه حـ ١ ص ٣٥). إن المنطق لا يستمد مبادئه من الرياضيات، بل الرياضيات هي التي تحصل على تحددها في المنطق، لأن المنطق يحصل على أبعاده في التصور المحض.

٢ - تعريف المنطق عند هيجل

ذلك أن المنطق عند هيجل هو كما يقول في التمهيدات الأولية *Vorbegriff* لقسم «المنطق» في كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» *Encyclopaedie der*

الفصل الثاني: الآنية Dasein: الآنية بعامة،
التناهي، اللامتناهي، الانتقال.
الفصل الثالث: الوجود لذاته: الوجود لذاته بما
هو كذلك، الواحد والكثير.
(ب) القسم الثاني: المقدار:
الفصل الأول: الكم: الكم المحض؛ الكم
المتصل والكم المنفصل.
الفصل الثاني: العدد.
الفصل الثالث: العلاقة الكمية: العلاقة المباشرة،
العلاقة المقلوبة، العلاقة الممكنة.
(ح) القسم الثالث: المقياس:
الفصل الأول: الكمية النوعية؛ المقياس المتنوع؛
الوجود لذاته في المقياس.
الفصل الثاني: المقياس الواقعي.
الفصل الثالث: صيرورة الماهية.
الكتاب الثاني:
(أ) القسم الأول: الماهية بوصفها التأمل الذاتي.
الفصل الأول: الظاهر: ما هو من الماهية، وما هو
ليس من الماهية، الظاهر، التأمل.
الفصل الثاني: الماهيات أو التعيينات التأملية:
الهوية؛ الاختلاف؛ التقابل؛ التناقض.
الفصل الثالث: الأساس: الأساس المطلق؛
الأساس المحدد؛ الشرط
(ب) القسم الثاني: الظاهرة.
الفصل الأول: الوجود المتحقق Existenz الشيء
وخواصه؛ الأفعال المتبادلة بين الأشياء، انحلال الشيء.
الفصل الثاني: الظاهرة: قانون الظاهرة؛ عالم
الظواهر وعالم الموجود في ذاته؛ انحلال الظاهرة.
الفصل الثالث: العلاقة المتصلة بالماهية: العلاقة
بين الكل وأجزائه؛ العلاقة بين القوة وتجلياتها
الخارجية؛ العلاقة بين الظاهر والباطن.
(ج) القسم الثالث: الواقع:

الفصل الأول: المطلق.
الفصل الثاني: الواقع،
الفصل الثالث: العلاقة المطلقة: علاقة الجوهرية؛
علاقة العلوية؛ الفعل المتبادل.
الكتاب الثالث: في التصور بعامة.
(أ) القسم الأول: الذاتية:
الفصل الأول: التصور: التصور العام؛ التصور
الجزئي؛ التصور المفرد.
الفصل الثاني: الحكم: أحكام الوجود؛ أحكام
التأمل؛ أحكام الضرورة، الحكم التصوري.
الفصل الثالث: القياس: القياس: القياس الوجودي؛
القياس التأملي؛ القياس الضروري.
(ب) القسم الثاني: الموضوعية.
الفصل الأول: الآلية: الموضوع الآلي؛ العملية
الآلية، العملية المطلقة.
الفصل الثاني: الكيماوية: الموضوع الكيماوي،
العملية؛ تحول الكيماوية.
الفصل الثالث: الغائية: الغاية الذاتية؛ الوسيلة؛
الغاية المتحققة.
(ج) القسم الثالث: التصور.
الفصل الأول: الحياة: الفرد الحي، العملية
الحيوية؛ النوعي.
الفصل الثاني: تصور (أو) فكرة: المعرفة: تصور
الحق؛ تصور الخير.
الفصل الثالث: التصور المطلق.
ومن رؤوس الموضوعات التي يتناولها المنطق
الهيجلي هذه تبين:

أولاً: أن المنطق الهيجلي هو مبحث في الوجود.
ثانياً: أنه وإن تشابه في بعض موضوعاته مع
المنطق بالمعنى المألوف منذ أيام أرسطو فإن هذا التشابه
هو في التعبير أو المصطلح فقط، أما المضمون فمختلف
تماماً. وهذا واضح في فصول القسم الأول من الكتاب
الثالث، الذي يتناول: التصور، والحكم، والقياس،

الفصل الثاني: الآنية Dasein: الآنية بعامة،
التناهي، اللامتناهي، الانتقال.
الفصل الثالث: الوجود لذاته: الوجود لذاته بما
هو كذلك، الواحد والكثير.
(ب) القسم الثاني: المقدار:
الفصل الأول: الكم: الكم المحض؛ الكم
المتصل والكم المنفصل.
الفصل الثاني: العدد.
الفصل الثالث: العلاقة الكمية: العلاقة المباشرة،
العلاقة المقلوبة، العلاقة الممكنة.
(ح) القسم الثالث: المقياس:
الفصل الأول: الكمية النوعية؛ المقياس المتنوع؛
الوجود لذاته في المقياس.
الفصل الثاني: المقياس الواقعي.
الفصل الثالث: صيرورة الماهية.
الكتاب الثاني:
(أ) القسم الأول: الماهية بوصفها التأمل الذاتي.
الفصل الأول: الظاهر: ما هو من الماهية، وما هو
ليس من الماهية، الظاهر، التأمل.
الفصل الثاني: الماهيات أو التعيينات التأملية:
الهوية؛ الاختلاف؛ التقابل؛ التناقض.
الفصل الثالث: الأساس: الأساس المطلق؛
الأساس المحدد؛ الشرط
(ب) القسم الثاني: الظاهرة.
الفصل الأول: الوجود المتحقق Existenz الشيء
وخواصه؛ الأفعال المتبادلة بين الأشياء، انحلال الشيء.
الفصل الثاني: الظاهرة: قانون الظاهرة؛ عالم
الظواهر وعالم الموجود في ذاته؛ انحلال الظاهرة.
الفصل الثالث: العلاقة المتصلة بالماهية: العلاقة
بين الكل وأجزائه؛ العلاقة بين القوة وتجلياتها
الخارجية؛ العلاقة بين الظاهر والباطن.
(ج) القسم الثالث: الواقع:

الإحساس والعاطفة والعيان - وجود شيء آخر ليس موضوعاً ولا معيّناً بالوعي المفكر، وهذا الشيء هو الشيء - في ذاته، الخارج والأجنبي عن الفكر، وإن كان من السهل أن نرى أن تجريباً مثل «الشيء» في ذاته ليس إلا نتاجاً للفكر، الفكر الذي يجزئ». (W.L. ح ١ ص ٤٥ - ٤٦).

إن كنت - في نظر هيجل - قد ركّز كل اهتمامه بالجانب «المتعالي» للمقولات، ولهذا لم يؤدّ بيانه لهذه المقولات إلا إلى خواء. فهو لم يبحث فيما للمقولات في ذاتها من خصائص، ولم يحدد نسبة بعضها إلى بعض. «ولهذا فإن هذه الفلسفة (= فلسفة كُنت) لم تقدّم أي إسهام، في معرفة طبيعتها. والأمر الوحيد المفيد المتعلق بها هو نقدها للتصورات.

بيد أن التقدم الحقيقي للفلسفة كان يقضي أن يهتم الفكر بالنظر في الجانب الصوري، في الأنا، في الوعي بما هو كذلك، أعني في العلاقة المجردة بين المعرفة الذاتية والموضوع. وأن تحضّل معرفة الصورة اللامتناهية، أعني التصور، بسلوك هذا الطريق» (W.L. ح ١ ص ٤٦ - ٤٧).

ومن هذا النقد لموقف كنت من المنطق المتعالي، ينتهي هيجل إلى القول بأن ثمت نوعين من المنطق: (١) المنطق الموضوعي، (٢) المنطق الذاتي.

(١) أما المنطق الموضوعي فهو الميتافيزيقا. إنه يحلّ محل الأنطولوجيا، أي علم الوجود بما هو وجود، كما يحلّ محل سائر الميتافيزيقا، إذ يبحث في النفس، والعالم، والله، والمقولات. والمنطق الموضوعي هو النقد الحقيقي للمقولات، إنه نقد ينظر فيها لا من حيث الجانب المجرد لما هو قبلي a priori في مقابل ما هو بعدي a posteriori، وإنما ينظر إليها في ذاتها، «حساباً لمضمونها الخاص» (W.L. ح ١ ص ٤٨).

(٢) أما المنطق الذاتي فهو منطق التصور Begriff، والماهية مجردة من كل علاقة مع كائن أو مع مظهره، والذي هو في تعينه ليس له بعد شيء خارجي، بل هو الذاتي، حرّاً ومستقلاً، إنه المعين هو نفسه، أو بالأحرى هو الذات نفسها. (الموضع نفسه).

ولكنه على نحو مختلف تماماً عن نظائرها في متون المنطق المألوف.

٣ - أقسام المنطق الهيجلي

يقسم هيجل المنطق وفقاً للتمييز الذي وضعه كُنت بين: المنطق بالمعنى المألوف، والمنطق الذي سمّاه بالمتعالي Transzendental.

وقد عرّف كنت المنطق المتعالي بأنه «منطق محض يعني بالمبادئ القبلية الصريحة: أنه قانون الذهن Kanon des Verstandes وللعقل Vernunft، لكنه فقط فيما يختص بما هو صوري في استخدامه»^(١). وقال أيضاً: «إن المنطق بالمعنى المألوف يتجرد من كل مضمون للمعرفة، أي من كل علاقة لها بالموضوع، وينظر فقط في الصورة المنطقية في علاقتها بالمعرفة، أي بصورة التفكير بعامة» (الكتاب نفسه ط A ص ٥٥، ط B ص ٧٩). وهكذا يميز كُنت بين المادة والصورة، بين الموضوع والتفكير، ويخص كلا منها بمجال مستقل.

وهذا بعينه ما يأخذه هيجل على كُنت. يقول هيجل:

«في أيامنا هذه أوجد كُنت، إلى جانب ما يسمى عادة بالمنطق، منطقاً متعاليّاً. وما نسميه نحن هاهنا بالمنطق الموضوعي يناظر جزئياً هذا المنطق المتعالي. وهو يميّزه عما يسميه المنطق بالمعنى العام، بالخصائص التالية: أ) هذا المنطق المتعالي ينظر في التصوّرات التي تتعلق قبلياً a priori بالموضوعات، وتبعاً لذلك لا تتجرد من كل مضمون للمعرفة الموضوعية، أو هو يتميز بكونه يشتمل على قواعد الفكر المحض؛ ب) وأن يعود إلى أصول معرفتنا، بالقدر الذي به هذه الأصول لا يمكن أن تُنسب إلى الموضوعات. وقد انحصر اهتمام كنت فلسفياً في هذه النقطة الثانية. وفكرته الأساسية تقوم في الربط بين المقولات وبين الوعي بالذات، أي الأنا الذاتي. وبهذا التحديد فإن طريقته في النظر لا تتعدى حدود الوعي وتقابله، ويفترض، إلى جانب ما ندين به لتجريبية

(١) كنت: «نقد العقل المحض». الطبعة A، ص ٥٣ وما يليها = الطبعة

B ص ٧٨ وما يليها.

حتى إن لا تعينه هو نفسه الذي يصنع كفه. وتبعاً لهذا سنرى أن الموجود الأول يتحدد في ذاته؛ وأنه ثانياً، ينتقل إلى الآنية، وأنه هو الآنية Dasein، لكن هذا يُفَضَّى عليه من حيث هو وجود متناه، وبصير العلاقة اللامتناهية للموجود مع نفسه، أي أنه ينتقل، ثالثاً، إلى الوجود لذاته». (W.L. ١٦ ص ٦٦). ولإيضاح هذين النصين علينا أن نحدد معاني المصطلحات الواردة بهما:

المباشر das Unmittelbare: ما لا يتحدد بشيء آخر.

اللامتعيين das Unbestimmte: ما لا يتصف بأية صفة.

الوضع (أو الجمع: أوضاع) Position: اتخاذ صفة.

التصور: Der Begriff: هو الفكرة التي تؤسس الحقيقة الواقعية. يقول هيجل: «الأشياء هي ما هي بواسطة فاعلية التصور الباطن فيها والمتجلي عنها» (مجموع مؤلفاته، نشرة Glockner ٨ ص ٣٦١). والحرية، والكلية Totalitat، والتعین Bestimmtheit، والماهية، والجوهر، والحقيقة، والواقعية هي من بين التحديدات التي تميز التصور الذي ينمي نفسه بنفسه. وكان كنت قد وضع «التصور» في مقابل العيان Anschauung، على أساس أن التصور هو الامتثال لما هو مشترك بين عدة موضوعات، فتصور «الإنسان» هو المعنى المشترك بين أفراد الناس ومادة التصور هي الموضوعات، وصورة (أو شكل) التصور هي صفة الكلية allgemenheit (كنت: «المنطق» Logik بند ٢٢).

المحاينة Immanenz: الوجود في باطن الشيء.
محض rein: أي خالٍ من التجربة الحسية؛ أي عقلي خالص.

٢ - الوجود والعدم والصورورة

ويشرح هيجل هذا التعريف للوجود أولاً بمزيد من القول. وثانياً بمقابله بما يناقضه وهو العدم، وثالثاً بيان المعنى الديناميكي الجامع بين الوجود والعدم، وهو الصورورة. فيقول في مزيد من التوضيح لمعنى الوجود: «الوجود، الوجود المحض، ومن أي تعين آخر.

ولمزيد من التحديد والتدقيق، يقسم هيجل المنطق إلى:

(١) منطق الوجود؛

(٢) منطق الماهية؛

(٣) منطق التصور؛

القسم الأول

منطق الوجود

«الوجود» و«الواحد» هما أعلى الحدود أو المفهومات. ولهذا كان من العسير، إن لم يكن من المستحيل تعريفهما، إذ هما لا يدخلان تحت أي حد - أو مفهوم - أعلى منهما.

ورغم ذلك حاول الفلاسفة منذ أرسطو حتى هيدجر تعريف الوجود، لا تعريفاً بالحد على النحو الذي يشترطه المنطق، بل تعريفاً أقرب إلى الرسم، أي ببعض الخصائص.

وهيجل قد عرّف الوجود على النحو التالي:

أولاً: في «منطق الموسوعة» هكذا: «الوجود هو التصور في ذاته محضاً، وتتم تعيناته أولاً، ثم يتميز بعضها من بعض، وأخيراً (وهذا هو الشكل الديالكتيكي) تنتقل هذه التعينات من بعضها إلى بعضها الآخر. وهذه الحركة التقدمية هي سلسلة من الأوضاع، وتبعاً لذلك هي نمو وتطور للتصور في ذاته، ونمو وتطور فيه ينفذ الوجود في ذات الوجود وفي أعماقه. وتطور ونمو التصور في نطاق الوجود هو الذي يصنع كلية الوجود، لكنه في الوقت نفسه يؤدي إلى القضاء على الوجود في حالته المباشرة، أو الوجود بما هو وجود».

ثانياً: في «علم المنطق» (أو «المنطق» الكبير) هكذا: «الوجود هو المباشر اللامتعين؛ إنه خالٍ من كل علاقة بالماهية، ومن كل علاقة بأي شيء في داخل نفسه. هذا الوجود اللامتعين هو الموجود كما يوجد في محايثته المباشرة المستبعدة لما سواها. ولما كان غير متعين، فإنه خالٍ من الكيف. لكن اللامتعين لا يميزه في ذاته، إلا بالتقابل مع المتحدد أو ذي الكيف. بيد أنه في مقابل الوجود بعمامة يقوم الوجود المحدد بما هو محدد،

في حركة الاختفاء المباشر لأحدهما في الآخر، وذلك في الصيرورة، وهي حركة تقضي على اختلافهما في نفس الوقت الذي فيه تبرز هذا الاختلاف بينهما». (W.L. ١٠ ص ٦٧).

في الصيرورة يجتمع الوجود مع العدم. ولا شيء في السماء أو على الأرض، إلا ويحتوي على وجود وعدم معاً.

والحقيقة الواقعية الأولى هي وحدة الوجود والعدم في الشيء الواحد. وأي موجود متحقق تأملناه فسنجد فيه دائماً وجوداً وعدمًا معاً لا ينفصل أحدهما عن الآخر. ولما كانت هذه الوحدة بين الوجود، والعدم إنما تتحقق في الصيرورة، فإن الصيرورة هي التجلي الأول لفعالية الفعل أو الروح.

لكن الصيرورة ليست هي التغير، لأن الصيرورة مقولة Kategorie، وهي أول صياغة محددة لفاعلية العقل أو الروح، بينما التغير، بمختلف أنواعه، هو شكل من أشكال الطبيعية، ويفترض مقدماً الزمان والمكان بوصفها من الناحية المنطقية أشكالاً أولية للطبيعة. فمثلاً «المادة والحركة» هما تركيب من المكان والزمان.

ويشير هيجل إلى شواهد في تاريخ الفلسفة للوجود المحض وللصيرورة. فالمدرسة الأييلية، ومؤسسها برمينيدس Parmenides كانت ترى أن الوجود المحض هو الحقيقة الوحيدة، وهو المطلق. وفيما بقي لنا من شذرات بيرمينيدس نجده يقول هذه العبارة الدالة على الحماسة العقلية: «الوجود هو وحده الكائن. أما العدم فليس بكائن» - وفي مقابل ذلك نجد هيرقليطس يقول بالصيرورة حين يؤكد «أن الوجود ليس (شيئاً) أكثر من العدم»، أو: «كل شيء في سيلان» panta hrai، ومعنى هذا أن: كل شيء هو بسبيل الصيرورة، كل شيء يصير.

كذلك يشير هيجل إلى شواهد من الفكر الشرقي، والبوذية بخاصة. فالحكمة عند الشرقيين، الشعبية منها والدينية، تقول: إن كل ما هو موجود فإنه من مجرد ميلاده يحتوي على بذور زواله؛ والموت ما هو إلا الدخول في حياة جديدة.

وواضح أن تأويل هيجل لهذه الشواهد من تاريخ الفلسفة أو من الحكمة الشرقية هو تأويل هيجلي خالص،

إنه في مباشرته غير المتحددة ليس مساوياً إلا لنفسه، دون أن يكون غير مساوٍ لشيء آخر: إنه خالٍ من كل اختلاف. سواء بالنسبة إلى باطنه وبالنسبة إلى خارجه. وأن ينتسب إليه أي تحدد أو أي مضمون من شأنه أن يوجد اختلافاً في داخله، أو أن يميزه من الأشياء الخارجية: هذا من شأنه أن ينزع عنه محوضته. إنه للاتحدد المحض، والخواص المحض. وليس فيه شيء يمكن النظر فيه، إن كان من الممكن فيما يتعلق به أن يكون ثمّ نظر، اللهم إلا إذا كان نظراً محضاً خاوياً. كذلك ليس ثمّ ما هو قابل فيه للتفكير، لأن ذلك سيكون أيضاً تفكيراً في الخواء. والحق أن الوجود، هذا المباشر للامتعيين، هو عدم، وليس أكثر ولا أقل من العدم» (W.L. ١٠ ص ٦٧).

وفي مقابل ذلك يقول عن العدم:

«العدم، العدم المحض: هو المساواة البسيطة مع الذات، والخواء التام، والخلو من التعتين والمضمون؛ وهو عدم التميز في داخل نفسه. ويقدر ما يمكن أن يكون ثمّ تأمل أو فكرة، فإنه فقط من حيث الاختلاف يكون ثمّ تأمل أو فكر في شيء، وتأمل أو فكر في لا شيء. فأما يتأمل في لا شيء أو يفكر فيه معنا، أننا نضع تفرقة، من هذه الناحية، بين شيء ولا شيء، ومن هنا ينتج أن هذا يوجد في تأملنا وفكرنا؛ أو بالأحرى إنه التأمل والفكر الخاويان هما ذاتهما، نفس التأمل أو لفكر الخاويان مثل الوجود الخاوي. فالعدم يمثل إذن نفس التحدد، أو بالأحرى نفس الخلو من التحدد الذي للوجود، المحض» (W.L. ١٠ ص ٦٦ - ٦٧).

ومعنى هذا هو «أن الوجود المحض والعدم المحض هما إذن نفس الشيء». لأن كليهما خالٍ من كل تعين.

وإنما يبدأ الوجود المتحقق ابتداء من الصيرورة Werden: «فما هو حق ليس هو الوجود ولا العدم، بل الانتقال، الانتقال الذي تم، من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود. لكن من الحق أيضاً أن الوجود والعدم ليسا غير متميزين، وليساً شيئاً واحداً، بل الوجود يختلف عن العدم اختلافاً مطلقاً، مع كونهما في الوقت نفسه غير منفصلين وغير قابلين للانفصال، وكل واحد منهما يختفي مباشرة في مضاده. فحقيقتهما إذن إنما تقوم

المحض والظلمة المحضة. فالواقع هو أن «النور المحض لا يختلف عن الظلمة المحضة، إذ في كلتا الحالتين نحن بإزاء رؤية محضة، رؤية العدم. إن النور المحض والظلمة المحضة هما خلاءان، وبوصفهما كذلك لا يختلف أحدهما عن الآخر. ولا يستطيع المرء أن يميز شيئاً إلا في النور المحدد (والنور يتحدد بالظلمة)، أعني في النور المُعَكَّر، وفي الظلمة المحددة، (لأن الظلمة بدورها تتحدد بالنور)، أعني في الظلمة المنورة؛ لأن النور المعكَّر والظلمة المنورة ينفصلان باختلاف باطن، ويمثلان، تبعاً لذلك، وجوداً متعيناً، أي آنية Dasein» (W.L. ح ١ ص ٧٨).

ويمكن تعريف «المطلق» بأنه الوجود، وبأنه العدم.

والقضية المشهورة التي تقول: «من العدم لم يكن شيء» ex nihilo nihil fit معناها أن الوجود ينتقل إلى العدم، وأن العدم ينتقل إلى الوجود. والقضية: من العدم لا يتولد إلا العدم، العدم يبقى دائماً هو العدم. تستمد أهميتها الحقيقية من تقابلها مع الصيرورة بعامة، وتبعاً لذلك من تقابلها مع خلق العالم من العدم. لكن أولئك الذين يقبلون القضية: «العدم يبقى عدماً»، معلّنين إياها بصوت جهوري، لا يدركون أنهم بهذا يقولون بوحدة الوجود المجردة التي قال بها الأيليون، بل وأيضاً يتبعون وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا: إن النظرية الفلسفية التي مبدؤها هو: «ما الوجود إلا الوجود، وما العدم إلا العدم» - تستحق أن تسمى: مذهب الهوية؛ وهذه الهوية المطلقة هي التي تصنع ماهية وحدة الوجود» (W.L. ح ١ ص ٦٩).

ولما كان الوجود هو والعدم سواء، وكانت الحقيقة الأولى هي وحدة الوجود والعدم معاً، فليس ثم بدء (بداية) واحد، بل البدء مزدوج Gedoppeltes: وجود وعدم معاً. إن البدء ليس هو الوجود بوصفه بدء باقٍ، بل هو عدم الاختلاف المطلق بوصفه انتقالاً من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود.

لكن لا يمكن تصور البدء دون تصور النهاية. لهذا فإن للبدء مضموناً هو الغاية أو المشروع Entwurf. لهذا كان البدء غائباً، أي يشير إلى غاية. وبدون غاية فإنه ليس ثم بداية.

لم يخطر ببال أصحاب هذه الشواهد. فإن الوجود المحض عند برمنيدس هو الملاء الجسماني التام الذي يستبعد كل خلاء؛ وقول هرقليلطس بأن «الوجود دائم السيلان» إنما يتعلق بالنار التي جعل منها مبدأ الوجود؛ والحكمة الشرقية في كلامها عن الموت إنما تطمح إلى اعتبار الموت نقلة إلى حياة أسمى.

لكن تأويل هيجل لصالح مذهبه هو إنما هو مسلك سيسلكه اللاحقون من الفلاسفة بالنسبة إلى السابقين، وسنجد نموذجاً بارزاً جداً له عند هيدجر في تأويله لمذهب كل من برمنيدس وهرقليلطس.

وإذا اعترض أحدٌ على دعوى هيجل بأن الوجود المحض هو العدم المحض قائلاً: «إن الوجود شيء آخر مختلف تماماً عن العدم، وأنه لا شيء أوضح من اختلافهما المطلق، وأنه لا شيء أسهل من الإدراك والإقرار بهذا الاختلاف» - فإن هيجل يرد قائلاً: «لكن لا شيء أسهل من مشاهدة أن هذا مستحيل، وأن هذا الاختلاف لا يقبل التعبير عنه. وأولئك الذين يلحون في تأكيد الاختلاف بين الوجود والعدم سيحسنون لنا إن ذكروا لنا ما هو هذا الاختلاف. لو كان لكل من الوجود والعدم طابع محدد، به يختلف كلاهما عن الآخر، فإن أحدهما سيكون الوجود المحدد، والآخر سيكون العدم المحدد، بدلاً من أن يكونا هما: الوجود المحض، والعدم المحض. فاختلافهما إذن باطل تماماً، إذ كلاهما غير متعين. فالاختلاف لا يتعلق إذن بما هما عليه في ذاتيهما، وإنما هو اختلاف فكري، أي معطى ذاتي تماماً لا محل له فيما نحن بسبيله هنا. فالأمر يتعلق إذن بشيء يستعمل في الوقت نفسه مع الوجود والعدم، ويؤلف جزءاً من هذه السلسلة، وذلك على شكل الصيرورة. إنه في الصيرورة يوجد التمييز بين الوجود والعدم، وليست الصيرورة ممكنة إلا بسبب هذا التمييز. لكن الصيرورة بدورها ليست هي الوجود، ولا هي العدم؛ بل الوجود والعدم يوجدان في الصيرورة، ومعنى هذا أنهما لا يوجدان لذاتهما. إن الصيرورة تشتمل على الوجود وعلى اللاوجود معاً، وهذان لا يوجدان إلا بقدر ما هما في «الواحد»، هذا هو ما يمحو اختلافهما» (W.L. ح ١ ص ٧٧ - ٧٨).

إن مثل الوجود المحض والعدم هو مثل النور

وهذا التعيين هو الكيف. ويعرفه هيجل في «منطق الموسوعة» بأنه «التعيين المباشر الذي هو في هوية مع الوجود، وذلك على عكس الكم الذي ينبغي أن ينظر فيه بعد الكيف: فالكم وإن كان تعيناً للوجود، فإن هذا التعيين ليس مباشرة في هوية مع الوجود، إنه خارج عن الوجود ويستوي لديه. وما هو «شيء ما» هو كذلك بكيفه، حتى إذا ما فقد كيفه توقف عن أن يكون ما هو. ثم إن الكيف إنما هو أساساً مقولة للمتناهي، وتبعاً لذلك فإن له مكانه الخاص في الطبيعة، ولا مكان له في عالم الروح (أو العقل). فمثلاً في الطبيعة يجب أن نعدّ كيفيات ما يسمى بالجواهر البسيطة، مثل الأوكسجين، الأزوت، الخ. لكن في ميدان الروح (العقل) لا ينتج الكيف إلا على نحو تابع، وليس يوجد بحيث يكون شكل معين من الروح قد استنفد بواسطته». (ترجمة Véra ١٨ ص ٤١٦).

٢ - شيء ما Etwas وشيء آخر

لكن إذا كان الكيف سلباً للوجود المحض والعدم المحض، فإن ثمت سلباً لهذا السلب، ألا وهو «شيء ما» Etwas. «وسلب السلب، من حيث هو شيء ما، ليس إلا بداية الذات، والوجود - في داخل - ذاته الذي لم يتحدد. وهو يتحدد فيما بعد على أنه الموجود لذاته، وهكذا حتى يحصل على مفهوم الشدة العينية للذات. . . . وشيء ما هو موجود، من حيث أنه نفي للنفي، الذي هو استعارة للعلاقة البسيطة بين «شيء ما» وبين نفسه؛ ولكن بهذا يصير «شيء ما» عاملاً لتوسطه مع نفسه. وهذا التوسط للذات مع الذات يوجد في الوجود - لذاته، في الذات، الخ، كما يوجد - على نحو مجرد وتاماً - في الصيرورة» (W.L. ١٨ ص ١٠١ - ١٠٢).

«شيء ما»، هو آنية. وفي ذاته هو أيضاً صيرورة، لكنها صيرورة ليست عناصرها هي الوجود والعدم. «شيء ما» هو انتقال، وعناصره هي أيضاً «شيء ما».

«وشيء ما» يقابله «شيء آخر»: فإنه إذا كان «شيء ماء» A، فإن B هي «شيء آخر». والعكس بالعكس، بحيث أن كليهما «شيء آخر» بالنسبة إلى مقابله. وبعبارة أخرى: هما متضايقان. والمتضايقان Corrélatifs هما المفهومان اللذان لا يوجد ولا يتصور أحدهما إلا

والوجود، والعدم، والصيرورة: هي الثلاث الديالكتيكي الأول؛ لأنه يتضمن: الموضوع، نقيض الموضوع، مركب الموضوع.

ب - الآنية Dasein

وأول تعين إنما يتم في الآنية إذ الآنية هي الوجود المحدد؛ وتحديد هو تحديد ما هو موجود، أي الكيف. إن الشيء، بواسطة كيفه، يكون في مقابل أشياء أخرى؛ إنه متغير ومتناه، ليس فقط إلى شيء آخر، ولكن بفضل تعيين سلبى كامن فيه. وهذا النفي، الذي هو أولاً سلب بالنسبة إلى متناه، يتكون بواسطة اللامتناهي. والتقابل المجرد الذي فيه تظهر هذه التعيينات، ينحل ليتحول إلى لامتناه بدون مقابلات، وذلك في الوجود - لذاته. ولهذا فإن تحليل الآنية يتضمن ثلاثة أقسام: (١) الآنية بما هي آنية، (٢) «شيء ما» و«شيء آخر»: المتناهي؛ (٣) اللامتناهي الكيفي (W.L. ١٨ ص ٩٥).

١ - الآنية بما هي آنية

حين يتكيف الوجود بكيف يصير آنية Dasein. «والآنية من نتاج الصيرورة. لأنها وحدة الوجود واللاوجود البسيطة، وبسبب هذه البساطة فإن لها شكل ما هو مباشر. أما توسطها، وهو الصيرورة، فيوجد خلفها: لقد رفع، وظهرت الآنية لهذا السبب، بوصفها ما ينبغي أن يكون نقطة انطلاق. والآنية تتجلى أولاً على شكل تعين للوجود من ناحية واحدة؛ أما تعيينها الآخر، وهو العدم، فإنه يتجلى بدوره في مواجهة التعيين الأول». (W.L. ١٨ ص ٩٦).

في الآنية يشارك العدم الوجود، والوجود العدم، بحيث يتخذان معاً شكل موجود واحد.

الوجود أو العدم كلاهما غير متعين، أما الآنية فهي متعينة، محددة، عينية، غنية بالتحديدات، ولحظاتها تتخذ علاقات متنوعة.

وكل تعين سلب، لأنه إتخاذ صفة واستبعاد سائر الصفات. ولهذا كان إيجاباً من جهة، وسلباً من جهة أخرى. وهذا ما صاغه اسبينوزا في قوله Omnis determinatio est negatio.

«وجود للغير (أو: للآخر» Seinfür- anderes.

والحد Grenze يقال بالنسبة إلى الكم، كما يقال بالنسبة إلى الكيف. لكن الحد الكمي يختلف عن الحد الكيفي. فمثلاً مساحة من الأرض: فإن حدها الكمي هو مثلاً فدان (أي ٣/٧٠٠٤ مم)؛ أما حدها الكيفي فهو أنها مزروعة قطعاً أو أرزاً أو برسيم الخ. ولا شأن هنا للكيف بالكم.

المتناهي

وأن يكون «شيء ما» هو نفسه وفي الوقت عينه يكون هو «الآخر» - تلك هي طبيعة ما يسميه هيجل باسم «المتناهي» das Endliche. إن المتناهي هو ما يتحدد بغيره، وليس بذاته فقط.

إن المتناهي هو الذي بطبعه يتجاوز ذاته ليملك طبيعة في شيء آخر. والمتناهي بوصفه حداً Grenze هو أيضاً حاجز Schranke، لأنه مانع مؤقت ينبغي تجاوزه. فالقشرة مثلاً حاجز مؤقت للبدرة عليها أن تتجاوز لتصبح برعماً، وهذا بدوره يتجاوز حالة البرعمية إلى حالة الثبته المستوية على ساق، وهكذا وهكذا باستمرار.

والمتناهي ليس فقط يتحول، شأنه شأن كل الأشياء بوجه عام، بل هو يزول ويختفي. «وهذا الزوال، هذا الاختفاء للمتناهي ليس مجرد إمكان بسيط، يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق، بل إن طبيعة الأشياء المتناهية هي بحيث أنها تحتوي في باطنها على جرثومة زوالها، جرثومة تكون جزءاً منها لا ينفصل عنها: إن ساعة ميلادها هي في الوقت عينه ساعة موتها». (W.L. ١ ص ١١٧).

لكن هيجل يخفف من وقع هذه النتيجة المثيرة للحزن بأن يقول إنه وإن كان التناهي يعني الزوال، فإن هذا الزوال هو أيضاً زائل: «إن الزوال، العدم، لا يكون النهاية الأخيرة، بل هو قابل للفناء ويزول بدوره» (W.L. ١ ص ١١٩).

ما يجب أن يكون Das Sollen

قلنا إن التناهي حاجز، لكن هذا الحاجز يقتضي أن

بالآخر. ولهذا فإن «شيئاً ما» يقوم في «الشيء الآخر»، أي أنه يقوم فيما ليس إياه.

ولهذا فإن «الوجود - للآخر» و«الوجود - في ذاته» هما لحظتان للآنية الواحدة أو لحظتان لشيء واحد.

وهنا ينتقد هيجل «الشيء في ذاته» عند كُنت، ويقول إنه «تجريد في غاية البساطة لكنه عدّ زمنياً طويلاً كما لو كان له معنى متميز تماماً، وكذلك الشأن في القضية التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف فاعلية الأشياء في ذاتها: فإنها هي الأخرى عدت كما لو كانت تعبر عن حكمة عميقة. إننا نقول عن الأشياء إنها في ذاتها حينما نغض النظر عن كل وجود - للغير، أي، بوجه عام، من حيث أنها يفكر فيها كما لو كانت خالية من كل تعين، أي بوصفها لا موجودات محضة. وغنى عن البيان أننا لو فهمناها بهذا المعنى، فمن المستحيل أن نعرف ما هو الشيء في ذاته. لأن السؤال: ما هو؟ يقتضي أن نذكر تحديدات. لكن لما كانت الأشياء التي تفتضي لها تحديدات ينبغي أن تكون في الوقت نفسه أشياء في ذاتها، أي خالية من كل تحديد، فإننا نفتقر هنا دون تفكير في هذا، ونحن نضع هذا السؤال - استحالة وجود جواب عنه، أو تقدّم جواباً خالياً من المعنى. إن الشيء في ذاته هو مثل المطلق، الذي يعلم فقط عنه أن الكل يكون فيه وحدة. ولهذا نحن نعلم جيداً أمر هذه الأشياء في ذاتها، إنها، بهذا الوصف، ليست إلا تجريدات خاوية من كل شيء، وخصوصاً من الحقيقة». (W.L. ١ ص ١٠٨).

وبالجملة فإن «شيئاً ما» هو آنية مباشرة تشير إلى نفسها وتحدد أولاً بالنسبة إلى شيء آخر. وهذا الحد يعني عدم - وجود شيء آخر، لكنه لا يعبر عن «شيء ما» هو نفسه: إنه يحد في نفسه الآخر. وهذا الآخر هو أيضاً «شيء ما».

و«شيء ما»، من حيث هو آنية مباشرة، يؤلف الحد Grenze بالنسبة إلى «شيء ما» آخر. وهذا الحد محايث فيه، إذ هو ليس «شيئاً ما» إلا بفضل هذا الحد Grenze.

إن «شيئاً ما» إذ أكد نفسه على أنه «في ذاته» ansich، فإنه بهذا نفسه ينفي نفسه ويعبر عن وجوده بأنه

من التجريد الذي سُجنتا فيه ابتغاء الإرتقاء إلى نور الفكر، والكلية والحرية». (W.L. ١٢٦ ص).

وبصرف النظر عن هذه العبارات الشعرية، ينبغي أن نلاحظ:

أولاً: إن هيجل يربط بين المتناهي واللامتناهي، بحيث يوهم أن اللامتناهي يصدر عن المتناهي، إذ من طبيعة المتناهي أن يتجاوز نفسه وأن ينفي ما فيه من نفي فيصير لامتناهياً.

ثانياً: نراه من ناحية أخرى يؤكد أن اللامتناهي قائم بذاته، لا يتوقف على متناه يبقئ أسفل منه.

والحق أن هيجل هنا يجد نفسه أمام محرجة dilemma لم يستطع الخروج منها ولا إيجاد حل لها وإنما ظل يتخبط فيها طوال عشرين صفحة (W.L. ١٢٦ - ١٤٦) فهو يؤكد مرة أنهما متممايزان، ومرة أخرى أنهما متضايقان لا يوجد أحدهما إلا مع وجود الآخر، إن اللامتناهي ما هو إلا نفي - أو تجاوز - المتناهي. «فكل واحد منهما يحتوي على الآخر» في حال محدودة، بينما بحسب تصور التقدم إلى غير نهاية، كل واحد منهما يجب أن يستبعد الآخر، وعليهما أن يتلو كلاهما الآخر على التبادل. ولا واحد منهما يمكن أن يوضع ولا أن يُتصور دون الآخر: اللامتناهي دون المتناهي، أو هذا دون ذلك. وحين نقول إن اللامتناهي هو نفي المتناهي، نحن نعبر أيضاً عن هذا الأخير، ومن المستحيل الاستغناء عنه في تعريفنا للامتناهي. حسينا أن نعرف ما نقول، كيما نجد المتناهي في تعريف اللامتناهي» (W.L. ١٢٦ - ١٣٣ ص).

ذلك أن المتناهي واللامتناهي متضايقان: فالمتناهي يقتضي نفيه وذلك هو اللامتناهي. والأمر هاهنا مثل الأمر في العلة والمعلول: فكلاهما متضايقان مع الآخر: فلا علة بغير معلول، ولا معلول بغير علة.

والتسلسل إلى غير نهاية يسميه هيجل: اللامتناهي الرديء أو الزائف. أما المتناهي الحقيقي فهو التكامل الذاتي لشيء ما. إن المتناهي الحقيقي ليس الحد النهائي في سلسلة من التقدم غير محدودة، ولا هو المقابل للمتناهي، بل هو المركب من المتناهي واللامتناهي الزائفين لغيريته هو، أي الجهد غير التام لإكمال نفسه في

تتجاوزه، وهذا هو «ما يجب أن يكون». وما يجب أن يكون» صار يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة على إثر قواعد الأخلاق التي وضعها كنت في «نقد العقل العملي»^(١).

«أنت تستطيع، لأنه يجب عليك» هذه العبارة المفترضة أنها تعني الكثير، هي متضمنة في مفهوم «ما يجب أن يكون». لأن «ما يجب أن يكون» هو تجاوز الحاجز: ومنه يمحى الحد؛ وهكذا فإن «الوجود - في - ذاته لما يجب أن يكون يصبح علامة الهوية مع الذات» بغض النظر عن الاستطاعة. لكن العكس صحيح أيضاً: «أنت لا تستطيع، لأنه يجب عليك». إذ في «ما يجب أن يكون» يوجد أيضاً الحاجز بما هو حاجز. وصورية الإمكان تمتلك في داخلها واقعاً هو «أن يكون آخر» كيفياً بالنسبة إلى نفسه، وعلاقتهما التبادلية تكون تناقضاً، ومن هنا كان عدم - الاستطاعة، أو الاستحالة. (W.L. ص ١٢١).

إن تجاوز المتناهي يبدأ في «ما يجب أن يكون». وبما يجب أن يكون تبدأ عملية تستمر إلى غير نهاية.

لكن «إلى غير نهاية» هذا ليس هو اللامتناهي الحقيقي، بل هو اللامتناهي الزائف. Die schlechte Unendlichkeit، إذ هو مجرد تراجع أو تقدم - غير محدود، فيه يتحول «الشيء ما» إلى «آخر» إما بالتكرار أو بإعادة التشكيل. إن اللامتناهي الزائف أو الرديء ليس إلا نظراً كيفياً للكثرة الكمية.

٣ - اللامتناهي الحقيقي

في مقابل هذا اللامتناهي الزائف يقوم اللامتناهي الحقيقي. ويشيد به هيجل بوصفه «التصور الأساسي» Grundbegriff في الفلسفة.

يقول هيجل: «اللامتناهي هو نفي النفي، هو الإيجاب، هو الموجود الذي استعاد قوامه بخروجه من تحدده. اللامتناهي موجود فعلاً، وذلك على نحو أقوى وأشد من الوجود الأول المباشر؛ إنه الوجود الحق، إنه التحرر من الحاجز. إن النفس والروح، لدى سماعهما كلمة: اللامتناهي، تشعران أنهما أسرى؛ إنهما يخرجان

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الأخلاق عند كنت» الكويت سنة ١٩٨٠.

كليهما يوجد مع الآخر في الآنية على شكل وحدة بسيطة، بل ومن أجل هذا هما غير متساويين في ذاتيهما وحدثهما لم توضع بعد... ولهذا السبب فإن الآنية هي مجال الاختلافات، والثانية، ومجال التناهي. والتحديد هو تحديد بما هو كذلك، إنه نسبي إنه ليس وجوداً محدداً مطلقاً. في الوجود بذاته الاختلاف بين الوجود والتحديد، الذي هو سلب، يوضع ويختزل: الكيف، وجود - الغير، الحد، وكذلك الواقع، الوجود - في ذاته، الواجب أن يكون، الخ... هذه كلها أوصاف ناقصة لسلب الوجود الذي يقوم على الاختلاف بين كليهما. لكن سلب الوجود المؤدي إلى اللامتناهي، إلى السلب الموضوع للسلب ينشأ عنه، بالنسبة إلى السلب، علاقة مع ذاته، وتصلح مع الوجود: أعني حالة معيّنة... أو معين مطلق.

إن الوجود - لذاته هو في المقام الأول، الواحد، أي ما هو من أجل ذاته. وفي المقام الثاني يصير الواحد أحداثاً متعددة: طُرِدَ: فذلك الوجود للغير للواحد يختفي في تصوريته: جذب. وفي المقام الثالث، يكون ثمّ تعيين متبادل للطرد والجذب، بعده يحدث فيها توازن: والكيف الموجود في الوجود - لذاته يبلغ تبينه الأقصى، ويتحول إلى كم. («علم المنطق» ح ١ ص ١٤٧).

ومعنى هذا التعيين أن الوجود - لذاته هو ينفي نفيه فيؤكد إيجابه. إنه بعد أن تحدد، وبالتالي جرى عليه السلب، يقضي على هذا السلب، فيثبت بهذا ذاته ولهذا يكون الوجود لذاته في علاقة مع ذاته، بعد أن كان في علاقة مع الغير.

وفي الإضافة Zusatz التي ألحقها هيجل بالنص الأول يسوق مثلاً للوجود - لذاته هو: الأنا. ذلك أن «الأنا» das Ich، وأن كان آتياً، أي وجوداً متحققاً مع الغير وعلى علاقة بالآخرين، فإنه حين يعي ذاته فإنه يتجرد عن الأعيان (جمع: غير؛ وهو اصطلاح كثير الاستعمال عند الصوفية المسلمين، ويقولون عادة: السَّوَى، والأغيار) ويركز على ذاته، فيصير وجوده هو وجود ذاته، أي وجود - لذاته. إن الوعي الذاتي عودة إلى الذات وتجرد عن السوي والأغيار.

ويقول هيجل إن وعي الإنسان بذاته هو الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان ومن الطبيعة. فالكائنات الطبيعية ليس لها وجود - لذاته، بل وجودها هو دائماً وجود - للغير.

متناهٍ آخر للكثرة. واللامتناهي الحقيقي هو حقيقة المتناهي، وهو الذي يرفع المتناهي ولا يقوم إلى جواره.

إن اللامتناهي الحقيقي هو «الصار» das werdende، أي ما هو في حالة صيرورة مستمرة.

وكما في كل مجال ديكارتيكي، نجد هنا أيضاً ثلاثاً يتألف من: المتناهي، اللامتناهي الزائف، واللامتناهي الحقيقي.

إن اللامتناهي الحقيقي هو وجوده لذاته Fürsichsein.

ح - الوجود - لذاته

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الوجود - لذاته.

وهيجل في منطق «الموسوعة» يعرفه هكذا:

«الوجود - لذاته هو الصفة التامة، وبهذه المثابة هو يحتوي على الوجود والآنية بوصفهما لحظتيه التصوريتين. إن الوجود - لذاته، من حيث هو وجود، هو العلاقة البسيطة مع ذاته - وبوصفه آتية: هو الوجود المتعين. وهذا التعيين لم يُعدّ التعيين المتناهي لـ «شيء ما» في اختلافه عن الغير، بل هو التعيين اللامتناهي الذي يحتوي في داخله على الاختلاف وقد «رُفِعَ»^(١) aufgehoben («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra ح ١ ص ٤٣١).

وفي «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير») يعرفه هكذا:

«الوجود - لذاته هو الوجود الكيفي التام؛ إنه الوجود اللامتناهي. إن الوجود الأولي غير محدد ولا معين. والآنية هي الوجود المرفوع، لكن فقط على نحو مباشر. فهي تحتوي إذن وقبل كل شيء على النفي الأول، الذي هو بدوره غير مباشر؛ صحيح أن الوجود يبقى أيضاً وأن

(١) الفعل aufheben (والاسم هو Aufhebung) ذو معنيين متضادين في اللغة الألمانية (أي أنه من الأضداد): فهو يدل على الرفع بمعنى الإزالة والمحو، ويدل أيضاً على الإبقاء والمحافظة. وستنوجه حسب المعنى المقصود في السياق، والملاحظ أن المعنى الأول هو الأغلب استعمالاً عند هيجل. «والرفع» اصطلاح شائع في المنطق العربي بمعنى الاستبعاد والإزالة، كما في قولنا: قانون الثالث المرفوع (= المستبعد)، حالة الرفع (= الاستبعاد) في القياس الشرطي المتصل، الخ. والرفع بهذا المعنى يقابله: الوضع... راجع «منطق الموسوعة» (ح ١ ص ٤٣٣ ترجمة Véra).

ليست كرة ثابتة، تامة، توجد لذاتها ويمكن أن توجد بدون الروح، بل الأمر بالعكس وهو أن الطبيعة لا تصيب غرضها وتنال حقيقتها إلا في الروح؛ ولهذا السبب عينه ليست الروح كرة مجردة قائمة وراء الطبيعة، بل هي لا تكون روحاً حققة، ولا تؤكد نفسها ذلك إلا بقدر ما تحتوي على، وتمتص في داخلها: الطبيعة». («منطق الموسوعة» ط ١ ص ٤٣٢، ترجمة Véra).

وهنا يؤكد هيجل أن كل فلسفة حققة هي مثالية، ذلك لأنه لا طبيعة بدون عقل، ولا عقل بدون طبيعة. وكل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي. وفي هذه العبارة الأخيرة مفتاح فلسفة هيجل كلها. إنه لا يضع العقل في مقابل الطبيعة، ولا هذه في مقابل ذلك، بل العقل والطبيعة أمر واحد ولا ينفصلان. وكلاهما وجه لشيء واحد أحد. وسيكون لهذا فضل بيان في ثانيا هذه المادة.

القسم الثاني

الكم

الكيف تحديد أولي مباشر. أما الكم فهو تحديد لا يكثرث للوجود. ذلك أن «الكم هو الوجود المحض حيث التعيين لا يوضع بعد بوصفه في وحدة مع الوجود هو نفسه، وإنما بوصفه موضوعاً أو منبذاً على السواء» («منطق الموسوعة» ح ١ ص ٤٤٣، ترجمة Véra).

ولقد اعتاد علماء الرياضيات أن يعرفوا الكم بأنه «ما يقبل الزيادة والنقصان». لكن هيجل يعترض على هذا التعريف، لأنه يرى أن معنى هذا التعريف هو أن الكم، على عكس الكيف، لا يكثرث للتغير. وذلك لأن هذا التقريب يقتضي أن الزيادة أو النقصان لا علاقة لهما بالكيف، مع أن الكيف هو الآخر يقبل الزيادة والنقصان. وإذن ليس «قبول الزيادة والنقصان» هو خاصية الكم وحده.

وإنما الخاصية الحقيقية المميزة للكم من الكيف هي أن الكم خروج عن الذات، خروج للعقل عن ذاته، أما الكيف فقامم في ذات العقل غير متخارج عنه.

وكما كان للكيف ثلاثة أقسام هي: الوجود، والماهية، والوجود لذاته - كذلك للكم ثلاثة أقسام هي:

أما قول هيجل في النص الثاني «إن الوجود لذاته هو - في المقام الأول - الواحد» فلا يعني به الواحد المعروف في الكم، بل الواحد هنا كَيْفِي محض، ويعني به ما هو في علاقة مباشرة ذاته، وما يملك ذاته؛ إنه السلب الكيفي للسلب مباشرة. والواحد هنا لامتناه حقاً، ولهذا هو لا يفقد ذاته في السوي والأغيار. فالواحد هنا قريب من وصف الله بأنه واحد، إذ نحن في هذا الوصف لا نقصد أن الله واحد بين كثرة وإنما الوحدة الإلهية وحدة كيفية محضة. إن الله واحد لذاته، لا بالنسبة إلى غيره.

«الوجود - لذاته والوجود - للواحد ليسا معنيين مختلفين في المثالية Idealitat بل هما لحظتان جوهريتان غير قابلتين للانفصال عن هذه المثالية» (W.L. ح ١ ص ١٥٠).

وهنا يقرر هيجل أنه «ينبغي تصور الوجود - لذاته بعامة على أنه مثالية Idealitat، بينما الآنية هي... الواقع. وبالجمله نحن نعد المثالية والواقع أنهما تحديداً موضوعان الواحد منهما في مواجهة الآخر ولكل منهما استقلال مثلما للآخر، ونقول - وفقاً لوجه النظر هذه - إنه خارج الواقع Realitat يوجد أيضاً المثالية. ومع ذلك فإن المثالية ليست شيئاً يوجد خارج الواقع أو إلى جانبه، بل فكرة المثالية تقوم صراحة في هذا: أعني أنها حقيقة الواقع، وهذا يعني أن الواقع يُنتج ذاته كمثالية بوصفه ما هو في ذاته (أي من حيث أنه متناه، ومن حيث يمتص نفسه في مثالية). لهذا لا يجوز أن نتخيل أننا رددنا إلى المثالية ما هو حقها حينما نقرر فقط أن الواقع ليس هو الكل، وأنه لا بد أيضاً من الإقرار بأنه إلى جانب الواقع توجد أيضاً المثالية. فهذه المثالية التي ستكون إلى جانب، أو التي ستعز دائماً أنها فوق الواقع، لن تكون في الحقيقة إلا كلمة جوفاء. إن المثالية لا مضمون لها إلا من حيث أنها مضمون لشيء ما. وهذا الشيء ما ليس هذا أو ذاك مما هو غير معين، بل هو الآنية المتعينة على شكل واقع، الآنية التي، منظوراً إليها في ذاتها ومحددة بحدودها، ليس لها حقيقة. لقد كان من الصواب بمعنى من المعاني أن نمثل الفارق بين الطبيعة والروح (أو العقل) بحيث يكون التمييز الأساسي للطبيعة هو الواقع، بينما المثالية تكون التمييز الأساسي للروح. لكن الطبيعة

يطلق الكم poson على ما يقبل القسمة إلى أجزاء بحيث يكون كل واحد منها، اثنين كانا أو أكثر، واحداً ومفرداً محدداً بحسب طبيعته. والكثرة plethos تكون كما إذا كانت قابلة للحد، ومقداراً megethos إذا كانت قابلة للمساحة. كذلك تطلق الكثرة على ما يمكن تقسيمه إلى ما ليس بمتصل؟ ويُطلق المقدار على ما يمكن تقسيمه إلى ما هو متصل «(ما بعد الطبيعة» م ١٣ف، ص ١٠٢٠٧ - ١١).

وقد أدرج أرسطو الكم بين المقولات العشر، وجعله تالياً لمقولة الجوهر وسابقاً على مقولتي الإضافة والكيف. ولذلك تناوله في كتاب «المقولات» (فصل ٦).

ويقسم أرسطو الكم إلى: متصل $\sigmaυνεχές$ ومنفصل $\sigmaυνερμεινόν$. فالمتصل هو ما يصطدم بحد مشترك، مثل الخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان. أما المنفصل فهو على عكس ذلك: ما لا يماس حدّاً مشتركاً، مثل العدد والقول (راجع «ما بعد الطبيعة» م ١٣ف ص ١١٠٢٠٧ - ١٤؛ «المقولات» ص ٢٠ ب س ٢٠ - ص ٥ أ س ١٤).

ويقرر أرسطو أن الكم ليس فيه متضادات («المقولات» ص ١٦ س ١٩ - ٢٥)؛ فإن قيل: وما هي حال الكبير والصغير، الكثير والقليل؟ قال أرسطو: إن العلاقة بينهما ليست تضاداً، بل إضافة؛ فالكثير مضايّف للصغير، إذ لا يتصور أحدهما ولا يوجد إلا بالآخر، وهذا هو التضايّف وليس التضاد؛ وكذلك الشأن في الكثير والقليل.

ولم يطرأ على تقرير أرسطو لمفهوم الكم هذا تعديل يستحق الذكر حتى جاء أمانويل كنت في كتابه «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٣) فنظر إلى المقولات - حسب اللوحة التي وضعها لها^(١) - على أنها تصورات قبلية a priori للذهن من ناحية، وأنها من شروط إمكان المعرفة التجريبية بوجه عام من ناحية أخرى. ولما كانت المعرفة التجريبية هي تركيبية، فلا بد من إكمال المقولات بواسطة الاسكيمات التي بها تؤلف موضوعات

الكم المحض، ومقدار الكم Quantum، ودرجة الكم.

«والكم درجة من التصور، وبوصفه كذلك هو يلعب دوراً أولاً بوصفه مقولة منطقية، وثانياً في العالم الموضوعي، في عالم الطبيعة وفي عالم العقل (أو الروح) لكن يمكن أن نشاهد أيضاً أن التحديدات الكمية لا تتساوى في الأهمية لدى عالم الطبيعة ولدى عالم العقل. في عالم الطبيعة حيث التصور يبدو كأنه شيء غير ذاته وعلى أنه خارج عن ذاته، فإن للكم من أجل هذا أهمية أكبر مما له في عالم العقل، عالم الحياة الباطنة الحرة freier Innerlichkeit. صحيح أننا قد ننظر أحياناً إلى مضمون العقل من وجهة نظر الكم، لكن من الواضح أننا حين ننظر إلى الله على أنه ثالث، فإن العدد ثلاثة ليس له نفس الأهمية التي للثلاثة أبعاد في الزمان مثلاً، أو الثلاثة أضلاع في المثلث لأن الحد الجوهري للمثلث هو أنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة أضلاع. بل وفي نطاق الطبيعة نفسها ليس للتحديدات الكمية نفس الأهمية في كل حالة. فإنها أكبر في الطبيعة غير العضوية منها في الطبيعة العضوية، وفي نطاق الطبيعة غير العضوية نجد أن أهميتها في الكيمياء والفيزياء بالمعنى الصحيح أقل منها في الميكانيكا حيث لا نستطيع التقدم خطوة بدون معرفة الرياضيات؛ وهذا هو ما أعطى للرياضيات لقب: «العلوم الدقيقة» في المقام الأول، وأدى - كما لاحظنا من قبل - إلى الاتفاق بين وجهة النظر المادية ووجهة النظر الرياضية البحتة.

«والخلاصة لما سبق هي أن نقرر أنه علينا أن نعدّ من الأخطاء الفاحشة أن نريد إرجاع - وهو أمر يحدث عادة - كل الاختلاف والتعينات التي تقع للأشياء إلى اختلافات وتعينات كمية محضة. صحيح أن العقل أكبر من الطبيعة وأن الحيوان أكبر من النبات. لكننا لن نعلم إلا القليل جداً عن هذه الكائنات واختلافها لو توقفنا عند هذا الأكثر والأقل، بدلاً من إدراك قابليتها الخاصة للتعين، وفي المقام الأول هنا: قابليتها للتعين الكيفي» («منطق الموسوعة» ح ١ ص ٤٤٧ - ٤٤٨، ترجمة Véra).

وهنا يحسن بنا أن نعرض آراء بعض الفلاسفة في الكم:

١ - ونبدأ بأرسطو لأنه أول من تناول مفهوم الكم وحدده بوضوح فقال:

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «إمانويل كنت»، الكويت سنة ١٩٧٧.

غير نهاية فيما يتعلق بالمكان، والزمان، والمادة، الخ.
يقول هيجل في نقده لآراء كُنت في هذا الموضوع:

«إن النقااض Antinomien الكنتية تكون دائماً جزءاً مهماً من الفلسفة النقدية؛ وهي خصوصاً التي أفضت إلى انهيار الميتافيزيقا السابقة، ويمكن عدها أنها هي التي حددت الانتقال إلى الفلسفة الحديثة. وإذا كانت قد أدت إلى هذه النتيجة فذلك خصوصاً لأنه بالابتداء من المضمون فإنها برهنت على بطلان مقولات المتناهي - وهي برهنة أصح كثيراً من البرهنة، الشكلية الخالصة، التي قامت بها المثالية الذاتية، والتي تقول إن عيب هذه المقولات يقوم فقط في كونها ذاتية، لا فيما هي عليه في نفسها. وهذه البرهنة، برغم فضلها الكبير، ناقصة جداً: فضلاً عن أنها مشوشة مضطربة، فإنها تؤدي إلى نتيجة يمكن أن توصف بالمفارقة paradoxal لأنها تفترض أن المعرفة لا تقتضي أشكالاً أخرى للفكر غير المقولات المتناهية. ومن كلتا الناحيتين تستحق هذه النقااض نقداً أشد عمقاً يهدف إلى إيضاح وجهة النظر والمنهج كما يهدف إلى تخليص النقطة الرئيسية، موضوع البحث، من الشكل الزائف الذي فُرض عليها قهراً والذي لا يفيد إلا في جعلها بمعزل عن التبيين» (W.L. ١٨٣ ص ١٨٣).

ويرد هيجل على كُنت قائلاً: إنه يلاحظ أن كل تصور، أيّاً ما كان، هو قابل لأن تكون له نقااض، وهو أمر أدركه مذهب الشكاك اليونانيين. ثانياً: إن كُنت لم يشهد النقااض في التصورات نفسها، وإنما في الشكل العيني للتمديدات الكوسمولوجية. ولإدراك النقيضة في حالة محضة، كان لا بد من تصور المقولات، لا في تطبيقاتها وامتزاجها مع امتثال العالم، والزمان والمكان والمادة الخ، وإنما خارج هذا الموضوع الذي لا يملك قوة كافية كيما يصير جديراً بأن ينظر إليه في حالة محضة وفي ذاته.

وينتهي هيجل إلى القول بأن نقيضة المكان أو المادة فيما تتعلق بإمكان تجزئتها إلى غير نهاية أو عدم إمكان ذلك «ليست شيئاً آخر غير القول بالكُم مرة بوصفه متصلاً، ومرة أخرى بوصفه غير متصل. فإذا لم تصور المكان والزمان الخ إلا وفقاً لتحديد الكُم المتصل، فإنها

التجربة في المكان والزمان: وفيما يتعلق بمقولة الكُم، يقول كُنت إن الكُم بوصفه تصوراً للذهن قبلياً يمكن من تركيب موضوعات التجربة في الكثرة المكانية - الزمانية للظواهر. ومقولة الكُم عند كُنت تتألف من ثلاثة عناصر هي: الوحدة، الكثرة، الكلية. ويقرر أن كل عيان Anschauung يتضمن مقداراً ممتداً extensive Grössen. والمقدار الممتد هو المؤلف من أجزاء. ففي الهندسة لا بد أن نتصور في المكان نقطاً وخطوطاً، وفي علم الحساب لا بد أن نتصور وحدات وتلو بعضها بعضاً في الزمان: وهكذا فإنني حين أضع خمس نقط الواحدة تلو الأخرى... فتلك هي صورة العدد ٥» («نقد العقل المحض»، ط B ص ١٧٩).

وهيجل يأخذ عن أرسطو، ويهاجم كُنت.

فلننظر في المباحث الرئيسة التي ينطوي عليها مفهوم الكُم.

١ - الكُم المحض

الكُم المحض هو الذي ليس له حدٌ بعد، أوليس بعد مقداراً كميّاً quantum. والأمثلة على الكُم المحض إنما نجدها في المكان، وفي الزمان، وفي المادة بعامّة، وفي الضوء، بل وفي الأنا - بشرط ألا نخلط بين الكُم والمقدار الكمي. «إن المكان، والزمان، الخ هي امتدادات، وكرات تمثل سيلاناً خارج الذات، لكنه سيلان لا يتحول إلى ضده، أعني إلى الكيف أو في الواحد؛ إنما هو يكون، من حيث هو سيلان خارج الذات، إنتاجاً مستمراً وتلقائياً لوحده. فالمكان هو ذلك الوجود - خارج - الذات المطلق، الذي لا ينقطع أبداً، إنه وجود - للغير مستمر يظل مع ذلك في هوية مع ذاته. أما الزمان فهو خروج - عن - الذات، وتوليد للواحد، من الناحية الزمانية، وتوليد للآن، وإلغاء مباشر لهذا، وإلغاء للإلغاء، بحيث أن هذا التوليد للاوجود هو في الوقت عينه مساواة وهوية مع الذات». (W.L. ١٨١ ص ١٨١).

وبهذه المناسبة يتناول هيجل النقيضة الثانية من النقااض الكونية التي ذكرها كُنت في «نقد العقل المحض»، ونعني بها النقيضة المتعلقة بالتقابل بين لحظات الكُم، وهي النقيضة الخاصة بإمكان القسمة إلى

ويصبح آخر. ومن هنا كانت لا نهايته. فهو متناه في ذاته، ولا متناه في غيره. «ولا نهايته تقوم أولاً في عدد محدوديته، وثانياً في عودته على نفسه، في وجود - لذاته في حالة سوية. وبمقارنته هاتين اللحظتين نشاهد أن الطبيعة، المتناهية للمقدار الكمي، وتجاوزه لذاته نحو آخر فيه يجد تحده - بميزان اللامتناهي: فإن نفي الحد يكون نفس تجاوز الحد، حتى إن المقدار الكمي يحظى بتحدده في هذه المقولة، أعني مقولة اللامتناهي. واللحظة الأخرى للامتناهي هي الوجود - في - ذاته، بصرف النظر عن الحد؛ لكن المقدار الكمي هو نفسه محدد بحيث أنه في ذاته لا يكثر لحد، وتبعاً لذلك لا يكثر لمقادير كمية أخرى ولما يتجاوزه. فاللتناهي واللاتناهي (الردّي)، ذلك الذي ينبغي أن يفصل عنه) يحتوي كل واحد منها، في المقدار الكمي، على لحظة الآخر» (W.L. ١٥ ص ٢٢٢ - ٢٢٣).

وهذه اللانهاية الزائفة تعدّ عادة على شكل تقدم من الكمي إلى اللامتناهي: أي التجاوز المستمر للحد، وهو أمر يرجع إلى عجز العقل عن القضاء على الحد. وينظر إلى هذه اللانهاية على أنها أمر في غاية السحر، وأنها الكلمة الأخيرة للفلسفة. لكن هذا السحر لا يجعل الموضوع عظيماً، بل يجعل العقل أو الذات عظيماً، لأنه هو الذي يمتص مثل هذه المقادير الكمية الهائلة.

وقد أشاد كُنت بهذا التدرج إلى غير نهاية، وبهذه اللانهاية التي فيها العقل أو «الذات تسمو بالفكر فوق المكان الذي نشغله، وتحقق تركيبات تزداد سعة، حتى تصل إلى اللامتناهي: مضيفة نجوماً إلى نجوم، وعوالم إلى عوالم، ونظماً فلكية إلى نظم، ناسبة إلى حركاتها الدورية، وإلى بداياتها ومردّها أزمنة لا محدودة. لكن التصور يشعر بالعجز أمام هذا التقدم نحو البعيد اللامحدود، حيث العالم الأبعد يقتضي عالماً أكثر بعداً، وحيث الماضي، مهما تصورهنا سحيقاً جداً، لا يزال وراءه ماضي أكثر سحيقاً، وحيث المستقبل، مهما تصورهنا بعيداً، لا يزال أمامه مستقبل أكثر بُعداً. إن الفكر ينهار أمام هذا التصور الذي يتجاوز كل مقياس؛ وهذا السير دون توقف صوب هدف لا يستبصر أبداً، ينتهي بالسقوط أو الدوار» (كنت: «نقد العقل العملي»، الخاتمة).

ستكون قابلة للقسمة إلى غير نهاية. أما إذا تصورناها وفقاً لتحديد الكم المنفصل، فإنها ستحتوي على قسمة أخيرة وستتألف من أحاديات غير قابلة للقسمة. وكل واحد من هذين التحديدين يستبعد الآخر» («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra ١٥ ص ٤٤٩).

٢ - المقدار الكمي Quantum

المقدار الكمي هو الكمية المُحدّدة. «إن المقدار الكمي هو آتية الكم، بينما الكم المحض يناظر الوجود، بينما الدرجة... تناظر الوجود - لذاته» («منطق الموسوعة» ١٥ ص ٤٥٠ ترجمة Véra). ويميز هيجل بين العدد بعامة Zahl، والعدد الجامع anzahl - وهو ما هو مجموع معين من الأحاديات، والوحدة هي الصفة العامة لما هو مؤلف من أحاديات.

والعمليات الحسابية تنتج أعداداً بطريقة عارضة محضة. فنحن في العملية الحسابية نضيف وحدات كل واحدة منها خارجة عن الأخرى. وتوقفنا عند عدد بعينه ٧ أو ٨ مثلاً هو أمر اعتباطي خالص. وكل وحدة تضاف هي في هوية مع، واختلاف عن، آخر وحدة. فهذا هو التنازع الذاتي الذي هو خاصية الكم. والمقدار النسبي والمساواة أو اللامساواة للأعداد المضافة - هذه مسألة عارضة. ولهذا - هكذا يرى هيجل، أخطأ كُنت حين عدّ القضية «٧ + ٥ = ١٢» قضية تركيبية^(١). إنها مجرد ربط خالٍ من التصور. وعملية الطرح هي مثل عملية الجمع.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الضرب والقسمة: ليس بينهما اختلاف من حيث المبدأ. فنحن في الضرب نضيف مجموعاً من الوحدات، كل واحدة منها هي أيضاً مجموع (أو حاصل جمع). ولهذا يستوي أن نقول: ٤ مرات ثلاثة، أو ثلاث مرات أربعة.

وفي عملية القسمة القاسم هو العدد الجامع anzahl، وخارج القسمة هو الوحدة Einheit.

والمقدار الكمي متناه، شأنه شأن كل ما هو ذو حد؛ وفي الوقت نفسه هو يتجاوز نفسه، إذ ينفي حده

(١) القضية التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في مفهوم الموضوع؛ والقضية التركيبية هي التي فيها المحمول غير متضمن في مفهوم الموضوع.

هذا البيت - أقول - يفسره هيجل بأنه يعبر عن هذه الفكرة وهي أن «اللاتناهي الحقيقي يجب ألا يعد شيئاً قائماً بعد المتناهي»، وأنه كيما نصل إلى الشعور باللاتناهي الحقيقي ينبغي علينا أن نلغي هذا التقدم إلى غير نهاية» («منطق الموسوعة» ج ١ ص ٤٦٢ - ٤٦٤، ترجمة Véra).

الدرجة

وحدات العدد متخارجة تماماً بعضها عن بعض. لكن العدد من حيث هو حد هو عدد جامع *anzahl*. ولهذا فإن التخرج المتبادل للوحدات إنما يتعلق بعددها الجامع، ولا يتوقف على شيء خارجها. ولهذا فإن العدد الجامع في هوية مع الحد. وبالجمله فإن العدد، بما هو عدد، هو كل العدد الجامع، أعني أنه مركب الوحدة والعدد الجامع: إنه مقدار كمي ممتد.

والدرجة هي مقدار كمي، لكنها ليست كثرة *Menge* في داخل ذاتها مثلما هي الحال في العدد.

وحينما ينتقل المقدار الكمي من العدد إلى الدرجة، فإن الوحدات لا تعود بعد متخارجة على التبادل؛ إنها تحالف في الوحدة المحددة، التي تصبح بذلك درجة وليست مجرد وحدة.

والدرجة تتضمن التقدم أو التقهقر، وهكذا فإن الصعود أو النزول في سلم من الدرجات يصبح تقدماً مستمراً وفيضاً من التغير غير المنقطع وغير المنقسم.

اللاتناهي الرياضي

للاتناهي الرياضي نتائج مهمة في الرياضيات. والتعريف العادي لللاتناهي الرياضي هو أنه: لا يوجد مقدار بعده لا يوجد مقدار أكبر منه، إذا كان هو لامتناهي الكبير؛ أما إذا كان لامتناهي الصغر فإنه لا يوجد مقدار أصغر منه؛ أو بعبارة أخرى: المقدار اللامتناهي في الكبير هو أكبر من أي مقدار، والمقدار اللامتناهي في الصغر هو أصغر من أي مقدار آخر.

ويعرف المقدار في الرياضيات بأنه ما يقبل الزيادة أو النقصان. وإذن ليس اللامتناهي في الكبير أو في الصغر مقداراً، لأنه لا يقبل الزيادة في الحالة الأولى، ولا

ويعلق هيجل على هذا الوصف الرائع بقوله: «هذا النص رائع، ليس فقط بسبب وفرة الصور التي استخدمها كنت في وصف مضمون هذا السمو الكمي، بل وأيضاً وخصوصاً بسبب الصراحة التي عبر بها كنت عما عسى أن يؤدي إليه هذا السمو، أعني: هزيمة الفكر، والسقوط، والدوار. والسبب في هذه الهزيمة وهذا السقوط وهذا الدوار ما هو إلا الملل الناجم عن التكرار الذي يجعل حدّاً يختفي وحدّاً آخر يظهره، كيما يختفي بدوره من جديد، فيتوالى الاختفاء والظهور من جديد ويقتضي كلاهما الآخر: الذي من هنا في الذي هناك، والذي هناك في الذي هنا، بحيث لا يبقى إلا الشعور بالعجز الناجم عن هذا اللامتناهي أو هذا الذي يجب أن يوجد، وخيبة الأمل الناشئة عن الرغبة في الاستيلاء على ما يتجاوز المتناهي، واستحالة إرضاء هذه الرغبة».

ويذكر في «منطق الموسوعة» أن الشعراء، وخصوصاً هالر *Haller* وكلوبستوك *Klopstock* كثيراً ما يلجأون إلى هذا التصوير لللاتناهي، ابتغاء الإيحاء بتصوير ليس فقط للطبيعة، بل وأيضاً لله. ويستشهد بقصيدة لهالر يصف فيها لانهاية الله فيقول:

«إني أكذس أعداداً بغير نهاية

وملايين الجبال

وأضيف زماناً إلى زمان

وأضمّ عالماً إلى عالم،

وحين أنصرف عن هذا العلو الرهيب

وأتوجه إليك أنت، وأنا في دوار:

فإن كل قوة للأرقام

تزايد آلاف المرات

لا تكون جزءاً منك أنت»

لكن هيجل لا يفسر الشعرية أمام هذا الرقم اللانهائي إلا على أنها ناجمة عن الملل الذي ينشأ في النفس بسبب التكرار المستمر لهذه الواقعة وهي أننا نضع حدّاً ثم نمحوه، وهكذا باستمرار مما يجعلنا نراوح في نفس المحل. كما يفسر البيت الأخير من هذه القصيدة والذي يقول:

«إني أشبح بوجهي عنك، ومع ذلك فأنت جميعك

أمامي».

الكمية الذي يوضع في نفس الوقت الذي يوضع فيه تغير الآخر؛ وتسمى أيضاً: النسبة العكسية؛

جـ - النسبة بالوقوع؛ وهي النسبة التي ترجع إلى ذاتها والتي تتجلى على أنها مجرد انتاج للمقدار الكمي بواسطة ذاته.

في النسبة المباشرة يعبر الأس عن العلاقة الذاتية التي للمقدار الكمي، وأعداد البسط والمقام يمكن أن تتعدد إلى غير نهاية.

وفي النسبة العكسية يكون المقدار الكمي في علاقة نفي مع ذاته.

وفي النسبة بالقوة لا يهم تنوع الحدود، ويصبح المقدار الكمي نفيًا للنفي، والنسبة تصبح كيفية خالصة، يمكن تعريفها بأن نقول إن المجموع هو الوحدة نفسها، وأن المقدار الكمي هو - في وجوده الغيري - في هوية مع ذاته.

٣ - المقياس

«المقياس هو المقدار الكمي الكيفي، وأولاً بوصفه مقداراً كمياً كيفياً مباشراً. إنه مقدار كمي يرتبط بآنية، أو كيفية. والمقياس، بوصفه وحدة جامعة بين الكيف والكم، هو الوجود القائم. إننا حين نتحدث عن الوجود، فإنه يبدو أولاً على أنه لحظة مجردة تماماً وغير متعينة. لكن من طبيعة الوجود أنه يحدد نفسه؛ وهذا بالقدر الذي به يبلغ تمام تعيينه. ويمكن أيضاً أن نعد المقياس تعريفاً للمطلق، وذلك بمقتضى وجهة النظر التي تقول عن الله إنه مقياس كل الأشياء». («منطق الموسوعة» ١٠ ص ٤٧٤ ترجمة Véra).

وتفسير هذا هو أننا نجد المقياس، وهو في ذاته كمي، مرتبطاً بالكيف في الطبيعة: إذ كل التركيبات الكيماوية هي نسب كمية تؤدي إلى صفات أو كيفيات. مثلاً: ك ب أ^٢ يد. ^٢ (حمض الكبريتيك، ويتألف من كبريت بنسبة ١ + أكسجين بنسبة ٤، وهيدروجين بنسبة ٢. وفي الموسيقى نجد أن درجة النغمة الصوتية تتوقف على الذبذبات الهوائية. وفي الطبيعة العضوية نجد المقياس رابطة جوهرية بين الحجم والتركيب.

وهكذا نجد أن كل موجود واقعي له مقياس

النقصان في الحالة الثانية. وقد رأى كنت في هذا الأمر تقيضة لا سبيل إلى حلها.

وجاء هيجل واستلهم اسبينوزا لحل هذه المعضلة. ذلك أن اسبينوزا يميز بين نوعين من اللامتناهي: اللامتناهي في الخيال وهو ما لا يتناهي عند حد، واللامتناهي بالفعل infinitum actu وهو ما هو في علاقة مع ذاته، أو ما هو تام وحاضر بالفعل. فالكسر $\frac{7}{2}$ إذا ترجم إلى نسبة عشرية كان ٢٥٨٧١٤. وتستمر الكسور إلى غير نهاية - وهذا هو اللامتناهي في الخيال أو الوهم أو الظن، لأنه ليست له أية حقيقة واقعية. لكن إذا نظرنا إلى هذه الأعداد الكسرية على أنها أعداد موجودة في السلسلة وعلى أنها تنقصها أعداد تالية فإن هذا يعده اسبينوزا لامتناهياً بالفعل.

فجاء هيجل وقال إن $\frac{7}{2}$ هي نسبة، وهذه النسبة ثابتة، لأنها ستكون هي هي لو قلنا - بدلاً من $\frac{7}{2}$ - : $\frac{14}{4}$ ، $\frac{21}{6}$ ، $\frac{28}{8}$ ، $\frac{35}{10}$ ، الخ.

«وفي هذا التصور للامتناهي الرياضي يرتفع المقدار الكمي إلى وجود كيفي؛ لقد وضع على أنه لامتناهٍ حقيقي، إنه لم يُزَع بوصفه مقداراً كمياً هو كذا أو كذا، بل من حيث هو مقدار كمي فحسب». (W.L. ١٠ ص ٢٥٤).

والخلاصة أن هيجل يرى أن اللامتناهي الرياضي الحقيقي يتصف بأنه كيفي، ومن هنا كان حقيقياً واقعياً. وقد بالغ في الإسهاب في هذا الموضوع بحيث استغرق منه أربعين صفحة (١٠ ص ٢٣٩ - ٢٧٨). فليرجع إليها من أوتي القدرة على متابعة هاهنا!

ومثل هذا سيفعله في التعليق التالية (رقم ٢) والتي تدور حول «الغرض من حساب التفاضل مستخلصاً من تطبيقه». (W.L. ١٠ ص ٢٧٨ - ٣٠٩).

النسبة

وهكذا نصل إلى النسبة، والنسبة على ثلاثة أضرب:

أ - نسبة مباشرة، وفيها لا يظهر الطابع الكيفي بما هو كذلك؛

ب - النسبة غير المباشرة، وفيها نفي أحد المقادير

الموسوعة» فالمسائل الثلاث التي يثيرها فيه هي: (أ) القاعدة أو المعيار، أي الطابع العام للمقياس؛ (ب) ما لا مقياس له (ج) الامتناعي الحقيقي للمقياس.

(أ) القاعدة أو المعيار

المقياس هنا يتخذ شكل سلم من الدرجات، يحدث فيها تغير كفي في بعض النقاط فقط. والزيادة أو النقصان على سلم الدرجات تتنامى بالتزايد الحسابي فالأجسام الصلبة تتحول إلى سوائل، والسوائل إلى غازات وفقاً لدرجات الحرارة التي تتعرض لها؛ ودرجات النغمات في السلم الموسيقي تتغير وفقاً لتقدم الانسجام. وفي كلتا الحالتين يحدث تغير كفي محدود. يقول هيجل: «إذا ما تجاوزنا من جانب أو من آخر، المقياس الذي حدته العلاقات الفردية، فإننا نشاهد حينئذ ظهور الطبيعة الكيفية للمقياس» («منطق الموسوعة» ص ٤٧٨ ترجمة véra).

وهذه الفكرة هي التي بالغ في استغلالها والتوسع فيها كارل ماركس حتى ذهب إلى أن الكم يتحول إلى كيف بمجرد الزيادة أو النقصان. وهذا التوسع لم يقصد إليه هيجل، وإنما اقتصر - كما قلنا منذ قليل - على القول بأنه في حالة تعرض المقياس للزيادة قد يحدث أحياناً تغير في الكيف محدود وعارض ولم يجعل من هذا القول قاعدة عامة، بل مجرد وصف لحال عارضة قليلة الحدوث محدودة الأحوال.

(ب) ما لا مقياس له Das Maaslos

«أما انتفاء المقياس - ما لا مقياس له - فهو أولاً تجاوز المقياس - بفضل طبيعته الكمية - إلى ما فوق تعينه الكيفي العيني. لكن لما كانت الحالة الكمية الأخرى، وهي أسباب مقياس الحالة الأولى، هي أيضاً كيفية، فإن انتفاء المقياس هو أيضاً مقياس؛ فهذان الانتقالان - من الكيف إلى المقدار الكمي، ومن المقدار الكمي إلى الكيف - يمكن بدورهما أن يمثلتا بتقدم لامتناه - مثل اطراح المقياس واستعادته في انتفاء المقياس. ذلك أن ما يحدث في الواقع هو أن المباشرة التي تعود إلى المقياس بما هو كذلك، قد تحيَّت جانباً؛ لكن الكيف والكم يوجدان فيها بوصفهما مباشرين، وليس المقياس إلا

خاص، أعني نسبة بين العناصر التي يتألف منها، وخارج هذه النسبة فإنه لا يبقى. صحيح أن النوع الواحد من الكائنات تختلف مقاييسه: فثم إنسان سمين وآخر نحيف، وثم نوع من الشجر ضخيم وآخر صغير البنية. بيد أنه يلاحظ أن زيادة المقياس لا تستمر طويلاً، بل لا بد أن تنتهي عند حد معين: فإذا وجد إنسان طوله متران وربع متر، فإنه لا يوجد إنسان طوله عشرة أمتار، ناهيك أن يكون عشرين أو ثلاثين أو مائة. إن المقياس يتراوح بين مقادير كمية محددة، متوسطها هو الذي يعد المقياس الخاص بكل كائن كان.

إن المقياس مقدار كمي لكيفية معينة. لكنه ليس «تصوراً» في ذاته، لأن المقياس أمر خارجي واصطلاحي.

ويطبق هيجل فكرة المقياس في ميدان العلوم الروحية، أو الإنسانية كما يقال عادة اليوم. ففي السياسة نجد أن الدستور السياسي يراعي فيه مساحة الدولة وعدد السكان، والتشريع يختلف بحسب عدد السكان ومساحة الدولة فتشريع كانتون canton صغير في سويسرا لا يناسب دولة كبيرة، كما أن تشريع الجمهورية الرومانية لم يُسن لكي يطبق على المدن الصغيرة في الإمبراطورية الألمانية» («منطق الموسوعة» ص ٤٧٨ - ٤٧٩، ترجمة véra). وفي الديانة اليونانية نجد الإلهة «نميسيس» Nemesis مهمتها هي أن تعاقب على الإفراط في الكبرياء أو في الهناء، فهي تمثل المقياس. والقاعدة العامة في الأخلاق اليونانية تقول: تجنب الإفراط وأفلاطون أوضح العلاقة بين المقياس والكم

في محاوره «السياسي» poloticus (٢٨٣ د - ٢٨٥ ح). ونجد الغرب في هذه المحاوره يقسم المقياس إلى معنيين: مقياس لقياس الكمية النسبية، وآخر لقياس الإفراط والتفريط أو الزيادة المفرطة والنقص الفاحس. ونحن نعلم جيداً أن أرسطو جعل المقياس، بمعنى النسبة الوسطى، أو الوسط، هو معيار الفضيلة، إذ الفضيلة عنده وسط بين طرفين، أو اعتدال بين الإفراط والتفريط.

وتحت باب المقياس يبحث هيجل في ثلاثة مسائل في «منطق الموسوعة»، وفي ١٥ مسألة في «علم المنطق» («المنطق الكبير»).

وحسبنا هنا أن نشير إلى ما يقوله في «منطق

وهناك يكون الوجود واحداً سرمدياً ثابتاً، وتصير
الصيرورة مجرد مظهر خارجي.

لكن الحقيقة ليست في الواحد، ولا في مضادها
وهو التعدد أو الكثرة؛ إنما هي في الوحدة الجامعة بين
الواحد والمتعدد. وهذه الوحدة الجامعة هي الكم.

وهكذا يتلو الانفصال الأساسي في العالم الذري
الاتصال الرتيب للكم المحض. بيد أن الوجود لا
يستطيع أن يتعين في عدم تعدد الكم، وإلا فني. لهذا لا
بد للكم أن يتحدد، بأن ينحل إلى كميات محددة بينها
علاقات محددة.

لكن الكم لا يمكن أن يتحدد تحديداً حقيقياً فعلاً
إلا بواسطة الكيف. لهذا فإن حقيقة الوجود ليست هي
الكيف المحض، ولا الكم المحض، بل الوحدة الجامعة
بينهما، وهذه الوحدة هي المقياس.

ولهذا فإن الوجود هو مجموع الآليات ذوات
الكيف والكم معاً. وهي بكميتها يتوقف بعضها على
بعض ويتكافل معه وينفذ بعضه في بعض ويستمر فيه؛
وبكيفيةها هي تتميز بعضها من بعض وتتقابل بعضاً ضد
بعض.

وبالجملة فإن الوجود هو في وقت واحد معاً:
واحد ومتعدد، متصل ومنفصل، ثابت ومتغير. أما
الموضوع الباقي تحت كل التغيرات العابرة، فهو المادة
التي هي مع تنوع الأشكال، والواقع الراهن تحت
كثرة المظاهر.

ووفقاً لهذا فإن الوجود، متصوراً على هذا النحو،
هو السوية Indifferenz المطلقة.

وهذه السوية المطلقة هي الماهية. إذ الماهية هي
النفي الجوهرية لما هو مباشر ولما هو معطي. فالماهية
تنفي ما هو مباشر: إذ زيد وعمرو وبكر كلٌ منها يُنفي في
الماهية التي هي ماهية الإنسان بعامه. لكن مع صدور
زيد وعمرو وبكر عن الإنسانية كما هي يقون في الماهية
إذ يقون متصفين بالإنسانية، ولا وجود حقيقياً لأي من
الإنسانية الإنسانية. - وهذا يقودنا إلى القسم الثاني من
منطق هيجل وهو: منطق الماهية.

هويتها النسبية» («منطق الموسوعة» ج ١ ص ٤٧٩ -
٤٨٠، ترجمة vera). لكن الوجود غير المحدود
للدراجات يعد لامتناهياً زائفاً.

(ح) اللامتناهي الحقيقي للمقياس

لكن يتبين أن المقياس في تراجعها هي في حالة
هوية: فإن الكم والكيف قد صار كل واحد منهما سواء
gleichgültig بالنسبة إلى الآخر، ولم يعد ثم بينهما
خلاف. ذلك أن كل واحد من الحدين قد نفي نفسه
ليجد نفسه في نفي مضاده؛ وكل واحد منهما يجعل من
هذا المضاد لحظة من ذاته هو، ولهذا يرتفع كل واحد
إلى اللامتناهي الحقيقي. وهذا اللامتناهي لم يعد لانهاية
الكيف المحض، ولا لانهاية الكم، بل هو لانهاية
الموجود الكلي، التي تظل هي هي خلال كل التغيرات
الكمية أو الكيفية. إذن التغير هنا في الوقت نفسه بقاء
واستمرار؛ إنه وجود واحد هو الذي يتجلى في عينات
مختلفة. ولا معين منها هو وجود مستقل، إنما هي
أحوال وعوارض زائلة لموضوع ثابت أبداً.

خلاصة نظرية الوجود

الوجود المحض والعدم المحض سيان، لأن
كليهما ليس بمتمعين. لكنهما في الوقت نفسه يتميزان
تميزاً مطلقاً، لأن كليهما يزول مباشرة في نقيضه.
وحقيقتهم إنما تقوم في حركة زوال أحدهما في الآخر،
وهذه الحركة هي الصيرورة.

وفي الصيرورة يتحد الوجود والعدم.

والصيرورة تفضي بدورها إلى مفهوم آخر هو
الكيف والوجود ذو الكيف هو الآنية، أي الوجود
المتحقق العيني.

كل آنية محدودة بالغير، بالآخر. وما هو «شيء
ما» هو الوجود المحدود بحد هو الآخر.

ولا شيء على الأرض أو في السماء إلا ويحتوي
على الوجود والعدم في وقت واحد.

والكيف يمكن أن يصير هو ذاته دون أن يحد
بغيره، فيكون مجرد علاقة بالذات مع نفسها. وفي هذه
الحالة يصبح هو الواحد.

القسم الثاني من منطق هيجل

منطق الماهية

الماهية نفياً للوجود المباشر، لأنها تتجرد عن الآليات العينية للأفراد. ولهذا فإنها نفياً مطلق. وعلاقتها مع ذاتها هي عودة النفي على نفسه، أو انعكاسه على نفسه.

ويقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «الماهية هي التصور من حيث كونه موضوعاً؛ في الماهية لا تكون التعيينات إلا نسبية، وليست منعكسة في ذاتها؛ ولهذا فإن التصور لا يكون بُدْ لذاته. إن الماهية، بوصفها الوجود الذي يصنع التوسط مع ذاته، بفضل سلبه الخاصة، هو العلاقة مع الذات فقط من حيث هي علاقة بشيء آخر ليس مباشرةً بمشابهة موجود *seindes*، بل هو موضوع وغير مباشر». (ص ١١٢؛ ترجمة جيبيلان *Gibelin* ص ٨٨).

وفي «علم المنطق» يقول: «إن حقيقة الوجود هي الماهية. إن الوجود هو المباشر. ومن حيث أن العلم يريد أن يعرف الحق، أي الوجود في ذاته ولذاته، فإنه هو لا يقتصر على المباشر وتعييناته، بل يتجاوز هذا المباشر ويتخلله من جانب إلى جانب على افتراض أنه وراء هذا الوجود هناك أيضاً شيء آخر غير الوجود نفسه؛ وأن هذا العمق الخلفي هو الذي يكون حقيقة الوجود. وهذه المعرفة علم غير مباشر، لأنها لا توجد مباشرة في الماهية وحدها، بل تبدأ ابتداءً من آخر، هو الوجود، وعليها أن تقطع شوطاً أولياً، هو طريق تجاوز الوجود، أو طريق الاختراق خلال هذا الوجود نفسه. وفقط من حيث أن المعرفة تتطعن ابتداءً من الوجود المباشر، فإنها بواسطة هذا التوسط تعثر على الماهية» («علم المنطق» نشرة *Lasson* ج ٢ ص ٣).

وبعبارة أبسط وأوضح، نجد أن هيجل يقول عن الماهية أنها ما نحصل عليه من خلال استبطاننا للموجودات، بأن نفني عن الموجود العيني كل تعيين وتحدّد، وتجزّده من كل وصف عارض عابر.

والوجود هو لحظة الإيجاب، والماهية هي لحظة النفي أو السلب. وسنجد أن المركب من الإيجاب

والسلب هو التصوّر *Begriff*.

وكما رأينا في نظرية الوجود أن أقسامها ثلاثة هي: الوجود، العدم، الصيرورة - كذلك نجد في نظرية الماهية أن أقسامها ثلاثة هي: الماهية، الظاهر، الوجود بالفعل *Wirklichkeit*.

أ - الماهية

إن الماهية سلبٌ مطلق. ذلك أن علاقتها مع ذاتها ليست إلا عودة السلب على نفسه. إن هذا السلب ينفي نفسه، ثم ينفي هذا النفي الأول، وهكذا باستمرار. لكن هذا النفي اللامتناهي للذات هو في الوقت نفسه هوية مع الذات: لأن السلب لا يكون سلباً إلا لأنه ينفي.

وينجم عن هذه أن الماهية حين تنفي ذاتها فإنها لا تخرج عن ذاتها، ولا تنتقل إلى مضادها. إنما هي تدخل في ذاتها وتبرز هويتها مع ذاتها. ولهذا فإن الماهية لا تخضع للصيرورة. إن حركتها باطنة تماماً. إنها انعكاس من الذات على الذات. ولهذا فإن الماهية والانعكاس اسمان مترادفان لنفس التعيين للتصور. «إن العلاقة مع الذات في الماهية هي شكل الهوية، والانعكاس على الذات الذي يحل هنا محل مباشرة الوجود» («منطق الموسوعة» ص ١١٣).

والماهية بوصفها عودة الوجود على ذاته، تكون أولاً غير متعينة، إذ تعيّنات الوجود ترفع *aufgehoben* فيها، والماهية تحتويها. والماهية المطلقة، في هذه البساطة مع الذات، لا تكون لها آنية *Dasein*. لكن من الضروري أن تصبح لها آنية، لأنها وجود - في - ذاته - ولذاته.

ب - الظاهر

والماهية يجب أن تظهر. وظهورها في ذاتها هو تنقيها من أجل المباشرة التي بوصفها انعكاساً على الذات، هو قوام (مادة) وشكل. «والظهور هو التعيّن الذي بفضل لا تكون الماهية هي الوجود، وإنما الماهية والظهور في نموّة يكونان الظاهر. ولهذا فإن الماهية ليست وراء الظاهرة، ولا غيرها؛ بل الوجود ظاهر لأن الماهية هي التي توجد» («منطق الموسوعة» ص ١٣١).

الانعكاس التأملي الذي لا يزال ضمنياً؛ إنه الانعكاس الذي لحظاته المختلفة تكون كما لو كانت مركزة في وحدتها المباشرة. وهذه الحالة المباشرة للانعكاس تتناقض مع تصوره. وعليه أن يتخلص منها ويصير انعكاساً صريحاً. ولحظاته المختلفة ينبغي أن يتميز بعضها من بعض، وأن تهب نفسها استقلالاً نسبياً وأن تدخل في وحدتها، وحدتها الانعكاسية غير المباشرة.

والانعكاس التأملي المعين هو بوجه عام وحدة الانعكاس التأملي الواضع والانعكاس التأملي الخارجي. . والانعكاس الخارجي يبتدىء من الوجود المباشر، أما الانعكاس الواضع فيبتدىء من العدم. إن الانعكاس الخارجي الذي يصير معيناً يضع آخر، هو الماهية، محل الوجود المرفوع؛ والوضع يضع تعيينه ولكن ليس محل شيء آخر؛ إذ ليس له افتراض سابق. ولهذا السبب فإنه ليس انعكاساً تاماً معيناً؛ فالتعيين الذي يضعه هو تبعاً لذلك مجرد شيء موضوع؛ إنه مباشر، لكنه ليس كمساوٍ لذاته، بل بوصفه ينفي نفسه، وله رابطة مطلقة مع العود في الذات؛ إنه فقط في الانعكاس في الذات، بيد أنه ليس هذا الانعكاس التأملي نفسه» (علم المنطق» ح ٢ ص ٢٠).

والانعكاس التأملي، من حيث هو وضع، ليس له وجود مباشر. ذلك لأنه لا يوجد إلا فيما هو موضوع. إنه ليس إلا النفي الواقع عليه. وليس له مضمون خاص، إنه كما لم يكن؛ أعني أنه يرفع نفسه بنفسه. ذلك أنه لا نحصل على مضمون خاص به، وبالتالي على حقيقة واقعية، إلا من حيث هو ينفي سلبتيه الخاصة، أو يرد إلى ما هو موضوع قواماً مستقلاً. هنالك يصبح انعكاساً مفترضاً Voraussetzende Reflexion. والافتراض هو الوضع الذي ينفي ذاته بما هو كذلك.

وهنا يحسن بنا لمزيد من الايضاح - أن نشرح معنى الانعكاس التأملي (وعلى سبيل الاختصار نقول أحياناً: الانعكاس، ولكننا نقصد دائماً الانعكاس التأملي) عند الفلاسفة المحدثين.

أول من عني بدراسة الانعكاس التأملي من الفلاسفة المحدثين - هو ليبنتس Leibniz. وهو يعرف الانعكاس التأملي reflexion بأنه «ليس شيئاً آخر إلا

والظاهر يحتوي على كل ثراء تعيينات الوجود، ويقوم في مواجهة الذات بوصفه حداً مستقلاً قائماً برأسه لا يرد إلى شيء.

والظاهر يقابل الماهية بوصفه بقية للوجود. وهذه البقية تؤكد نفسها تجاه الماهية على أنها آخر مستقل. لكن الظاهر يظل مقترناً بالماهية لأنه ظاهر الماهية.

ويعبر هيجل عن هذه المعاني في «علم المنطق» فيقول:

«الوجود هو ظاهر. ووجود الظاهر يقوم فقط في الوجود المرفوع للوجود، أي في عدميته، وهذه العدمية تكون له في ماهيته؛ وخارج عدميته، وخارج الماهية لأركان الظاهر. إن الظاهر هو النفي الموضوع بوصفه سالباً. والظاهر هو كل البقية التي بقيت بعد من نطاق الوجود. لكن يلوح أن لها أيضاً جانباً مباشراً مستقلاً عن الماهية، وهو «غير» لهذه الماهية بعامه. «والغير» يحتوي بوجه عام على كلتا لحظتي الآنية والآنية. ولما لم يُعد للماهية وجود، فإنه لا يبقى له من الآنية إلا اللحظة المحضة للآنية، والظاهر هو هذه الآنية المباشرة، بحيث أن تعين الوجود ليس له الآنية إلا كعلاقة مع شيء - آخر في لا آنيته، اللاذاتي الذي لا حقيقة له إلا في نفيه. فلا يبقى له إذن إلا التعين المحض للمباشرة، إنه مثل المباشرة الانعكاسية، أي التي لا تكون إلا بتوسط سلبها، والتي في مواجهة توسطها ليست إلا التعيين الخاوي لمباشرة الآنية» (علم المنطق» ح ٢ ص ٩).

والشكل والمضمون متضايغان وفي هوية معاً. ذلك لأنه في التقابل بين الشكل والمضمون ينبغي أن يلاحظ أن المضمون ليس عارياً عن الشكل، بل هو يتضمن الشكل في داخله، وإن كان هذا الشكل خارجاً عنه، إن المضمون ليس إلا انقلاب الشكل إلى مضمون، وانقلاب المضمون إلى شكل. وهذا الانقلاب تعين في غاية الأهمية؛ لكنه لا يقع إلا في العلاقة المطلقة.

والظاهر هو الانعكاس التأملي^(١) Reflexion،

(١) وجدنا من الأفضل استعمال هذا الاصطلاح المزدوج، بدلاً من «التأمل»، منعاً للالتباس. إذ فيه انعكاس من الذات أو العقل على الموضوعات الخارجية، وانعكاس من هذه على الذات أو العقل.

موضوعات هي: الهوية، الاختلاف، الأساس Grund.

١ - الهوية Identität

إن الماهية في علاقتها المباشرة مع ذاتها هي الهوية. والهوية هي الوجود الانعكاسي أو وجود الانعكاس التأملي. وإذا كان الوجود المحض هو الإيجاب المحض، فإن الهوية هي الإيجاب بوصفه إعادة إيجاب، أي عود الإيجاب على ذاته من خلال السلب. ولذا فإن الهوية تحتوي على ضدها من حيث هو مرفوع. وهذا الضد هو السلب، أو عدم الوجود، ولكنه عدم الوجود الماهوي، أي الاختلاف. ولهذا فإن للهوية لحظتين: الهوية، والاختلاف. إنها الرابطة بين هذين الحدين.

لكن إذا انحصرنا في الهوية وحدها، كانت الهوية حينئذ صورية (شكلية) أو هوية الذهن، وهي التي يعبر عنها في صورة قانون للفكر هو المعروف في كتب المنطق العادي باسم «قانون الهوية» (أو بتعبير غير دقيق ويجب العدول عنه، رغم كثرة شيوعه: قانون الذاتية)، ويصاغ رمزياً هكذا $A = A$ ، أي كل شيء هو في هوية مع ذاته. يقول هيجل اعتراضاً على هذا القانون: «هذه القضية (أ = أ) بدلاً من أن تكون قانوناً حقيقياً للفكر، ليست شيئاً آخر غير قانون الذهن المجرد. وشكل هذه القضية - يتناقض معها، لأن القضية تقتضي تمييزاً بين موضوع ومحمول، وهو أمر غير متحقق في هذه القضية. كما يلاحظ خصوصاً أن هذه القضية تستبعد سائر القوانين المسماة بقوانين الفكر (إذ هي تقرر قانوناً ما هو مصاد لهذا القانون - وحين يقال إن هذه القضية لا يمكن أن يبرهن عليها، لكن كل شعور يسير وفقاً لها ويسلم بها متى ما سمعها وبعد التجربة فوراً - فإننا نرد على هذا ونقول إن التجربة العامة تتعارض مع هذه التجربة المزعومة التي يقول بها المدرسيون، وإن الشعور لا يفكر وليس لديه امتثالات وفقاً لهذا القانون، ولا يتكلم بحسبه، وأنه لا يوجد موجود، أي كان، وفقاً لهذا القانون. إن الكلام وفقاً لهذا القانون المزعوم للحقيقة (الكوكب هو كوكب، المغناطيسية هي المغناطيسية، العقل هو العقل) هو حقاً ضربٌ من البلاهة؛ وتلك تجربة عامة. إن الفلسفة المدرسية، التي عندها وحدها

الانتباه الموجه إلى ما في باطن عقلنا» (راجع Nouveaux essais، المقدمة، ص ٤).

وفي إثره قال فولف Wolff إن الانعكاس التأملي هو «التوجه المتوالي للانتباه نحو ما هو متضمن في الشيء المدرك» (راجع كتابه Psychologia empirica، ص ٢٥٧، فرانكفورت سنة ١٧٣٢).

وعرّف جون لوك Locke الانعكاس التأملي بأنه الفعل الباطن الذي به العقل يكمل الإدراك الجسدي للعالم الخارجي. فقال: «إن الانعكاس التأملي هو وعي العقل بالعمليات التي يقوم بها وبأحوالها، وعلى هذا النحو تتكون في العقل أفكار هذه العمليات» (راجع An Essay Concerning Human Understanding، لندن سنة ١٨٧٧، ٢٠ فصل ١، ص ٤).

ثم جاء كُنت فعرّف الانعكاس التأملي بأنه «الوعي بالعلاقة بين بعض الامتثالات المعطاة وبين الينابيع المختلفة للوعي» («نقد العقل المحض» ط A ص ٢٦١). ويميز بين الانعكاس التأملي المتعالي، وبين الانعكاس التأملي المنطقي: فالأول هو العملية التي بها يفحص هل العلاقة والرابطة بين عدة امتثالات ينبغي أن ترد إلى الذهن المحض أو إلى العيان الجسدي الذي يولّد تصورات الانعكاس التأملي («نقد العقل المحض» ط B ص ٣١٦). والثاني، أي الانعكاس التأملي المنطقي، هو مجرد مقارنة متعالية تحتوي على مبدأ امكانيات المقارنة الموضوعية بين الامتثالات بعضها وبعض («نقد العقل المحض»، ص ٢٤٠ وما يليها). وكنت يسمي المقولات باسم: تصورات الانعكاس التأملي.

أما هيجل فيرى أن الانعكاس التأملي «هو الفعل الذي به «الأنا»، وهو يتخارج أولاً من طبيعته ويدخل من جديد في ذاته، يصير واعياً بذاتيته في مواجهة الموضوعية التي تقابله» (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» لهيجل، ص ٤١٣).

والذي يحملنا على استعمال اللفظ: «انعكاس» هو أن الوجود الظاهر هو انعكاس الماهية على الخارج، وأن الموجودات الخارجية ما هي إلا صور منعكسة في الخارج للماهية. وواضح ما هنا من مثالية محضة.

وتحت باب الانعكاس التأملي يدرج هيجل ثلاثة

وفي التشابه Gleichheit يقع هوية من جانب واختلاف من جانب آخر. والحدان اللذان تقع بينهما المقارنة هما في هوية من ناحية، واختلاف من ناحية أخرى. والمقارنة ليست أمراً اعتبارياً، لأن التشابه واللاتشابه لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر. فلأن كل حد من الحدين المقارنين هو شبيه، أو غير شبيه، بالآخر فإن الحدين يمكن أن ينعتا إما بأنهما متشابهان أو بأنهما غير متشابهين، وإذا نعت أحدهما بأنه شبيه فيجب أن ينعت أيضاً بأنه غير شبيه.

وهيجل يريخ من هذا كله إلى القول بهوية المتقابلات، فكل متقابل هو ذاته وهو مقابله. إذ كل حد منهما يحتوي على الآخر ويستبعده معاً.

أما المساواة فهي «الهوية بين حدود ليست هي، أي ليست في هوية - واللامساواة هي العلاقة القائمة بين الحدود اللامتساوية. وهذان اللفظان [المساواة واللامساواة] لا يفترقان من جوانب أو وجهات نظر متباينة، على سواء بعضها تجاه بعض، بل أحدهما يظهر في الآخر. فالتنوع إذن هو اختلاف الانعكاس التأملي، أو الاختلاف في ذاته، وهو اختلاف متعين. والاختلاف في ذاته هو الماهوي وهو الموجب والسالب، حتى إن الموجب هو العلاقة التي في هوية مع ذاته، بمعنى أنه ليس السالب، وأن السالب هو المتنوع لذاته، من حيث أنه ليس موجباً. وهكذا فإنه لما كان كل واحد هو لذاته وليس الآخر، فإن كل واحد يظهر في الآخر، وليس هو، من حيث أن الآخر هو. فاختلاف الماهية هو إذن التقابل الذي وفقاً له لا يكون المتنوع يواجه فيه «آخر» بشكل عام، بل آخره هو، أعني أنه ليس لكل واحد تعينه الخاص؛ إلا بالنسبة إلى الآخر، وليس منعكساً في ذاته من حيث أنه يعكس في الآخر؛ وبالنسبة إلى الآخر الأمر هو كذلك، وهكذا فإن كل واحد غير غيره das andern seines anderes» («منطق الموسوعة» بند ١١٨ - ١١٩).

والاختلاف بوجه عام هو في ذاته تناقض، لأن الاختلاف هو الوحدة بين حدّين هما ما هما من حيث هما ليسا واحداً، انفصال حدّين هما منفصلان بفضل علاقة الوحدة هذه.

وبالجملة يقول هيجل أن التناقض يشاهد في كل

تكون لهذه القوانين قيمة، قد فقدت منذ زمان بعيد هي وكتبها المنطقية التي تعرضها بجد - نقول إنها فقدت كل ثقة لدى الإدراك العام ولدى العقل معاً» («منطق الموسوعة»، ص ١١٥، تعليق).

٢ - الاختلاف Unterschied

والهوية والاختلاف متضايغان، أي لا يفهم أحدهما إلا بالآخر، ولا يوجد إلا به. فلا معنى للهوية بدون الاختلاف، كما لا معنى للاختلاف بدون الهوية.

وهيجل في «علم المنطق» يقول: «الاختلاف هو في ذاته اختلاف في علاقة مع ذاته، إنها إذن سلب نفسها. إنه اختلاف ليس عن شيء آخر، بل اختلاف عن ذاته: إنه ليس ذاته، بل هو غيره. لكن ما يختلف عن الاختلاف هو الهوية. ولهذا فإن الاختلاف هو اختلاف وهوية معاً. فكلاهما يكوّن الاختلاف. إن الاختلاف هو الكل ولحظته، تماماً مثلما أن الهوية مع الذات هي الكل ولحظته. وهذا هو الطابع الجوهرى للانعكاس التأملي والأساس الأصلي الدقيق لكل فعالية ولكل حركة ذاتية. والخلاف والهوية يجعلان من الذات اللحظة أو الوجود - الموضوع، لأنهما - بوصفهما انعكاساً تأملياً، هما العلاقة السالبة لذاتها» (W.L. ص ٢٤).

ومعنى هذا أن الاختلاف ينطوي في داخله على الهوية، كما أن الهوية تنطوي في ذاتها على الاختلاف.

التنوع Verschiedenheit

«تنحلّ الهوية في ذاتها إلى تنوع، لأنها، بوصفها اختلافاً مطلقاً في ذاتها، فإنها تصبح أنها كسالب لها، ولحظاتها هذه: هي ذاتها وسالبتها، هي انعكاسات تأملية في الذات، هي في هوية مع الذات؛ أو لأنها ترفع بذاتها مباشرة نفثها، وهي في تعينها تنعكس تأملياً في ذاتها. والمتنوع يبقى كمتنوع لأنه في هوية مع ذاته، ولأن الهوية تكوّن أرضه وعنصره؛ أو بعبارة أخرى، المتنوع ليس هو كذلك إلا في مضاده أي الهوية» (W.L. ص ٢٤).

والمتنوعات تستوي لدى بعضها البعض في اختلافها، وإنما يحدث التباين بها بفضل الهوية التي تتصف بها.

على غرار كوزانو، يفضي إلى إيلاج هذه الفكرة في وحدة الوجود الصوفية.

وعلى نحو مشابه يفعل يعقوب بيمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤) ويتجاوز برونو في أضفاء المزيد من الصوفية والشيوصوفية على فكرة «اتحاد الأضداد»، ويراهنا خصوصاً في العلاقة الدائمة الثوتر بين الله والعالم والإنسان. ويبرز دور الشر الأخلاقي بوصفه العامل الفعال في الخير الأخلاقي في حياة الإنسان: إن الشر كمضاد هو ضروري لمساعدة الخير على الانتصار.

٣ - الأساس Grund^(١)

كل تعين للماهية، وكل تعين بوجه عام لا بد له من أساس، أي من سبب لوجوده.

والثلاث الذي يتألف منه الأساس هو الأساس الصوري (أو الشكلي)، والأساس الواقعي، والأساس الكامل.

والأساس يكون صورياً إذا لم يكن ثم تمييز بين الأساس والأمر المؤسس. فمثلاً إذا قلنا إن الأساس (أي السبب) في حركة الكواكب حول الشمس هو قوة الجذب التي يسببها تدور الكواكب حول الشمس - فإننا لا نميز بين السبب والنتيجة، ونكون هنا بإزاء تحصيل حاصل. أما الأساس الواقعي فيجب فيه أن يكون المضمون مختلفاً عن الشكل، وأن ينفذ الشكل في المضمون. فمثلاً حين نقول إن السبب الذي من أجله يسقط الحجر هو الثقل، فإن لدينا هنا سبباً واقعياً. إن الحجر لا يسقط لأنه حجر، بل لأنه ثقل. إن الواقعة المباشرة هنا تحتوي على السبب، وتحتوي على أكثر من السبب. لقد أصبح السبب مجرد جزء من المسبب. والتفسير يتم بفرز هذا الجزء، وبهذا نستخلص الكلي من الجزئي.

أما الأساس الكامل der vollstandige Grund فهو الوحدة بين الأساس الصوري والأساس الواقعي. إنه الأساس المشروط. ذلك أن الأساس يفترض الشرط. وفي الشرط ينعكس الأساس على نفسه؛ والشرط هو الذي يكون وجوده في ذاته، وجوده بوصفه حداً لعلاقة.

(١) هذه الكلمة في الألمانية تعني الأساس، والسبب أو العلة.

مكان. إنه الخطأ الأساسية في فعالية العقل، وهو النبوع والدافع لكل حركة وفعالية. وهو يؤكد «أن كل الأشياء متناقضة في ذاتها». وأن «التناقض هو مبدأ كل حركة ذاتية»، وهو «الأصل في كل حركة وكل حيوية؛ وبقدر ما يكون في الشيء تناقض مع ذاته فإنه يتحرك ويكون فيه دافع Trieb وفعالية Tätigkeit» (W.L. ح ٢ ص ٥٨، وما يليها) فما الحركة إلا التناقض.

وهذه الفكرة نجدها من قبل عند نقولا كوزانو Cusano (١٤٠١ - ١٤٦٤) وذلك في قوله بـ «تلاقي المتقابلات»: الحركة والسكون، الفعل والانفعال، الخ Coincidentia oppositorum. إذ كان يرى أن كل التقابلات ينفي بعضها بعضاً في اللامتناهي. ويرى أن عملية المعرفة تقوم في عملية التوحيد: توحيد المحسوسات في وحدة الإدراك، توحيد كثرة المدركات في وحدة التعقل؛ والتعلقات بدورها تنحو نحو الوحدة في تصورات أعلى فأعلى، فيها تقل الاختلافات والتميزات - وهكذا يستمر العقل في مزيد من التوحيد بين المعقولات حتى يصل، بفضل قوة العيان vis intuitiva إلى عيان اللامتناهي الذي تلغى فيه كل الاختلافات وتتم الوحدة فيها ويرى كوزانو أن عملية التوحيد الشاملة هذه ممكنة بفضل المشاهدة العقلية التي تحتذي بالمشاهدة الإلهية لأن الإنسان على صورة الله. ويقول كوزانو أيضاً - وهو ما ستجد صده عند هيغل. إن الغيرية لا تفهم إلا بالهوية التي هي غيرية في تقابلها. وكما أن الأضداد تتحد كلها في الله، فإنها أيضاً تتحد في الوجود. وهكذا يضيف كوزانو على مذهبه في وحدة الأضداد طابعاً لاهوتياً.

وبكوزانو يتأثر جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) Giordano Bruno فيقرر أن مبدأ كل متقابلين هو مبدأ للآخر، وأن التغيرات تتم على شكل دوائر، لأن التغير هو التلاقي بين طرفين. وهكذا مثلاً: الحب هو نوع من الكراهية، والكراهية هي نوع من الحب؛ والطبيب يعالج السم بالسم المضاد. «من يرد الكشف عن أسرار الطبيعية. فليأمل الحدود الدنيا والحدود القصوى في المتقابلات والمتناقضات. وإنه لسحر عميق أن يستطيع المرء أن يستخرج المقابل بعد أن يكون قد وجد نقطة الاتحاد» («في العلة والمبدأ والواحد»، ١٩٠). بيد أنه،

الأولى، وهي: الوجود ماهية. والقضية الثانية، وهي: الماهية وجود تكون مضمون القسم الأول من نظرية الماهية. لكن هذا الوجود الذي تصنعه الماهية من ذاتها هو الوجود الماهوي، Die Existenz؛ إنه وجود ظهر ابتداءً من السلبية والمحايثة - وهكذا تظهر الماهية. والانعكاس التأملي هو ظهور الماهية في داخل ذاتها. وتعينات هذا الانعكاس التأملي ليست مندرجة في الوحدة إلا بوصفها تعينات موضوعية، مرفوعة؛ أو هي الماهية التي هي مباشرة في هوية مع ذاتها في وجودها الموضوع. لكن من حيث أن هذا هو أساس، فإنه يتعين واقعياً بالانعكاس التأملي وقد رفع ذاته أو عاد إلى ذاته. ومن حيث أن هذا التعين، فيما بعد، أو الوجود الغيري للعلاقة الأساسية يرتفع في الانعكاس التأملي للأساس ويصير وجوداً ماهوياً، فإن التعينات الشكلية لها في هذا عنصر بقاء ذاتي. وظهورها يتم في الظاهرة». (W.L. ح ٢ ص ١٠١).

وبين ذلك أن الماهية حين تصير في حالة مباشرة فإنها تكون أولاً: موجوداً أو شيئاً. ثم تصير ثانياً ظاهرة. والظاهرة هي حقيقة الشيء. وهنا يقوم عزاء عالم الظاهرة عالم الوجود في ذاته.

بيد أن وجود الماهية وجود الظاهرة مرتبطان أحدهما بالآخر.

ومن هنا فإن الوجود هو ثالثاً: علاقة ماهوية. فما ظهر يكشف عما هو ماهوي، وهذا الماهوي موجود في ظاهريته.

والتداخل الكامل بين الماهية والظاهرة هو الفعلية.

إن الظاهرة هي الماهية في مظهرها الخارجي. والموجود^(١) هو ضمنيّاً ظاهرة، لكنه لا يحدث فوراً على هذا الوجه. إن فيه صفة الظاهرة، لكن هذه ليست موضوعية مباشرة. وديالكتيك الموجود هو العملية التي بها يحدّد الموجود نفسه كظاهرة.

إن الموجود هو الشيء das Ding. والشيء هو ما

والأساس هو المباشر، أما المؤسس فهو الموسط. والمباشر الذي يرتبط به الأساس بوصفه افتراضه الماهوي هو الشرط. ولهذا فإن الأساس الواقعي هو شروط في جوهره. والتعين الذي يحتويه هو الوجود الغيري لذاته. «وإذن الشرط هو في المقام الأول آنية مباشرة متنوعة. وفي المقام الثاني هذه الآنية مرتبطة بغير، بشيء هو أساس، لا لهذه الآنية، وإنما من منظور آخر، لأن الآنية نفسها مباشرة وبغير أساس. ومن هذه الناحية هي أمر موضوع؛ والآنية المباشرة يجب، كشرط، أن تكون لا لذاتها، وإنما لشيء آخر. وفي الوقت نفسه فإن كونها لشيء آخر هو وجود موضوع فحسب، وكونها أمراً موضوعاً هو شيء مرفوع في مباشرته، والآنية هي في سوية فيما يتعلق بواقعة أن تكون شرطاً. وفي المقام الثالث فإن الشرط هو مباشر بحيث يكون افتراض الأساس» وفي هذا التحدد فإنه هو العلاقة الصورية للأساس، علاقة صورية عادت إلى الهوية مع الذات، وتبعاً لذلك هو مضمون هذا الأساس. لكن المضمون من حيث هو كذلك هو فقط الوحدة السوية للأساس، الوحدة مفهومة في الشكل؛ بدون شكل فليس ثم مضمون». (W.L. ح ٢ ص ٩٢).

والوحدة بين الشرط وبين الأساس هي الوحدة المطلقة للتوسط، وهي أيضاً وحدة التوسط والمباشر. إنها اللامشروط المطلق das absolut unbedingte وليس اللامشروط هو كذلك لأنه يستبعد من ذاته التوسط، بل بالعكس لأنه يحتوي على التوسط في داخله، ولأنه بتوسطه لنفسه لا يكون متوسطاً بآخر.

واللامشروط مطلقاً هو الأساس المطلق الذي هو في هوية مع شرطه.

الظهور Erscheinung

«لا بد للماهية من الظهور. ذلك أن الوجود هو تجريد مطلق؛ وهذه السلبية ليست شيئاً خارجياً عنه، بل هو وجود، ولا شيء غير الوجود، فقط بوصفه هذه السلبية المطلقة. وبسبب هذه السلبية، فإن الوجود هو فقط وجود يرفع نفسه بنفسه، وهو ماهية. لكن الماهية، مفهومة بوصفها المساواة البسيطة مع الذات، هي بالمقابل وجود. إن نظرية الوجود تحتوي على القضية

(١) سنستعمل لفظ «الموجود» لترجمة كلمة Existenz عند هيغل في هذا السياق هنا، ومعناه الوجود الذي تعين واتخذ شكل ظاهرة.

ذاته شيء هو من أجل الأنا، وتبعاً لذلك هو في الأنا، لكنه ينبغي ألا يكون في الأنا: إذن هو أمر يتناقض مع نفسه» (مؤلفاته، نشرة ابنه، ١٠ ص ٤٨٣). إنها فكرة لا حقيقة لها.

وقرر شلنج Schelling أن «الأشياء في ذاتها» هي أفكار في فعل المعرفة الخالد» («مجموع مؤلفاته» ٢٠ ص ٦٥)، لكنها ليست حقيقة إلا من الناحية الذاتية.

أما هيغل فيرى أن «الشيء في ذاته» ليس هو الأساس في الموجود المتحقق؛ إنما هو الوحدة الثابتة، غير المتعينة. والشيء في ذاته لا توجد فيه كثرة محددة؛ ولا يتسم بالكثرة إلا إذا ارتبط بالانعكاس التأملي الخارجي.

وبالجملة، فإن «الشيء في ذاته» عند هيغل ليس شيئاً آخر غير تجريد خالٍ من كل تعين، ولا يمكن أن نعرف عنه شيئاً، لأنه تجريد خالٍ من كل تعين (راجع W.L. ٢٠ ص ١١١).

الموجود Existenz

في الموجود يكون الأساس والمؤسس أمراً واحداً مباشرة. ذلك أن الموجود يصدر عن الأساس، لكن لاكتناج وضعه الأساس. فإن وجدت مجموعة الشروط، وجد الموجود.

يقول هيغل في «الإضافة» Zusatz إلى بند ١٢٣ في منطق الموسوعة:

«إن الموجود، وقد صدر عن الأساس، فإنه يحتوي على الأساس في داخله. والأساس لا يبقى وراء الموجود، بل هو الدافع والناقل لذاته في داخل الموجود. وهذا واضح في وعينا العادي. فحينما ننظر في أساس شيء ما، فإننا لا نعهده باطناً مجرداً، بل نعهده موجوداً هو الآخر. ولنضرب مثلاً على ذلك الصاعقة التي تشعل الحريق في منزل، إنها الأساس في الحريق؛ كذلك شمائل الأمة وظروف معيشتها تعدّ هي الأساس في الدستور الذي تضعه لنفسها. وهذا هو المظهر الذي يبدو عليه العالم الموجود، يبدو للانعكاس التأملي، أي على هيئة كثرة غير محدودة من الموجودات التي يتعكس بعضها على نفسها في وقت واحد ويتعكس بعضها على

يناطر، في ميدان الوجود الانعكاس التأملي، شيئاً ما Etwas، أو تعين الوجود المباشر. والموجودية هي حضور الشيء في حضن الآنية أو المباشرة المحسوسة. إن الموجود يحتوي على الشيء في ذاته وعلى الوجود في الخارج (أو الوجود الخارجي ausserliche Existenz). إن الشيء في ذاته هو الموجود من حيث أن فيه قد زال التوسط؛ إنه الموجود من حيث هو لامشروط. إن الوجود الخارجي هو التوسط، هو مجموع الشروط. بيد أن الشيء في ذاته لا يكون شيئاً إلا من حيث علاقته بتعينه.

وكان كُنت Kant قد جعل من فكرة الشيء في ذاته Ding an sich فكرة أساسية وفكرة حدية Grund- und Grenzbegriff في المثالية المتعالية، ذلك لأننا لا نعرف إلا الظواهر، ولا معنى للظواهر إلا بالإشارة إلى باطنه، هو الشيء في ذاته. وهو في «نقد العقل المحض» يحدّد الشيء في ذاته بأنه «فكرة غير محددة تماماً عن شيء بوجه عام» (ط B من XXVI وما يتلوها؛ وفي نشرة الأكاديمية ٤٤ ص ٤٥١). إنه «شيء ما، س، لا نعرف منه شيئاً، ولن نستطيع أن نعرف منه شيئاً (بحسب التركيب الراهن لذهننا)» (ط A من ٢٥٠). وبهذا المعنى فإن «الشيء في ذاته» هو «نومين» Noumen في الذهن السلبي؛ إنه شيء «من حيث هو ليس موضوعاً لعياننا الحسي» (ط B من ٣٠٧). وهو لهذا تصور حدي Grenzbegriff مطلق لكل معرفة ذهنية؛ إنه تصوّر نفترض أنه الأساس في كل الظواهر التي يتركها المعرفة الحسية. إن وراء الظواهر «توجد الأشياء في ذاتها» (ولكن مستورة عنا) ... ولا نستطيع أن نطالب بأن قوانين فعلها هي نفسها تلك التي تجري وفقاً لها الظواهر» (نشرة الأكاديمية ٢٠ ص ٤٥٩).

ومن ثم صارت فكرة «الشيء في ذاته» مصدر نزاع شديد بين معاصري كنت وخلفائه. فقد فندها ياكوبي F.A. J. Jacobi سنة ١٧٨٧ بأن قال إن قوانين العيان والفكر لا تسمح بادعاء وجود «أشياء في ذاتها» («مؤلفاته» سنة ١٨١٥ ٢٠ ص ٣٠٧) وقال شولتس G.E. Schulze الملقب بأنسيديموس: إن فكرة «الشيء في ذاته» تتجاوز حدود المعرفة الإنسانية والعقل الفلسفي.

وفندها فشته Fichte على أساس أن «الشيء في

بعض فترتبط على التبادل كأساس ومؤسس».

الشيء Ding

الشيء هو ما له خصائص. وهذه الخصائص في علاقاتها بعضها مع بعض، متنوعة. وهويتها الذاتية تتم خلال الشيء. فمثلاً قطعة من السكر: إنها بيضاء، لامعة، مكعبة، لها وزن معين - هذه الخصائص لا يوجد بينها ارتباط جوهري متبادل. فإذا سألنا: لماذا هي مجمعة بعضها مع بعض، فالجواب هو: لأن «شيئاً» يملكها هو قطعة السكر. لكن كونها «شيئاً» لا يربط حقاً بين خصائصها. ومن هنا فإن «الشيء» هو ارتباط لا حول له ولا قوة kraftlose Verbindung. إن «الشيء» لا يفسر اجتماع هذه الخصائص. والخصائص توجد مستقلة عن «الشيء» الحامل لها.

«إن للشيء خواص؛ هي في المقام الأول علاقاته المحددة مع شيء آخر؛ والخاصية حاضرة فقط كحال للموجود - في علاقة مع آخر؛ فهي تبعاً لذلك الانعكاس الخارجي وجانب الوجود - الموضوع للشيء. وفي المقام الثاني: الشيء، في هذا الوجود - الموضوع، هو في ذاته؛ إنه يبقى في العلاقة مع شيء آخر؛ إنه من غير شك إذن سطح فقط فيه يستسلم الوجود في صيرورة الوجود وتغيره؛ والخاصية لا تضع في هذا إن للشيء خاصية أن يفعل كذا أو كذلك في آخر وأن يتخارج على نحو خاص في نسبته (أو علاقته). وهو يثبت هذه الخاصية فقط تحت شرط استعداد مناظر للشيء الآخر، لكنها في الوقت نفسه خاصة به ولها أساس ذاتي؛ ولهذا فإن هذه الكيفية المنعكسة تسمى: خاصية Eigenschaft. إن الشيء في هذا ينتقل إلى الخارج، لكن الخاصية تبقى فيه. والشيء، بخواصه، يصير علة، والعلة تبقى معلولاً» (W.L. ح ٢ ص ١١٠).

والشيء ينحلّ وذلك بأن تتغير المواد المركبة له. فالتغير هو أن تستبعد مادة أو أكثر من مجموع الشيء، أو تضاف إليه.

ح - الوجود بالفعل Wirklichkeit

الوجود بالفعل، وهو القسم الثالث من مبحث الماهية، يتناول: المطلق، الحال، الامكان، الجوب

(الضرورة)، الجوهرية، والعلية.

وسمي الوجود بالفعل لأنه فعال، ولهذا يمكن ترجمة كلمة Wirklichkeit بـ «الوجود الفعّال».

يقول هيجل: «الوجود بالفعل هو وحدة الماهية والوجود؛ وفيه الماهية الخالية من الشكل والظاهرة غير المتنوعة، أو البقاء الخالي - من - التعيين والتنوع الخالي من البقاء - يجدان حقيقتهما» (W.L. ح ٢ ص ١٥٦).

ويقول في «منطق الموسوعة»: «الوجود بالفعل هو الوحدة، وقد صارت مباشرة، للماهية وللوجود، أو للباطن والخارج» (بند ١٤٢).

وهذه الوحدة بين الباطن والخارج هي الوجود بالفعل المطلق. ولحظات الوجود بالفعل هي: الواقعية، والإمكان، والضرورة.

والوحدة بين المطلق وبين انعكاسه هي العلاقة (أو: الإضافة Relation) المطلقة، وذلك هو الجوهر Substanz.

فلنتناول الآن المباحث التي تندرج تحت الوجود بالفعل.

١ - المطلق das absolute

المطلق هو الخالي من كل نسبة أو إضافة إلى شيء آخر.

والمطلق بالمعنى الأنطولوجي (الوجودي) هو الذي لا يتوقف وجوده على آخر، أو هو ما ليس مشروطاً بأي شرط. ولذلك يوصف بـ: الله، في المقام الأول.

والمطلق بالمعنى الأستمولوجي أو المنطقي هو الذي ليست معرفته نسبية إلى قيمته، أي ما لا تتوقف قيمة على معرفة أخرى - وذلك ككل الحقائق المباشرة للمعرفة الإنسانية وهي المبادئ الأولى للتفكير، والثنيات المباشرة للتجربة. والحقيقة المطلقة، بهذا المعنى، هي المعرفة التي لا تتوقف معرفتها على قيمة معرفة أخرى.

وأول الفلاسفة المحدثين استخداماً للفظ: مطلق، اسماً وصفة، هو اسبينوزا. فهو في كتابه الرئيس:

وعلاقة الوجود والماهية تكونت متقدمة حتى على علاقة الباطن والخارج. الباطن هو الماهية، لكن مفهومة بوصفها شمولاً يتعين أساساً كوجود منسوب إلى الوجود وهو مباشرة وجود. أما الخارج (أو الظاهر) فهو الوجود ولكن مع التعيين الجوهرى للوجود منسوباً إلى الانعكاس التأملى؛ بأن يكون مباشرة هوية مع الماهية، هوية خالية من العلاقة (أو الإضافة). إن المطلق هو الوحدة المطلقة بين كليهما؛ إنه هو ما يكون الأساس للإضافة الجوهرية التي فقط من حيث هي إضافة لم تُعد بعد إلى هويتها، وأساسها لم يوضع بعد» (W.L. ح ٢ ص ١٥٨).

فالمطلق هو الهوية الذاتية للعقل بوصفها هوية الباطن والخارج. إنه «الشكل» بوجه عام، وهو الأساس لكل التعيينات التي يكشف عنها الوجود والماهية. ولكنه هوية Abgrund بقدر ما هو أساس Grund.

ب - والمطلق محمول Prädikat لأنه بوصفه هوية بسيطة، هو يدخل في تعيين الهوية. لكنه يلوح مع ذلك أنه مجرد حال للوجود.

ح - ويبين هيغل كيفية الانتقال من «المحمول» إلى «الحال» هكذا: «إن الخاصية المميزة للمحمول باعتباره باطن المطلق هي أن يضع نفسه على أنه حال. والحال هي خارجية المطلق، وضياء ذاتها في عدم استقرار وفي إمكانية الوجود: إن الحال هي الانتقال التام للمطلق إلى مقابله دون أن يعود إلى ذاته... لكن الحال بوصفها خارجية المطلق، ليست هذا فحسب. وإنما هي أيضاً خارجية موضوعة بوصفها خارجية، أي هي طريقة وكيفية وبالتالي هي ظاهرة بوصفها ظاهرة، أو هي الانعكاس الداخلي للشكل. وتبعاً لذلك إنها تلك الهوية الذاتية التي هي المطلق. ومن هنا فإنه في الحال فحسب يوضع المطلق بوصفه هوية مطلقة؛ إن المطلق هو ما هو، أي الهوية الذاتية، إنه فقط سلبية منسوبة إلى ذاتها، وظاهرة موضوعة بوصفها ظاهرة» (W.L. ح ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣).

والمعنى الصحيح للحال أنها الحركة الخاصة التي تعكس المطلق.

ويشيد هيغل باسبينوزا لأنه بدأ بالمطلق، وتلاه بالمحمول، وانتهى إلى الحال؛ لكنه يأخذ عليه أنه سرد

«الأخلاق» يعرف الله بأنه: «الموجود المطلق اللامتناهي، أي الجوهر»، ويصفه أنه هو «القدرة المطلقة»، و«الوجود المطلق»، و«اللاتناهي المطلق»، و«العلة المطلقة».

وليبنتس يستخدم «مطلق» في مقابل «شرط» hypothetica؛ ويصف كمال الله بأنه «مطلق»، أي لا يحده حد. ويرى أن «الأحاد» Monade يشارك في المطلق، أي في الله.

أما عند كنت فالمطلق هو «الممكن مطلقاً... وما هو ممكن في أية حال» («نقد العقل المحض»، طبعة B ص ٣٨١. ولا يستعمل «المطلق» بالمعنى الأنطولوجي، إلا فيما يتعلق بالعقل العملي، على أنه مجرد مصادرة، وتصور حذى يمكن افتراضه لأغراض أخلاقية محضة.

ثم جاء شلنج فأغرق في تمجيد «المطلق» حتى صار يعدّ الفيلسوف الحقيقي للمطلق، وصار عرض تصوره للمطلق بمثابة عرض لكل مذهب. ففي مطلع إنتاجه كتب رسالة بعنوان: «الأنا بوصفه مبدأ الفلسفة»، وفيها حاول استنباط الأساس الحقيقي للمعرفة بوجه عام، فوجده في «الأنا المطلق» من خلال الحرية المطلقة. وتلا ذلك «بالرسائل الفلسفية عن الدوجماتيقية والنقدية فأخذ في تكوين «فلسفة الهوية»، وفيها حاول الجمع بين نقدية كنت ودوجماتيقية اسبينوزا، وذلك بأن اعتبر «المطلق» هو السوية الكلية للمعرفة والوجود. وانتهى إلى القول بأن «الهوية المطلقة هي الكلية totalität المطلقة».

وقد سخر هيغل من «مطلق» شلنج هذا واصفاً إياه بأنه «مثل الليلة الظلماء التي فيها كل البقر أسود» («ظاهريات العقل» ح ٢ ص ٢٢، نشرة اليوبيل).

وتناول هيغل موضوع «المطلق» من زاوية مختلفة تماماً عن تلك التي منها نظر كل من كنت وشلنج. وجاء عرضه تحت ثلاثة بنود: (أ) عرض المطلق؛ (ب) المحمول المطلق؛ (ح) حال المطلق.

أ - فقال في البند الأول إن «المطلق ليس هو فقط الوجود، وليس هو أيضاً الماهية. إن الوجود هو المباشرة الأولى اللامنعكسة؛ بينما الماهية هي المنعكسة؛ وكلاهما هو شمول في ذاته، بيد أنه شمول متعين. في الماهية يتجلى الوجود كموجود Existenz؛

شكل وحدة ثابتة متحركة ليس لها بعدُ تصور الوحدة السلبية للذات، أي: الذاتية (W.L.)، قسم: الوجود، ترجمة فرنسية، قام بها G. Jarczyk و P.J. Labarrière ص ٢٤٩، باريس سنة ١٩٧٢).

كما أن هيجل يأخذ على النظرة الشرقية القائلة بالصدور Emanation أو الفيض للمطلق أنها تصور كنز يضيء نفسه بنفسه؛ لكنه لا يكتفي بذلك، بل هو ينتشر، وانتشاراته هي بمثابة ابتعاد عن السطوح الساجي؛ والمنتجات التالية في درجات الصدور تكون أشد نقصاً من السابقة عليها. وهكذا يكون الفيض بمثابة فقدان متواصل، وتصير الصيرورة ضياعاً متواصلاً «وهكذا يُظلم الوجود شيئاً فشيئاً، والليل، هذا السلب، هو الحد الأخير للخط الذي لا يعود إلى النور الأول» (W.L. ح ٢ ص ١٦٧).

وفي مقابل هذا النقد الشديد للجوهر عند اسبينوزا، يشيد هيجل بالموناد Monade عند ليبنتس ويرى أنها خالية من النقص الذي رأيناه منذ قليل في الجوهر عند اسبينوزا.

ذلك أن الموناد «منعكسة في ذاتها؛ إنها كلية مضمون العالم؛ والمتنوع المختلف موجود فيها وإن اختفى فإنه محفوظ باق على نحو سلبى... والموناد هي في جوهرها متمثلة؛ لكن بالرغم من أنها موناد متناهية، فليست فيها أية انفعالية؛ وإنما التغيرات والتعينات فيها هي تجليات منها في ذاتها. إنها انتلخيا [= كمال] ومهمتها الخاصة هي الكشف. ومع هذا فإن الموناد هي أيضاً معينة، مختلفة عن غيرها؛ والتعنين يقع في المضمون الخاص، وفي طريقة وجود التجلي. وتبعاً لذلك فإن الموناد هي في ذاتها، بحسب جوهرها، هي الكلية، وليس في ظهورها (تجليها)». (W.L. ح ٢ ص ١٦٧).

ب - جهات الوجود

الوجود إما ضروري، أو ممكن، أو واقع. ومن هنا فإن المقولات من حيث الإضافة هي: الضرورة، والإمكان، والواقع.

وقد رأى كُنت أن مقولات الإضافة لا تتعلق

هذه المعاني الواحد بعد الآخر، دون توالٍ باطن (W.L. ح ٢ ص ١٦٦) - أي دون أن يبين الارتباط المنطقي الضروري بينها. إن عيب اسبينوزا هو أنه أدرك السلب، على أنه «سلب أول»، أي حركة من الموضوع إلى نقيض الموضوع فحسب. إن المحمولات عند اسبينوزا ليست تفاضلات ذاتية دياكتيكية فعالة. إن تقدم المطلق عند اسبينوزا يشبه النظرية الشرقية في الصدور الذي هو فقدان متواصل فحسب، وليس تجلياً متواصلاً، بل هو إظلام تدريجي، للمطلق. وبالجملية فإن اسبينوزا أخفق في جعل الجوهر كما تصوره روحاً. (أو عقلاً) فعلاً. يقول هيجل في نقده لاسبينوزا: «إن الاسبينوزية فلسفة ناقصة من حيث أن الانعكاس التأملية وتعينه المتنوع هو فكر خارجي - والجوهر في هذا المذهب هو جوهر واحد، كلية لا تنفصل؛ ولا يوجد أي تعين هو ليس متضمناً ومذاباً في هذا المطلق؛ ومن المهم أن كل ما يظهر ويفرض نفسه شيئاً مستقلاً بذاته للامتثال الطبيعي أو الذهن المعين هو، في هذا الارتباط الضروري، قد أنزل إلى مستوى أمر - موضوع فقط - التعيين سلبى - هذا هو المبدأ المطلق للفلسفة الاسبينوزية؛ وهذه النظرة الحقبة البسيطة تؤسس الوحدة المطلقة للجوهر. لكن اسبينوزا يتوقف عند السلب بوصفه تعييناً أو كيفية؛ إنه لا يمتضي حتى معرفة هذا السلب نفسه بوصفه سلباً مطلقاً، أي سلباً يسلب ذاته بذاته. وهكذا فإن الجوهر الذي قال به لا يحتوي على الشكل المطلق، ومعرفة هذا الجوهر ليست معرفة محايثة. صحيح إن الجوهر وحدة مطلقة للفكر والوجود أو الامتداد؛ إنه يحتوي إذن على الفكر ذاته، لكن فقط في وحدته مع الامتداد، أعني ليس بوصفه ينفصل الامتداد، وإذن ليس أبداً كتعيين وتشكيل، ولا كحركة تعود على نفسها وتبدل من ذاتها. ولهذا ينقص هذا الجوهر مبدأ الشخصية - وهذا النقص هو الذي أثار أكثر من غيره الحقن ضد مذهب اسبينوزا» (W.L. ح ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥).

وخلاصة هذا النقد هي أن الجوهر كما تصوره اسبينوزا ليست عنده القدرة على وضع تعيناته، وهذا أمر يجعله مبدءاً مجرداً غير مشخص. وكما قال في موضع آخر إن «الجوهر ووحدته المطلقة - عند اسبينوزا - له

العارضية^(١) Contingence. فالعارضية هي الواقع بوصفه مجرد إمكان، إن العارض Contingence واقعي، لكنه واقعي لا قيمة له إلا كمجرد إمكان، ومضاده ممكن أيضاً والعارض ينطوي على تناقض باطن: فهو كواقع مباشر أو مجرد وجود، فإنه يفتقر إلى سبب وجود ولا يمكن أن يكون ثم سبب لوجود، وهو كتحقق لما كان ممكناً فحسب، فإنه يجب أن يكون ثم سبب لوجوده.

والعارضية ليست وحدة مستقرة للحظتي الشيء، بل هي فقط تناوب غير محدود: أي انتقال متواصل من الممكن إلى الواقعي، ومن الواقعي إلى الممكن. وتبعاً لذلك فإنها تخضع لتناقض اللاتناهي الزائف؛ وحل هذا التناقض إنما يتم في اللاتناهي الحقيقي أعني في عودة كل حد على نفسه من خلال مضاده. وهذه العودة هي هنا الضرورة.

والمشكلة هنا هي: هل الممكن الذي تحقق دون سائر الممكنات يعد ضرورياً مادام قد تحقق؟ مثلاً: فلان ولد في يوم كذا من عام كذا لأبوين هما فلان وفلانة وفي بلد كذا وفي أيام حكم فلان - هل هذا ضروري، أو مجرد إمكان: إذا كان من الممكن أن تكون هذه التحديدات كلها على غير ما كانت؟ القائل بالرأي الأول هو القائل بالقضاء والقدر أو الحتمية المطلقة؛ والقائل بالرأي الثاني هو القائل بالعارضية، وبالتالي بالحرية والاتفاق والبخت. ولا سبيل مطلقاً إلى الحسم بين هذين الرأيين.

وها هنا موضوع شغل الفلاسفة منذ أرسطو حتى يوم الناس هذا، فلا محل للخوض فيه هاهنا. خصوصاً وأن هيجل لم يتعرض له مباشرة.

وإنما اخترنا أن نصرح بأن القول بأن هذا الأمر ممكن هو قول «سطحي وخاٍ مثل القضية القائلة بالتناقض وكل مضمون مفترض فيها. ممكنة: معنى هذا هو تماماً معنى قولنا: أهى أ. فبمقدار ما لا نخوض في تفصيل المضمون، فإن للمضمون شكل «البساطة»؛ وفقط بحل هذا المضمون إلى تعيناته يتجلى الاختلاف

فقط بالأحكام المنطقية كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين منذ أرسطو، بل تتعلق أيضاً بالأشياء: إمكانها وضرورتها، وواقعها «نقد العقل المحض» ط A ص ٢١٩، ط B ص ٢٦٧. وإذن فإن وظيفتها ليست فقط منطقية، بل هي أيضاً أنطولوجية، أي تتعلق بالوجود.

فلنتناول كل واحدة من هذه المقولات المندرجة تحت باب الإضافة Relation.

أ - الواقع

الواقع هو الوجود من حيث هو موجب؛ بيد أن إيجابه لا يستبعد التوسط. إنه ليس الإيجاب غير المحدد، الذي يجهل مضمونه، وليس هو الوجود المجرد الخاوي. إنما الواقع هو الوجود الموجود وجوداً مطلقاً.

والواقع بوصفه الوحدة بين الباطن والخارج، أو بين الماهية والوجود، هو واقع شكلي، أي شكل بدون مضمون؛ إنه الطابع المجرد لكل ما هو واقعي.

والواقع هو الوحدة المباشرة بين الوجود والماهية، أو بين الباطن والخارج. ويظهر ما هو واقعي هو الواقعي نفسه، فهو ماهوي بقدر ما هو واقعي، وهو واقعي بقدر ما هو ماهوي.

ب - الإمكان

لكن كل ما هو واقعي كان قبل ذلك ممكناً.

ولكن الإمكان المحض هو تصور خاٍ تماماً. وهو ما يسمى بالإمكان المنطقي أو المجرد. ويعرف بأنه: الخلو من التناقض. لكن الخالي من التناقض هو في نظر هيجل مستحيل، أو ممتنع. لأن كل إمكان حين يصنع نفسه إنما يصنع أيضاً مضاده. وهكذا فإن الإمكان المحض يتحول فوراً إلى مضاده، وهذا التحول هو صيرورة محضة، وليس انعكاساً على الذات. إنه ليس إذن ما ينبغي أن يكون، أي محايثة أو ماهية. إنه ليس إلا الوجود المباشر، أو الواقع المحض.

وهكذا نجد أن الواقع الشكلي والإمكان الشكلي يتحول كلاهما إلى الآخر. ووحدهما وحقيقتهما هي

(١) عبر أرسطو بين الممكن dunaton وبين العارض endechomenon فالممكن هو الخالي من التناقض، والعارض هو الذي ليس من الممتنع أن يكون كما أنه ليس من الضروري أن يكون.

التضاييف المطلق

تحت باب التضاييف يبحث هيجل في ثلاثة متضايقات

١ - الجوهر والعرض؛

٢ - العلة والمعلول؛

٣ - الفعل ورد الفعل؛

١ - الجوهر والعرض substanz und Akzident

«إن الضرورة المطلقة هي إضافة مطلقة لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بوصفه التوسط المطلق للذات مع ذاتها. وهذا الوجود هو الجوهر، وبوصفه الوحدة القصوى للماهية والوجود، فإنه هو الوجود في كل موجود؛ إنه ليس المباشر غيره المنعكس، وليس أيضاً أمراً مجرداً، يقوم وراء الوجود المتحقق والظاهرة، بل هو الفاعلية المباشرة هي ذاتها، وهذه بوصفها وجوداً - منعكساً في ذاته مطلقاً، وكبقائه في ذاته ولذاته - والجوهر، مفهوماً بوصفه تلك الوحدة بين الوجود والتأمل هو أساساً الظهور - وأن يكون - موضوعاً. إن الظهور هو الظهور العائد إلى الذات، وهكذا هو موجود؛ وهذا الموجود هو الجوهر بما هو جوهر. وبالعكس، هذا الموجود هو فقط الوجود - الموضوع الذي هو في هوية مع ذاته، ولهذا فهو شمول (أو: كلية) يظهر، أي غرضية». (W.L. ح ١ ص ١٨٥ - ١٨٦).

إن الجوهر يبقى محايثاً في أعراضه؛ والأعراض هي مجرد تنوعات على الجوهر يتلو بعضها بعضاً دون أن يكون أحدها علة للآخر. ووحدتها هي الجوهر الذي تظهر هي فيه. لكن الجوهر في أعراضه ليس مجرد ارتباط لا حول له ولا قوة للشيء في خواصه. بل توالي الأعراض يعبر عن فاعلية الجوهر بوصفه خروجاً هادئاً للجوهر من ذاته، أعني أن الجوهر ينتج نفسه في كل عرض من أعراضه.

والجوهر هو وجود الأعراض، لكنه لا يوجد إلا فيها: إنه محايث في الأعراض. وحضوره في الأعراض يتجلى في الضرورة التي تعطي الوجود للأعراض أو تسحب منها. وإذا كان الجوهر هو وجود الأعراض، فإن

فيه. أما طالما كنا نتمسك بهذا الشكل البسيط [أي: أ ممكنة]، فإن المضمون يظل شيئاً في هوية مع ذاته، وبالتالي شيئاً ممكناً. لكننا بهذا لا نكون قد قلنا شيئاً كما هي الحال في القضية الشكلية التي تعبر عن الهوية». (W.L. ح ٢ ص ١٧٢).

إن العارض أو الممكن له أساس، لأنه قد لا يتحقق؛ وهو أيضاً ذو أساس لأنه قد يتحقق.

ح - الضرورة

وإذا ما تحقق الممكن صار ضرورياً؛ لكنها ضرورة نسبية، لأنها ليست في الشيء نفسه، بل فقط في الشروط التي بفضلها تحقق الممكن. فالشيء، من حيث تستوي لديه الشروط، يمكن أن يوجد كما يمكن ألا يوجد. فالشيء هو بطبعه عارض. وكل موجود هو في ذاته عارض.

لكن هذه العارضية هي في الظاهر فقط، أن كل موجود واقعي يملك إمكاناً واقعياً هو إذا أخذ في نفسه فإنه موجود واقعي. وهكذا نجد أن الموجود الواقعي إنما عد عارضاً إذا ما نظر إليه وحده؛ لكن لو نظرنا في مجموع الموجودات فإننا نجدنا ضرورية. ولهذا ينتهي هيجل إلى القول إن كل ما هو موجود في الواقع هو ضروري مطلقاً.

والضرورة المطلقة هي الوحدة المطلقة بين الوجود والماهية. والضرورة المطلقة هي علاقة مطلقة، لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الموجود الذي هو موجود لأنه موجود. وهذا الموجود هو الجوهر.

«والضرورة المطلقة هي تضاييف مطلق لأنها ليست الوجود بما هو وجود، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بما هو توسط ذاتي».

«والضرورة المطلقة هي الحقيقة التي فيها تعود الواقعية والإمكان بوجه عام، تماماً مثل الضرورة الشكلية والضرورة الواقعية. إنها... الوجود الذي في سلبه، في الماهية يرجع إلى ذاته ويصير موجوداً. إنها بسيطة أو وجود محض، كما أنها انعكاس - في - الذات بسيط، أو ماهية محضة؛ إنها كون هذين الحدين [الوجود والماهية] هما شيء واحد». (W.L. ح ٢ ص ١٨٢).

٣ - الفعل ورد الفعل Wirkung und Gegenwirkung أو تبادل الفعل Wechselwirkung

العلة والمعلول علاقة يمكن أن تستمر في سلسلة غير متناهية. لكن عدم التناهي هنا هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف. أما إذا حدث تبادل بين العلة والمعلول فإن كليهما يصيران على نفس المستوى، وهنا يكون اللاتناهي لامتناهياً حقيقياً. في هذه الحالة الأخيرة يرجع الفعل إلى كليهما معاً، أو إلى كل الجواهر مأخوذة معاً. ولهذا فإن حقيقة العلية هي في الفعل المتبادل أو تبادل الفعل.

وهكذا ينتهي هيجل إلى القول بأن الوجود كله في تفاعل متبادل ينتظم الكل. والكل عقلي محض، فالمعقول هو الموجود، والموجود هو المعقول.

وبهذا تنتهي نظرية الماهية في منطق هيجل.

فلنتنقل إلى نظرية التصور الذي هو عصب منطق هيجل وفلسفته كلها.

القسم الثالث

نظرية «التصور» Begriffslehre

١ - تطور معنى «التصور»

تطور معنى المصطلح الفلسفي: «التصور» Concept, Begriff منذ أن وضعه أفلاطون حتى هيجل:

(أ) فعند أفلاطون أن «التصور» هو المفهوم المشترك بين كثرة من الأفراد، مثل إنسان (راجع محاوره «لاخس» ١٩٣هـ - ١٩٤د؛ «يوطفرون» ٥٥ - ٥٦د؛ «مينون» ٧٢ب وما يتلوها). وقد استعمل لهذا المفهوم لفظ *eidos* ولفظ *idea*. ومن رأى أفلاطون أن «التصورات» مفارقة للجزيئات، وهذه تشارك فيها. ومن ثم ميز بين «الصور» المفارقة، وبين ماهيات الأفراد.

وجاء أرسطو فاقصر على المدلول الأخير، وهو «الماهيات» واستبعد «الصور» المفارقة. وعرف الماهية بأنها «ما يجعل الشيء هو هو»، أي الحد أو التعريف.

وأدى هذا إلى إثارة مشكلة: هل التصورات في الأذهان، أو في الأعيان؟

الأعراض ليس لها الجوهرية، وبعبارة أخرى، فإن العلاقة بين الجوهر وأعراضه ما هي إلا المظهر المباشر لعلاقة أعمق هي علاقة العلية. وبالجمله، فإن الجوهر علة، وأعراضه هي معلولاته.

٢ - العلة والمعلول Ursache und Wirkung

العلة ليست علة إلا في المعلول، ومن حيث هي تنتج المعلول؛ والمعلول ليس معلولاً إلا من حيث أن علة قد أنتجته. وتبعاً لذلك فإن كل ما لا يسهم من العلة في إيجاد المعلول، وكل ما في المعلول فما ليس ناتجاً بواسطة العلة يعتبر خارجاً عن هذه العلاقة، أو لا وجود له. وعلى هذا النحو فإن العلية ترفع نفسها بنفسها. فالعلة تنتقل كلها في المعلول؛ وفي هذا الانتقال يلغى التمييز بينهما. صحيح أن العلة والمعلول كليهما يبقى قائماً برأسه لو نظر إليه في ذاته، لكن لو نظر إليه من حيث العلاقة وهي العلية فإن أحدهما يغوص في الآخر. فمثلاً إذا قلنا أن المطر يحدث الليل، فإننا نعتزف أيضاً بأن الماء الذي هو المطر هو بعينه الليل الذي أحدثه المطر.

«وتبعاً لذلك فإن المعلول لا يحتوي على أي شيء لا تحتويه العلة. وبالعكس، العلة لا تحتوي على شيء ليس في المعلول. إن العلة تكون علة فقط بالقدر الذي هي به توجد المعلول؛ والعلة ليست شيئاً آخر غير هذا التعيين الذي يقوم في إيجاد معلول، والمعلول ليس شيئاً آخر غير أنه هو ما له علة. ففي العلة بما هي علة يوجد معلولها، كذلك في المعلول بما هو معلول توجد العلة؛ وبمقدار ما لا تفعل العلة بعدد أو بمقدار ما تكون قد كفت عن الفعل، فإنها لن تكون علة، والمعلول، بالقدر الذي به تختفي علة، فإنه لا يعود معلولاً، بل يصير واقعاً سؤياً. وفي هذه الهوية بين العلة والمعلول، يرتفع الشكل الذي به يتميزان بوصف أحدهما هو في ذاته، والآخر وجود - موضوع. إن العلة تنطفئ (أو تزول) في المعلول؛ وهكذا أيضاً ينطفئ المعلول، لأنه ما هو إلا تعين العلة. فهذه العلية المنطقية في المعلول هي إذن مباشرة هي في حالة سوية بالنسبة إلى علاقة العلة بالمعلول، وهو فيها على نحو ظاهري» (W.L. ٢ ص ١٩١)،

Glockner ح ٨ ص ٣٦١). الحرية، والكلية Totalität، والتعین، والماهية، والجوهر، والحقيقة والواقع هي من بين الصفات التي يتميز بها «التصور».

والتصور الكلي عند هيجل: عيني، وواقعي، لأنه هو الحقيقة الواقعية نفسها، وهو شامل لكل الواقع وللمطلق، وللأشكال الجزئية في الوجود. وهو يتطور في لحظاته مكوناً للوجود. وبالجملية فإن «التصور» - عند هيجل - هو الوجود الكلي الفعال المتطور على شكل لحظات دياكتيكية.

وهاك ما يقوله في «منطق الموسوعة»:

(ص ١٦٠) التصور هو الحرية das Freie من حيث هو القوة الجوهرية الموجودة لذاتها؛ وهو الكلية Totalität التي فيها كل واحدة من اللحظات هي الكل الذي هو التصور، والذي هو موضوع معه كوحدة مشخّصة؛ وهكذا هو - في هويته مع ذاته - المتعین في ذاته ولذاته.

(ص ١٦١) وحركة التصور ليست انتقلاً، ولا ظهوراً في شيء آخر، بل هي تطور، لأنه لما كان المختلف قد وضع مباشرة على أنه في هوية مع ذاته ومع الكل، فإن التحدد العيني هو وجود حرّ لكل التصور.

(ص ١٦٢) ونظرية التصور تشمل: (أ) نظرية التصور الذاتي أو الصوري؛ (٢) نظرية التصور المتعین بالنسبة إلى المباشرة، أو نظرية الموضوعية؛ (٣) نظرية «الصورة» Idee، أو نظرية الذات الموضوع، أو نظرية وحدة التصور والموضوعية، أو نظرية الحقيقة المطلقة.

وهذا القسم من منطق هيجل، بعكس القسمين الأول والثاني، يتناول نفس الموضوعات التقليدية في المنطق الصوري المعتاد أي (١) التصورات، (٢) الأحكام (أو التصديقات كما يقال في كتب المنطق العربية القديمة)، (٣) القياس. لكنه يتناولها من وجهة نظر فلسفة هيجل، مما يجعلها تبدو مخالفة لما جرى عليه الأمر في كتب المنطق المعتاد.

ثم إنه يضيف إليها مبحثين: (١) الموضوع ويشمل: الميكانيكية، والكيميائية، والغائية؛ (٢) الصورة Idee، وتشمل: الحياة، المعرفة، الصورة المطلقة.

(ب) وفي أوائل العصر الحديث جاء ديكرت فائار مشكلة مصدر التصورات، وقال بوجود «أفكار فطرية» *ideae innatae* («التأملات»، مجموع مؤلفات ديكرت، نشرة آدم وتنري، ح ٧ ص ٣٦ وما يليها). وعارضه لوك Locke إذ قال إن التصورات هي من نتائج الإدراك الجسدي: «إن ما يدركه العقل في ذاته أو ما هو الموضوع المباشر للإدراك الحسي أو الفكر أو الفهم - هو الفكرة». (لوك: «بحث في العقل الإنساني» ٢: ٨٢٨). وانتهى إلى أن الكليات (التصورات الكلية) هي مجرد أسماء اصطلاح عليها للدلالة على مجموعات من الإدراكات الحسية.

(ح) ثم جاء امانويل كُنت فميز لأول مرة. بوضوح بين العيانات *anschauungen* وبين التصورات *Begriffe*. يقول كُنت: «التصور يقوم في مقابل العيان، لأن التصور امتثال عام لما هو مشترك بين عدة موضوعات». ومادته هي الموضوع، وشكله هو العموم («كُنت: «المنطق» ص ١، ٢). لكن إذا كانت التصورات تصدر عن التجربة كما يقول لوك، فإن كُنت يفهم التجربة على نحو مخالف لما يقول به التجريبيون: فهؤلاء يرون أن التجربة كلها حسية بعيدة خالية من كل ما هو قبلي سابق على الحس؛ أما كُنت فيرى أن التجربة مزيج من المعطيات الحسية ومن المبادئ القبلية أي السابقة على التجربة. فهناك شكول قبلية - هي الزمان والمكان والغلبة، والمقولات - وفقاً لها - ترتب معطيات الحس. وقبلية شكول المعرفة تعني أنها لا تصدر عن مضمون التجربة، أو عن الامتثالات الحسية، وإنها هي فطرته في العقل أي فطرية في فعل المعرفة نفسه بمعناه الكلي الذاتي. وهكذا انتهى كُنت إلى القول بأن التصور الكلي ليس مجرد اسم، وليس تصوراً مجرداً، وليس أيضاً حقيقة أنطولوجية قائمة في ذاتها.

٢ - نظرية «التصور» عند هيجل

وهنا جاء هيجل وجعل التصور الكلي أولاً: أنطولوجياً، وليس فقط معرفاً كما عند كُنت؛ وثانياً: ديناميكياً أي ذا قدرة على إيجاد الموجودات، وقال: «إن الأشياء هي ماهي بفضل فعالية التصور Begriff الكامن فيها والمتجلي منها» («مؤلفات هيجل»، نشرة H.

وبيان ذلك هو أن «الكلّي هو ما هو في هوية مع ذاته صراحةً، بمعنى أنه يتضمن في ذاته وفي نفس الوقت كلاً من الجزئي والفردّي. ثم إن الجزئي هو المتميز أو التحدّد العيني، لكن بمعنى الوجود الكلّي في ذاته والفردّي. وكذلك الفردّي يعني أنه الذات والأساس الذي يحتوي في ذاته على الجنس والنوع، وهو ذاته جوهرّي. وذلك هو عدم انقسام اللحظات موضوعاً في اختلافها (ص ١٦٠) - ووضوح التصوّر الذي فيه الاختلاف لا يحدث أي انقطاع ولا أي اضطراب، وإنما هو أيضاً شفاف» («منطق الموسوعة»، تعليق على بند ١٦٤)،

أ - التصوّر الكلّي Das allgemeine

إن التصوّر المحض لامتناه مطلقاً، ولا مشروط، وحزّ.

والتصوّر الكلّي هو القوة الحرة؛ إنه هو ذاته وفي الوقت نفسه يستولي على غيره. وبالقدر الذي له التحدّد في ذاته، فإنه ليس فقط السلب الأول، بل وأيضاً الانعكاس في ذاته لهذا السلب.

وهو قوّة خلاقة من حيث أنه سلب مطلق يرجع إلى ذاته.

والكلّي هو اللامتعين الذي ليس هذا ولا ذاك، بل هو كل شيء على السواء. لكنه ليس مجرد إمكان، بل هو قدرة على التحديد والتعيين. إنه يستطيع أن يحدّد ذاته، بل يجب عليه أن يحدّد ذاته، وهو لا يعدّ كلياً إلا لهذا السبب أي إمكان وجود تحديد ذاته.

إنه يضع في ذاته تحدده أو سلبه، أعني الجزئي.

ب - الجزئي Das Besondere

إن الجزئي هو أولاً التحدّد الباطن للكلّي، ويظل محصوراً في داخل الكلّي؛ إنه السلب الباطن للكلّي. وفي مقابل ذلك فإن الكلّي هو السلب الاستيعادي للجزئي، فكل وجوده هو في كونه ليس مضاده. وينتج عن هذا أن الجزئي والكلّي كليهما مضاد لنفسه. فالكلّي جزئي والجزئي كلي.

ولتوضيح ذلك لنأخذ العلاقة بين الجنس الطبيعي والأنواع المندرجة تحته. إن الأنواع يختلف بعضها عن بعض بما يسمى في المنطق المعتاد بـ «الفصل النوعي»؛

ذلك أن المنطق المعتاد هو كما لاحظ هيجل بحق، منطق صوري لا يعنيه إلا الصورة أو الشكل، بغض النظر عن المادة أو الموضوع. وهيجل يريد أن يضع منطقاً موضوعياً يتناول المضمون.

ونظراً للتشابه المشار إليه بين المنطق المعتاد وبين ما يتناوله هيجل في هذا القسم الثالث من المنطق، فإنه سُمّي هذا القسم الثالث باسم «مذهب المنطق الذاتي»، أي الباحث في التصوّر. الذي هو المفهوم العقلي الكلّي، في مقابل «المنطق الموضوعي» الذي يبحث في الوجود وفي الماهية. بيد أن هيجل نفسه قد نبه القارئ إلى أن عليه ألا يعير أهمية لهذه القسمة: منطق ذاتي ومنطق موضوعي، ثم إنه ألغى هذه التفرقة في «منطق الموسوعة» مما يدل على أنها لا قيمة لها عند هيجل نفسه، ذلك لأن الذات كلية، وما هو ذاتي كلي في آن معاً. وأبواب المنطق الذاتي هي: (أ) التصوّر الذاتي، (ب) الموضوع، (ج) الصورة.

- التصوّر الذاتي

١ - التصوّر بما هو كذلك

يقول هيجل في «منطق الموسوعة»:

«التصوّر بما هو كذلك يشمل اللحظات التالية:

- الكلية Allgemeinheit بوصفها المساواة الحرة مع الذات في تحددها العيني Bestimmtheit.

- الجزئية Besonderheit أي التحدّد الغني الذي فيه يبقى الكلّي مساوياً لنفسه دون تغيير.

- الفردانية Einzelheit: من حيث هي انعكاس على الذات للتحديدات العينية التي للكلية وللجزئية، وهي بوصفها وحدة سلبية في ذاتها هي المتعين في ذاته ولذاته، وفي نفس الوقت هي الهوية مع الذات أو الكلّي» (ص ١٦٣).

وعلى الرغم من هذا التقسيم، فينبغي أن يلاحظ أن هذه اللحظات متداخلة: فالكلّي لا يفهم بدون الجزئي والفردّي: «إن العرض وحده هو الذي يمكن أن يفصل بين الكلّي والجزئي والفردّي» (W.L. ج ٢ ص ٦٢). وكل لحظة من لحظات التصوّر لا تفهم مباشرة إلا مع اللحظتين الآخرين ومنهما («منطق الموسوعة» بند ١٦٤).

فيقول إن التمييز في التصورات بين التصورات الواضحة والتصورات المتميزة والتصورات المطابقة adéquate هي تمييزات تندرج في علم النفس، ولا مدخل لها في علم المنطق. وأما فهمنا عن «التصور الواضح» فهو إنه الامتثال المجرد، وفهمنا عن «التصور المتميز» فهو أنه الامتثال الذي يدل على طابع، أي على تحديد عيني بالنسبة إلى المعرفة الذاتية». ولا شيء أدل على خارجية وانحلال المنطق من مقولة: الطابع caractère التي تحظى مع ذلك بالتقدير. أما التصور «المطابق» adéquate فهو أقرب إلى التصور بل وإلى «الصورة» Idée، لكنه لا يعبر إلا عما هو شكلي في توافق التصور، أو الامتثال، مع موضوعه - وهذا أمر خارجي - وأما التصورات المندرجة subordonnées والتصورات المتناسقة coordonnées فتقوم على التمييز بين الكلي والجزئي وعلاقتها، دون تدخل للتصور، في الانعكاس الخارجي. يضاف إلى ذلك أن سرد أنواع التصورات: المتضادة والمتناقضة، والموجبة والسالبة الخ... ليس شيئاً آخر غير اقتطاف تحديدات عينية للفكر حسبما أتفق، تنتسب إلى مجال الوجود أو الماهية... ولا شأن لها بالتحديد العيني للتصور». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٦٥).

٢ - الحكم Urteil

«الحكم هو التصور في خاصيته أن يكون علاقة تميز لحظاته، التي هي موضوعة من حيث هي لذاتها ومع ذاتها، وليس في هوية مع بعضها البعض» («منطق الموسوعة» ص ١٦٦).

وبعبارة أوضح: الحكم هو العلاقة بين حدين نظر إليهما على أن كلا منهما مستقل بذاته. فحين أقول: الإنسان حيوان ناطق - فإنني أضع علاقة بين مفهومين هما: الإنسانية والحياة العاقلة... وهذا الحكم موجب لأن الموضوع ينظر إليه على أنه مندرج في ما صدق الكلي الذي يؤلف محموله. وقد يكون الحكم سالباً، حين لا يندرج الموضوع في ما صدق المحمول، مثل أن تقول: الفيل ليس إنساناً.

وفي «ملاحظته» على هذه الفقرة يقول هيجل إن الناس اعتادوا، فيما يتعلق بالحكم، أن يفكروا أولاً في

لكن الأنواع لا تختلف عن الجنس، لأن الجنس هو أنواعه، والأنواع كلية. والفصل النوعي الذي يميز بين الأنواع، ليس شيئاً خارجياً، بل هو فقط «الفصل» («الفارق») بين الكلي والجزئي.

وفي هذا يقول هيجل في «علم المنطق»: «إن الجزئي يشتمل على الكلية، التي تكون جوهره؛ والجنس لا يتغير في أنواعه؛ والأنواع ليست مختلفة بالنسبة إلى الكلي، بل فقط تجاه بعضها البعض. إن للجزئي كلية واحدة مع الجزئيات الأخرى التي يعود إليها. وفي الوقت نفسه فإن اختلاف هذه الجزئيات، بسبب هويتها مع الكلي، هي بهذه المثابة كلية: إنها شمول Totalitat - وإذن الجزئي لا يشتمل على الكلي فقط، بل هو أيضاً يمثل هذا الكلي بتعيينه؛ وبهذا القدر فإن الكلي يكون مجالاً لا بد أن يستنفذه الجزئي». (W.L. ح ٢ ص ٢٤٥).

وهكذا فإن الجزئي هو الكلي نفسه ولكن من حيث علاقته بالغير، وظهوره نحو الخارج. والأنواع الداخلة تحت جنس هي (١) الكلي هو نفسه، (٢) والجزئي.

ح - الفردي

الفردي هو المتعين الراجع إلى ذاته. والفردية هي انعكاس التصور على ذاته ابتداءً من تعيينه. إنها توسط هذا التصور بالقدر الذي به وجود الغير يجعل من ذاته غيراً.

وإذا كان الكلي يناظر الهوية، والجزئي يناظر الاختلاف، فإن الفردي هو علة كليهما أو هو أساسهما المشترك.

صحيح أن الجنس والنوع والفرد تولف ثلاثة حدود أو تعيينات متميزة، لكننا نستطيع أن نقول مع ذلك إنها ليست إلا فكرة واحدة، بمعنى أنه لا يمكن التفكير في أحدها دون أن نفكر في الاثنين الآخرين في نفس الوقت.

وحقيقة التصور تقوم في الفردي؛ لكن الفردي المجرد هو الفردي بوصفه كلياً محضاً. وهنا (في ملاحظة على بند ١٦٥ من «منطق الموسوعة»). ينقد هيجل بعض التمييزات التي وضعها الفلاسفة السابقون فيما يخص التصورات.

والحكم ليس مجرد فعل ذاتي محض يمزج بين أمرين مستقلين. بل هو تصور تعبير عن الهوية بين الموضوع والمحمول: إن الموضوع ليس فقط يملك المحمول، بل هو أيضاً المحمول.

ولهذا فإن هيجل ينعي على اللغات الأوروبية أنها تستعمل فعل الكينونة *être, sein, to be* الخ للدلالة على الرابطة، إذ فعل الكينونة يدل على الوجود، بينما الرابطة في الحكم يجب أن تدل على الهوية. ولو كان هيجل يعرف العربية إذن لأطراها لأنها إما أن تجعل الرابطة غير مصرح بها: الأسد حيوان، وإما أن تعبر عنها باسم الإشارة: «هو»، أي بالهوية *identité*: الأسد هو حيوان.

والحكم هو تحقيق قريب للتصور. بالقدر الذي به الواقع يدل بوجه عام على فعل الدخول في الآتية على شكل وجود معين وهو يحتري على حدين مستقلين هما الموضوع والمحمول. وهما غير متعينين، لأنه بالحكم فقط يتم تحديدها.

وفيما يتعلق بالتحديد العيني للموضوع والمحمول، فإن الموضوع، بوصفه العلاقة السلبية بالذات فإنه هو الأساس الراسخ الذي يستند إليه المحمول. والموضوع هو - عامة ومباشرة عيني - أما المحمول فهو الكلي الباقي بذاته، ويستوي لديه أن يكون الموضوع موجوداً أو غير موضوع. إنه يتجاوز الموضوع ويرفعه، إذ هو أوسع ما صدقاً من الموضوع. والمضمون المتحدد للمحمول يكون وحدة الهوية بين الموضوع والمحمول.

«إن الموضوع والمحمول والمضمون المحدد، أو الهوية، توضع أولاً، في الحكم على أنها مختلفة موضوعاً في علاقتها. لكنها في ذاتها، أعني بحسب التصور، فإنها مع ذلك في هوية، من حيث أن الشمول العيني للموضوع يقوم في كونه ليس كثرة غير محددة، بل هو فقط فردية، إنه الجزئي والكلي وهما في حالة هوية - وهذه الوحدة هي المحمول. وفضلاً عن ذلك فإنه في الرابطة توضع هوية الموضوع والمحمول، لكن أولاً على شكل كينونة مجردة. وبحسب هذه الهوية، فإن الموضوع يجب أن يوضع أيضاً في تحديد المحمول، الذي بهذا يحصل على تحديد الموضوع، ويتم تحقق الرابطة. وعلى هذا النحو يتحدد الحكم بعد ذلك على شكل قياس *schluss*، بفضل امتلاء

استقلال حذّي الحكم؛ أي: الموضوع والمحمول، إذ الأول شيء أو تحديد لذاته، والثاني (المحمول) تحدد عام خارج عن الذات.

وعلى عادته مراراً - وهو أمر سيبالغ فيه هيدجر إلى أقصى حد - يشير هيجل إلى اشتقاق كلمة *Urteil* في اللغة الألمانية: فالمقطع الأول منها - *Ur* يدل على الأصل والبدائية والقدم، والمقطع الثاني *teil* هو من الفعل *teilen* أي يقسم. ويستدل من هذا الاشتقاق على أن الحكم هو بمعناه الاشتقاقي يعبر عن «وحدة التصور يوصفها موجودة في المقام الأول، وأن انقسامها، من حيث هو تقسيم أولي، هو الحكم في الحقيقة» («ملاحظة» على بند ١٦٦).

ويقرر أنه في الحكم تعبير عن هذه القضية وهي أن: الفردي هو الكلي، أو بتعبير أدق: الموضوع هو المحمول، مثلاً: «الله روح مطلقة». صحيح أن الموضوع متميز عن المحمول، لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الحكم يعبر عنهما بوصفهما في هوية.

أما الرابطة - وهي فعل الكينونة *être, essere, sein* الخ - فنأشبهه عن طبيعة التصور، من حيث أن التصور، في تخارجه، هو في هوية مع ذاته: إن الفردي والكلي، من حيث هما لحظتنا التصور، تحديديان يمكن أن ينعزل كلاهما عن الآخر.

وبالجملة فإن الحكم هو الجزئية الحقيقية للتصور.

ويميز هيجل بين الحكم وبين القضية على أساس أن القضية تحتوي على تحديدات للموضوعات ليست بينها وبين بعض علاقة العموم أو الكلية، مثلاً: يوليوس قيصر ولد في روما في تاريخ كذا، وحارب في بلاد الغال طوال عشر سنوات، وعبر نهر الروبيكون، الخ - هذه كلها قضايا، وليست أحكاماً لأنها لا تضع علاقة بين موضوع - هو قيصر - وبين محمول كلي؛ بينما الحكم يضع علاقة بين موضوع وبين محمول كلي مثل: الأسد حيوان - فهنا علاقة بين الأسد ومفهوم كلي هو الحيوانية، لهذا كان هذا حكماً. كذلك من الباطل أن نعد أحكاماً قضائياً مثل: نمت في مثل هذه الليلة نوماً عميقاً. تلك الأمثلة هي قضايا، وليست أحكاماً لأنها تعبر عن أفعال أو أحوال فردية دون أية إشارة إلى مفهوم كلي.

الأحكام الموجبة

حين أقول: «هذه الوردة حمراء» - فإن هذا الحكم لا يعبر عن الحقيقة: إنه يمكن أن يكون صحيحاً في الميدان المحدود للإدراك الحسي والامتنال والفكر المتناهيين، ولكن لا يستند إلى «التصور». فالعقل في هذا الضرب من الأحكام لا يؤكد ذاته. والموضوع والمحمول هنا يتلاقيان، والرابطة تعبر عن وحدتهما كعلاقة بين حدين هما مجرد موجودين هناك.

الأحكام السالبة

وإذا قلنا: «هذه الوردة ليست صفراء»، فإن السلب هاهنا ليس سلباً بالمعنى الكامل، لأن هذا الحكم يدل فقط على أن هذه الوردة ليست صفراء اللون، لكنه لا ينبغي أن لها لوناً بوجه عام. فنحن هنا إنما ننفي أحد صفات الكلبي وهي الصفرة، ولا ننفي الكلبي الذي هو اللون.

الأحكام اللامحدودة

الحكم اللامحدود unendlich هو الحكم الذي محموله حد سالب، مثل: الإنسان هو لا - حجر. وفي هذا الضرب من الحكم لا يوصف الموضوع بأية صفة. إن الحكم اللامحدود يفصل الموضوع عن المحمول فصلاً تاماً، ويترك الموضوع غير موصوف بأي وصف ولهذا فإن هيجل ينعت الحكم اللامحدود بأنه حكم باطل لا معنى له؛ إنه ليس حكماً على الإطلاق. (W.L. ح ٢ ص ٨٩ - ٩٠، نشرة جلوكنر).

٢ - أحكام الانعكاس التأملي أو الاندراج

هذا النوع من الأحكام هو الذي بناظه في المنطق المعتاد: الأحكام من حيث الكم؛ إذ تقسم الأحكام إلى كلية، وجزئية، وشخصية أو مفردة.

لكن أحكام الانعكاس التأملي عند هيجل تتجاوز نطاق الوجود من حيث هو كم، ذلك أن الحكم عند هيجل - كما رأينا مراراً من قبل - هو التصور، وتبعاً لذلك فإن كل نوع من أنواع الحكم هو كلي.

ولهذا يقصد هيجل من هذا النوع من الأحكام أنه يعبر عن مدى تعبير الحكم عن التصور.

الرابطة. وفي الحكم يكون التحديد أولاً تحديداً للملكية، أولاً على أنها مجردة ومحسوسة في الكلية Allheit: الجنس والنوع، وفي العموم المنفي للتصور («منطق الموسوعة» بند ١٧١).

وهنا أيضاً، في الملاحظة على هذا البند، يهاجم هيجل التقسيم التقليدي للأحكام من حيث الجهة إلى: موجبة، وحملية، وتقديرية - وذلك لأنه يرى أن الأحكام ينبغي أن ينظر إليها على أنها ناتجة بعضها عن بعض بالضرورة، وعلى أنها تحديد تدريجي للتصور، لأن الحكم نفسه ليس إلا التصور حين يتعين أو يتحدد.

١ - أنواع الأحكام

ويقسم هيجل الأحكام إلى أربعة أنواع:

١ - الأحكام الكيفية، أو أحكام الآنية، أو أحكام التضمن؛

٢ - أحكام الانعكاس التأملي، أو أحكام الاندراج؛

٣ - أحكام الضرورة؛

٤ - أحكام «التصور».

ثم هو يقسم كل نوع من هذه الأنواع الأربعة إلى ثلاثة أصناف:

١ - فالأحكام الكيفية تنقسم إلى: موجبة، سالبة، ولا محدودة؛

٢ - وأحكام الانعكاس التأملي تنقسم إلى: مفردة، جزئية، وكلية؛

٣ - وأحكام الضرورة تنقسم إلى: حملية، شرطية متصلة، وشرطية منفصلة؛

٤ - وأحكام الضرورة تنقسم إلى: تقريرية، احتمالية، وضرورية.

فلنتناول كل نوع بحسب أصنافه:

الأحكام الكيفية

هي المتعلقة بالآنية أو بالكيف. وهي مباشرة، ولهذا يمكن أن تسمى أحكام التضمن، إذ الموضوع هو المباشر، وبالتالي هو العنصر الأولي منطقي، والذي عليه يقوم المحمول.

ومشروطه، أو العلة ومعلولها، أو السبب والمُسَبَّب. وكلا جزئي الشرطية المتصلة منعكس على الآخر: إن كان المعلول، كانت العلة، إن كان الجنس كانت الأنواع المندرجة تحته. ومن هنا كان الحكم الشرطي المتصل يعبر عن ضرورة في العلاقة؛ ولذا نجد كثيراً من القوانين الطبيعية والوضعية تتخذ شكل الحكم الشرطي المتصل.

ومركب الموضوع بين الحكم الحملّي والحكم الشرطي المتصل هو:

الحكم الشرطي المنفصل

وهو يقول إن الجنس هو إما هذا النوع أو ذاك. لكن الجنس هو وحدة الأنواع: إنه هذا النوع وهو أيضاً ذاك النوع.

«في الحكم الحملّي يكون «التصور» هو الكلية الموضوعية، كما توجد فردية خارجية. وفي الحكم الشرطي المتصل ينشئ التصور في هويته السالبة في نطاق هذا الخارج، وتبعاً لذلك فإن الحكم الشرطي المنفصل هو الكلية الموضوعية الموضوعية في نفس الوقت في التوحيد مع الشكل. لهذا فإنه يحتوي أولاً على الكلية العينية أو الجنس على شكل بسيط بوصفه الموضوع؛ وثانياً يحتوي على نفس هذه الكلية العينية، لكن بوصفها شمولاً لتحديداته المتفاضلة. وهي إما ب وإما ح. تلك هي ضرورة التصور، حيث أولاً واحدية الطرفين هي بنفس السعة: المضمون والكلية؛ وثانياً هما متفاضلان وفقاً لشكل تعين التطور، لكن بحيث أنه بسبب هذه الهوية فإن هذه هي مجرد شكل. وثالثاً: الكلية النوعية الموضوعية تظهر لهذا السبب كأنه المنعكس في ذاته بالنسبة إلى الشكل غير الجوهرية، أي كمضمون، لكن فيه تعين الشكل: مرةً على شكل التعين البسيط للجنس، ومرة أخرى يكون هذا التعين منمى في اختلافه، على هذا النحو يكون جزئية الأنواع وشمولها، أي كلية النوع» (W.L. ٢٠ ص ٢٩٧).

وفي الحكم الشرطي المنفصل يكون الكلّي ضرورياً بصراحة. إنه في هوية مع تجزؤه الذاتي الشكل. ومعنى هذا أن الموضوع فردٌ بوصفه كلياً تجزؤاً تجزؤاً شاملاً.

الحكم المفرد

هو الذي موضوعه شخص أو علم مفرد، مثل: «يوليوس قيصر امبراطور روماني». وهنا الرابطة تعبر عن علاقة جوهرية بين الموضوع وبين المحمول وسائر الأشخاص التي من نفس الجنس، أي يعبر عن علاقة بين يوليوس قيصر وبين الرومان وسائر الأباطرة الرومان.

الحكم الجزئي

هو الذي يكون السور فيه هو «بعض». و«بعض» يحتوي على معنى الكلية، بينما الشخص أو الحكم لا يحتوي على معنى الكلية. ولهذا فإن الحكم الجزئي يقرر أن الجزئي هو الكلّي، لكنه ليس جميع الكلّي.

لكن الحكم الجزئي سالب بقدر ما هو موجب. فحين أقول: «بعض الأساتذة شعراء» فإنني أقول في الوقت نفسه إن بعض الأساتذة ليسوا شعراء.

الحكم الكلّي

هنا يكون الموضوع كلياً صراحةً وبتمامه. وهنا تقع الهوية بين الموضوع والمحمول تماماً. وهذا الضرب من الحكم يعبر عن حمل صفة على موصوف حملاً شاملاً. فحين نقول: «كل إنسان فاني»، فإننا نشير إلى رابطة ضرورية بين الإنسانية والفناء.

٣ - أحكام الضرورة

في أحكام الضرورة يحتوي المحمول على جوهر أو طبيعة الموضوع.

الحكم الحملّي

الحكم الحملّي يقرر أن الجزئي هو الكلّي. وفيه يكون الموضوع نوعاً، والمحمول جنساً يندرج هذا النوع تحته - مثل: «الذهب معدن». والعلاقة بين الموضوع والمحمول هي الهوية، وهي علاقة ضرورية. لكن النوع لا يشمل الجنس، ولهذا فإن الهوية هنا ليست كاملة: فالذهب لا يستغرق مفهوم المعدن، والمعدن لا يقتصر على الذهب. ولهذا فإن الحقيقة التي يعبر عنها الحكم الحملّي ليست مطلقة، بل بين بين.

الحكم الشرطي المتصل

الحكم الشرطي المتصل يعبر عادة عن الشرط

هو الكلية Totalitat على شكلها البسيط، هو العام في تجرده التام العيني. والموضوع هو (١) أولاً: فردي محموله هو انعكاس الوجود الجزئي على عنصره العام - هو الاتفاق - أو عدم الاتفاق - بين هذين التحديدين: طيب، حق، دقيق، الخ... إنه حكم تقريري».

وفي «الملاحظة» على هذه البند يشير هيجل إلى أننا في العادة نستخدم كلمة: حكم حين يتعلق الأمر بالأحكام التقويمية: هذا حسن، أو رديء، صادق أو كاذب، جميل أو قبيح. ولا نسمي أحكاماً تلك التي تقرر وقائع، مثل: هذه الوردة حمراء، هذه المنضدة يعلوها التراب، الخ.

«(ص ١٧٩): الحكم التقريري لا يحتوي في موضوعه المباشر جداً علاقة الجزئي والعام، المعبر عنها في المحمول. فهذا الحكم ليس إلا خاصية ذاتية، والقول المضاد يتعارض معه على نحو صحيح أو بالأحرى غير صحيح؛ ولهذا فإنه ثانياً: (٢) في المقام الأول حكم احتمالي. لكن (٣) لما كانت الخاصية الموضوعية موضوعاً في الموضوع، وطابعه الخاص موضوعاً على أنه كيفية وجوده، فإن الموضوع يعبر عن العلاقة مع تحدده، أعني مع الجنس الذي ينتسب إليه، إذن ما يكون مضمون المحمول... في حقيقة فردية ذات وضع خاص جزئي؛ وتناهيها يقوم في كون جزئي هذه الأمور يمكن - أو لا يمكن - أن يكون موافقاً للكلية».

«(ص ١٨٠): الموضوع والمحمول كلاهما بشكل، على هذا النحو، كل الحكم. والحال المباشرة للموضوع تتجلى أولاً على أنها الأساس (السبب) الذي يتوسط بين فردية الواقع وعموميته كسبب Grund للحكم. وما وضع فعلاً هو وحدة الموضوع والمحمول من حيث التصور نفسه؛ إنه انجاز الكينونة الخاوية للرابط؛ ومن حيث أن لحظاته متميزة كموضوع ومحمول، فإنها موضوعة كوحدة، كعلاقة تربط بينهما، فإن هذا هو القياس».

ومحصل هذا القول الأخير هو أن الرابطة - فعل الكينونة être, sein الخ لا تعبر تعبيراً كاملاً عن العلاقة الأنطولوجية بين الموضوع والمحمول. إن الرابطة هي مجرد «رابطة» أي علامة للربط بين حدين، لكنها لا تعبر عن ثراء وعينية هذا الربط. وإنما يتخذ الربط تمام معناه

وهذا يفضي بنا إلى الكلام عن.

أحكام التصور

حكم التصور das Urteil des Begriffs هو أولاً الحكم التقريري. في هذا الضرب من الحكم يكون الموضوع فرداً معيناً، والمحمول يعبر عن الاتفاق بين الموضوع وبين كلي التصور... مثل المحمولات: طيب، حق، عادل، الخ. إن لكل شيء جنساً، وتناهي الأشياء هو أن من الممكن أن تكون - أو لا تكون - مطابقة لطبيعة الجنس الذي تنتمي إليه ولهذا فإن الحكم التقريري لا يعبر إلا عن حقيقة عارضة. إنه يمكن أن يكون صحيحاً كما أن من الممكن أن يكون باطلاً؛ وبعبارة أخرى: حقيقة الحكم التقريري أو بطلانه هما خارج الحكم التقريري. ولو رد إلى ذاته لتوقف عن أن يكون حكماً تقريرياً ليصير حكماً احتمالياً ولكي يفرض نفسه على الفعل، أي ليكون محتوياً في ذاته على حقيقته، فيجب أن يقوم على أساس جزئية الموضوع بوصفه مجرد واقع موجود، أو على أساس اسم مباشر. هنالك يصبح حكماً ضرورياً apodictique.

بيد أن الحكم الضروري هو في حقيقته حكم غير مباشر. ذلك لأن الموضوع ليس مطابقاً لتصوره من حيث أنه هذا الموضوع، وإنما من حيث. أن فيه هذه الخاصية أو تلك. فمثلاً: هذه الدائرة ليست دائرة كاملة لأنها هذه الدائرة، وإنما لأن كل أنصاف أقطارها متساوية؛ زيد ليس عادلاً لأنه زيد، وإنما لأنه في سلوكه يتبع قواعد العدالة. وهكذا نرى أن حكم التصور، وبالأحرى الحكم بوجه عام، لا يكفي نفسه بنفسه. بل كل حكم إذا أخذ بمفرده يجد حقيقته خارجاً عنه، أما في ذاته فهو باطل. وتقوم حقيقة الحكم في البرهنة أو القياس schluss.

في ميدان التصور يكون الحكم هو اللحظة السالبة، تلك التي فيها التصور ينفي نفسه بنفسه وينفصل عن نفسه، والتي فيها تضعيع وحدته في كثرة اختلافاته. والقياس يمثل سلب السلب، وعودة التصور إلى ذاته واستعادة وحدته.

وهيجل يقول في «منطق الموسوعة» عن حكم التصور:

«(ص ١٧٨): مضمون حكم التصور هو التصور،

بواسطة الشكل (أو: الصورة) الذي هو القياس - ولكن القياس ليس شيئاً آخر غير التصور الحقيقي (الشكل أولاً) موضوعاً على حسب ما تقوله هذه الفقرة (أي الفقرة ١٨١). فالقياس هو إذن سبب الوجود الجوهرى لكل ما هو حقيقي؛ وتعريف المطلق هو إذن القياس، أو إذا صُغنا هذا في قضية قلنا: كل شيء قياس^(١). إن كل شيء تصور Begriff، ووجوده يقوم في تمييز لحظاته بحيث أن مادته العامة تتجلى في الجزئية، وهي حقيقة خارجية تصير فردية على هذا النحو وعلى شكل انعكاس - على - الذات سالب - أو بالعكس، الواقعي هو عنصر فردي يرتفع بواسطة الجزئية إلى الكلية، جاعلاً نفسه في هوية مع ذاته - إن الواقعي (أو الحقيقي) واحد، لكنه هو أيضاً تفاضل لحظات التصور، والقياس هو دورة توسط لحظاته، التي بفضلها يضع ذاته على أنه واحد. («منطق الموسوعة» بند ١٨١).

وخلاصة هذه الفقرة هي أن القياس يوحد بين التصور وبين الحكم، مما يمكننا من إدراك الواقع الأنطولوجي. إذ الأحكام تعبر عن حقيقة الواقع، وبهذا تفض مضمون التصور الكلي. إننا لكي ندرك الحقيقة الواقعية في حاجة إلى ثلاثة أمور: (١) الوحدة الباطنة للأشياء، أي التصور الكلي؛ (٢) التفاضل على شكل حدين متقابلين (موضوع ونقيض موضوع)؛ (٣) ثم الشمول Totalitat الذي يجمع تفاضلات التصور الكلي.

ويضرب هيجل مثلاً على ذلك بالثلاث التالي: الصورة Jdee، الطبيعة، العقل. فالصورة هي المعنى الضروري الذي تقوم عليه كل الحقيقة الواقعية. ولا بد لها أن تتجلى خارجياً في الطبيعة، وكذلك لا بد لها أن تعود إلى إدراك ذاتها في العقل. فهنا ثلاثة حدود: حد أوسط هو الصورة Jdee، وطرفان هما الطبيعة والعقل. ومن هنا نفهم قول هيجل إن «كل شيء قياس»، أي أن كل شيء يتألف من حد أوسط وطرفين متقابلين يجتمعان عند هذا الأوسط. أو بعبارة أصح وأشهر: كل شيء يقوم على ديكالكتيك: موضوع - نقيض موضوع - مركب الموضوع ونقيضه.

وذلك هو القياس بالمعنى الأنطولوجي. وشتان ما

حين يتحول الحكم إلى استنتاج. فمثلاً بدلاً من أن نقول: «البيت جيد» علينا أن نقول: «البيت، من حيث أنه مبني على الطريقة الفلانية، فإنه جيد» لكن هذا استنتاج، وليس مجرد حكم. وهكذا نحن نتجاوز مجال الحكم، وندخل في مجال الاستنتاج، وهو ما يسميه هيجل بـ «القياس» Schluss، لكنه لا يقصد «القياس» بالمعنى المحدد في كتب المنطق الصوري، وإنما الاستنتاج بوجه عام.

وتكون الرابطة ملينة إذا كانت ليس فقط تربط بين الطرفين (الموضوع والمحمول)، بل وأيضاً تكون جزءاً من كلا الطرفين. فملاؤها يقوم في أن كل طرف يملك هذه الرابطة في داخله؛ هنالك تعبر الرابطة عن التركيب الباطن الخاص بكل طرف. ولما كان كل طرف من الطرفين لا يكون ذاته إلا بالاتحاد مع الطرف الآخر، فإن كل طرف يعتمد على الآخر، أي أنهما يعتمد كليهما على بعضهما بعضاً على التبادل.

وبعبارة أخرى ينبغي أن نعدّ الرابطة في الحكم كالححد الأوسط في القياس. وهذا أوان الكلام عن القياس.

٣ - القياس

«(ص ١٨١): القياس هو وحدة التصور والحكم؛ إنه التصور من حيث هو الهوية البسيطة التي ترتد إليها الاختلافات الصورية للحكم؛ إنه الحكم من حيث هو موضوع في الواقع في نفس الوقت، أي في اختلاف تعيناته. إن القياس هو ما هو معقول وكل ما هو معقول.

«ملاحظة: يُعدّ القياس عادةً أنه شكل ما هو معقول، لكن بوصفه شكلاً ذاتياً، دون أن يكشف المرء وجود أية رابطة بين هذا الشكل وبين مضمون معقول أيّاً كان، مثل: مبدأ، فعل، فكرة (أو صورة)، الخ وبوجه عام يتحدث المرء عن العقل كثيراً ومراراً، ومراراً أيضاً يهاب به دون بيان تحدده، أي ما هو؛ وأقل من هذا يفكر في معنى الاستنتاج. والواقع أن البرهنة الصورية هي المعقول الذي هو من اللامعقولة بحيث لا يكون له شأن بمضمون معقول. لكن لما كان هذا المضمون لا يمكن أن يكون معقولاً إلا بفضل التحديد العيني الذي به يكون الفكر عقلاً، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا

alles ist ein Schluss.

(١)

كان لا بد من ردهما إلى الشكل الأول.

وهيجل آخذ بهذا التقسيم لأشكال القياس عند أرسطو؛ ولكنه اختلف معه في ترتيب الأشكال: فجعل الثاني عند أرسطو هو الثالث عنده، وجعل الثالث عند أرسطو هو الثاني عنده، وبرر هذا التعديل باعتبارات ديالكتيكية في تسلسل أشكال القياس. ذلك فارق أول.

والفارق الثاني هو أن أرسطو نظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم على أنها علاقة تضمن صنف في صنف آخر، أي أنها قائمة على المصادق، لا على المفهوم. ولهذا استوى أن يكون الموضوع مفرداً أو كلياً، لأن الحمل في كلتا الحالتين هو على كل الموضوع. ولهذا فإن الحمل هو إما كلي، إن كان على كل الموضوع، وإما جزئي إن كان على بعض الموضوع. فمن حيث الكلي إذن لا تميز إلا بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية. أما هيجل فيضع الكم أو المصادق في الحدود الثلاثة في القياس هي نفسها. وهذا الاختلاف يسمح بربط أشكال القياس الثلاثة بعملية التحديدات التصورية، ولهذا يشيع في القياس روح النظر إلى المضمون، وليس إلى الشكل وحده كما هي الحال في القياس الشكلي في المنطق المعتاد. وبالجمل، فإن القياس عند أرسطو والمنطق المعتاد صوري خالص. بينما القياس عند هيجل يأخذ في اعتباره المضمون التصوري. . ولهذا يقول هيجل إن المطلوب هو استخلاص «المعنى الموضوعي» (W.L. ح ٢ ص ٣١٢، ٣٢١، ٣٢٥). لكل شكل من الأشكال الثلاثة.

ويأخذ هيجل على أشكال القياس عند أرسطو «أنها موضوعة الواحد إلى جانب الآخر، دون أدنى تفكير في كونها ضرورية، وفي أهميتها وتعمقها. فليس يعجب بعد ذلك أن نَظَر إلى هذه الأشكال على أنها صورية باطلة. ولكن لها مع ذلك معنى عميقاً، يقوم في الضرورة التي تجعل أن كل لحظة، بوصفها تحديداً للصور، تصير هي نفسها الشمول والعلة الوسيطة. وإنها لعملية ميكانيكية أن نبين تحديدات القضايا، أعني ما إذا كانت كلية، لئ، أو سالية حتى يمكن استخلاص نتائج صحيحة في الأشكال المختلفة للقياس؛ وهذه العملية، بسبب آليتها اللاعقلية

بينه وبين القياس بالمعنى المنطقي المعتاد في كتب المنطق الصوري.

«كل شيء قياس» هكذا يؤكد هيجل، لأن كل شيء يقوم على ثلاث من الحدود: أحدهما هو وحدة الكل، بينما الاثنان الآخران يمثلان حقيقة هذا الكل من حيث هو مشقوق إلى شقين متقابلين، لكنهما مع ذلك يتوقفان أحدهما على الآخر، ومن ثم جاءت وحدة الكل.

وهيجل ينعي على الفلاسفة السابقين أنهم فصلوا بين الشكل والموضوع في التفكير، فجعلوا من الممكن وجود منطق شكلي لا علاقة له بالموضوع. ومن هنا جعلوا من شكل العقل مجرد الأعيب.

القياس^(١) بين أرسطو وهيجل

ولكي نفهم نظرية هيجل في القياس ينبغي أن نتقدم بالمقارنة بينه وبين أرسطو الواضع الأول لنظرية القياس.

يميز أرسطو^(٢) بين ثلاثة أشكال في القياس على أساس موضع الحد الأوسط في كلتا المقدمتين: فهو موضوع في الكبرى محمول في الصغرى - في الشكل الأول؛

وهو محمول في كلتا المقدمتين - في الشكل الثاني؛

وهو موضوع في كلتا المقدمتين - في الشكل الثالث.

ولما كان وضع الأوسط في المقدمات أمراً آلياً لا يدل على حقيقة البرهنة في كل شكل، فقد تعاقبت المحاولات لبيان الأساس المنطقي العقلي في هذا التمييز بين الأشكال الثلاثة. ويبدو أن أرسطو، يدرك هذه الحقيقة الآلية للتمييز بين الأشكال، وحاول حل المشكلة بأن رَدَ الشكلين الثاني والثالث إلى الأول على أساس أن ضرورة الاستنتاج إنما تظهر في الشكل الأول وحده، فلكي نبرر ضرورة الاستنتاج في الشكلين الثاني والثالث

(١) لا بد أن نجعل الفارئ هنا إلى كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٢، ط ٥ الكويت سنة ١٩٨٠، باب القياس، ص ١٥٧ وما يليها).

(٢) التعليقات الأولى ١٤ ف ٢٣ ص ١١١ س ١٣ - ١٦.

تصبح بعدُ عينية بالتوسط، إنما هي تحديدات مفردة، أي منعزلة. ولهذا كان هذا النوع الأول من القياس هو القياس الشكلي (أو الصوري) بالمعنى الدقيق؛ وفيه التصور، وقد انقسم إلى لحظاته المجردة، يبدو أنه الجزئية القائمة بين الفردية والكلية. والجزئية تؤلف أولاً الحد الأوسط من حيث أنها تجمع في ذاتها مباشرةً لحظتي الفردية والكلية.

ومن هذا التحديد العام لهذا النوع الأول من القياس، يأخذ هيجل في دراسة كل شكل من الأشكال الثلاثة للقياس.

الشكل الأول

الاسكيم العام للقياس المحدد هو: م (مقرر) - ج (جزئي) - ك (كلي) S-P-U فالمفرد يقاس إلى الكلي بواسطة الجزئي. والمفرد ليس هو الكلي مباشرة، بل متوسط الجزئي؛ وبالعكس، الكلي ليس هو المفرد^(٢) مباشرة، بل ينزل إليه بواسطة الجزئي. وهكذا نرى أن الجزئي يقوم بدور الحد الأوسط.

ونحن نعرف في كتب المنطق المعتاد أن حاصل الشكل الأول هو اندراج الأصغر في الأوسط المحمول عليه كلياً بالأكثر، كما يظهر في المثال التقليدي:

كل إنسان فانٍ

سقراط إنسان

سقراط فانٍ

فالأصغر: سقراط، اندرج في الأوسط: إنسان، الموصوف كلياً بالفناء، فينتج وصف سقراط بالفناء.

لكن هيجل ينعت هذا المثال التقليدي (وفيه يضع: «كاپوس» مكان «سقراط») بأنه يثير التملُّل في نفس من يسمعه «وهذا ناشئ من ذلك الشكل غير المفيد الذي يوهم بوجود تنوع بواسطة قضايا مجزأة، وهو وهم ينحل في الشيء ذاته. إن القياس، بهذا الشكل الذاتي، يظهر كأنه حيلة ذاتية يلجأ إليها العقل أو الذهن هناك حيث لا

ويسبب عدم قيمتها الذاتية، قد أصابها النسيان عن حق - ولا يمكن الرجوع إلى أرسطو بوجه عام فيما يتعلق بأهمية هذا البحث وهنا يتعلق بقياس الذهن، على الرغم من أنه، والحق يقال، قد وصف هذه الأشكال كما وصف أشكالاً مماثلة عديدة للعقل للطبيعة وبحث وبين أحوالها. إنه في تصورات الميتافيزيقية وفي تصورات العنصر الفيزيائي والمعنوي كان بعيداً جداً عن أن يجعل من شكل القياس الذهني الأساس والمعيار، حتى يمكن أن يقال إنه لم يكن من الممكن أن توجد أو توضع أية واحدة من هذه التصورات، لو كان عليها أن تخضع لقوانين الذهن. إن أرسطو في كل الأوصاف التي قدّمها وفي كل ما قدر أنه معقول - إنما ساد لديه دائماً التصور النظري، ولم يسمح للبرهنة الذهنية، كما وصفها بدقة، أن تنفذ في هذا المجال». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٨٧).

وبدلاً من الشكل الرابع^(١) المعتاد في متون المنطق والذي لم يقل به أرسطو وإنما كان أول من أفرد أشكالاً رابعاً مستقلاً هو جالينوس، قال هيجل بشكل رابع آخر هو القياس الرياضي الذي يقوم على هذه القاعدة وهي: الشيطان المساويان لواحد ثالث مساويان فيما بينهما.

ويميز هيجل ثلاثة أنواع من القياس، سماها:

أ - قياس الآتية؛

ب - قياس الانعكاس التأملّي؛

ج - قياس الضرورة؛

فلنتحدث بإيجاز عن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

وننبّه القارئ إلى أن ما يسوقه هيجل فيما يلي لا شأن له أبداً بما يعرفه في متون المنطق المعتاد.

٢ - قياس الآتية

هو القياس بالمعنى التقليدي المعتاد في متون المنطق. وهو القياس الذي تكون لحظاته هي تحديدات التصور المباشرة. وهي تحديدات للشكل مجردة، لم

(٢) ينبغي على القارئ أن يفهم المصطلحات: مفرد - كلي - جزئي على نحو مختلف تماماً عما يعرفه في المنطق الصوري المعتاد، بل وعما يجده لدى أي فيلسوف آخر غير هيجل.

(١) وهو عكس الشكل الأول في موضع الحد الأوسط في المقدمات: إذ الأوسط فيه محمول في الكبرى موضوع في الصغرى.

بالشكل الأول، فيقول:

«إن حقيقة الشكل الأول الكيفي هي أن شيئاً ما لم يُنْقَس في ذاته ولذاته مع معيّن كيفي يفهم على أنه تَعَيّن كلي، وإنما بواسطة عَرَضِيَّتِهِ أو في فردِيَّتِهِ. وفي مثل هذه الكيفية ليس موضوع القياس مقلوباً في تصوره، بل هو مفهوم فقط في تخارجه؛ والمباشرة تؤلف أساس العلاقة، وبالتالي التوسط؛ وبهذا القدر فإن الفردي هو في الحقيقة الحد الأوسط. وفضلاً عن ذلك فإن العلاقة القياسية هي رفع *aufhebung* المباشرة؛ إن النتيجة ليست علاقة مباشرة، بل علاقة بواسطة حد ثالث؛ وتبعاً لذلك فإنها تحتوي على وحدة سالبة؛ فالتوسط، إذن، قد تحدد أنه يحتوي في ذاته على لحظة سالبة». (W.L. ح ٢ ص ٣٢٠).

ويحدد الشكل الثاني (المناظر للثالث عند أرسطو) بأن مقدمتيهما:

الأول هي: P-S - أي جزئي - مفرد

الثانية هي: S-U - أي مفرد - كلي

والاسكيم العام له هو P-S-U

والمعنى المحدد الموضوعي لهذا الشكل هو أن الكلي ليس في ذاته ولذاته جزئياً متعَيّناً، لأنه هو بالأحرى شمول جزئياته؛ وإنما هو أحد أنواعه، بواسطة الفردية؛ وسائر أنواعه قد استبعدت منه بالتخارج المباشر. والجزئي ليس مباشرة ولا في ذاته ولذاته هو الكلي؛ بل إن الوحدة السالبة تنتزع منه التعيّن، وترفعه بذلك إلى الكلية.

الشكل الثالث

اسكيم هذا الشكل هو P-S-U - أي جزئي - كلي.

وهو كما نهبنا مراراً يناظر الشكل الثاني عند أرسطو، وفيه يكون الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين.

وهيجل يعّد الشكل الثالث عنده (أي الثاني عند أرسطو) أنه هو حقيقة القياس الصوري، لأنه يعبر عن هذه الواقعة وهي أن توسطه هو التوسط الكلي المجرد، وأن طرفيه ليسا متضمنين في الحد الأوسط، وإنما فقط بحسب كليتهما.

إن الحد الأوسط في هذا الشكل هو وحدة الطرفين

يستطيع أن يعرف بطريقة مباشرة. بحسب طبيعة الأشياء فإن العقلي لا يسلك بحيث توضع أولاً مقدمة كبرى، هي علاقة بين جزئية وبين كلي باقي، ثم توجد بعد ذلك ثانياً علاقة متجزئة بين مفرد ومتجزئ، بحيث ينشأ ثالثاً، ذات يوم، قضية جديدة. إن عملية القياس هذه التي تسير بواسطة قضايا متجزئة ليست شيئاً آخر غير شكل ذاتي؛ أما طبيعة الشيء فهي أن تعينات التصور المتفاضلة للشيء اجتمعت في الوحدة الجوهرية. وهذه المعقولة ليست حيلة، بل هي بالأحرى في مواجهة مباشرة مع العلاقة الموجودة في الكم، هي الموضوعي، وهذه المباشرة للمعرفة هي بالأحرى، الذاتاني بينما القياس هو حقيقة الحكم. إن كل الأشياء هي القياس، هي كلي ينقاس مع الفردية بواسطة الجزئية؛ لكنها ليست كلاً مؤلفاً من ثلاث قضايا» (W.L. ح ٢ ص ٣١٤).

ومحصّل كلام هيجل هذا هو أن العملية في القياس المعتاد هي عملية ذهنية وليس لها مدلول في الوجود، فهي إذن عملية ذاتية (أي تتعلق بالذات، أي بالعقل) وليست موضوعية.

وفي «منطق الموسوعة» يشير هيجل إلى المصادرة على المطلوب الأول التي ينطوي عليها الضرب الأول من الشكل الأول، والتي أثارها الشكاك اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد، ومفادها أن النتيجة مسلم بها مقدماً في المقدمة الكبرى: فقولنا: «كل إنسان فان» يفترض ويسلم مقدماً بأن «سقراط فان» وإلا لما جاز لنا أن نقول في المقدمة الكبرى: كل إنسان فان.

لكن هيجل في كلامه المسهب جداً في هذا الشأن في كتاب «علم المنطق» (ح ٢ ص ٣١٤ - ٣٢٠) لم يأت بأي حل لهذه المشكلة، بل راح على عادته في كل هذا الكتاب يدور ويلف ويحوم ولا يصيب أبداً كبد المعضلة. بل يكتفي بأن ينعث الشكل الأول بأنه مجرد إذ لا يتم فيه تحقيق تعينات التصور.

الشكل الثاني

وننبه مرة أخرى هاهنا إلى أن الشكل الثاني عند هيجل هو الثالث عند أرسطو، أي الشكل الذي فيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين.

يبدأ هيجل كلامه عن هذا الشكل. بمقارنته

(الحدين الآخرين)، لكنها وحدة يجزّد من تعيّنهما: الكلّي غير المتعين.

- قياس النظرية؛

الشكل الرابع عند هيجل

أو القياس الرياضي

قلنا من قبل أن هيجل أطرح الشكل الرابع الذي وضعه جالينوس والذي رفضه كل الفلاسفة لأنه منافي للطبع، لكن هيجل اقترح شكلاً رابعاً من نوع آخر؛ هو القياس الرياضي وصيغته: «إذا كان شيئان، أو تعينتان، مساويين لثالث، فإنهما متساويان فيما بينهما». وهو قياس معروف منذ عهد أرسطو، وسماه المناطق العرب باسم: «قياس المساواة». لكن هيجل أفرد قياساً رابعاً مستقلاً، يدعى أن فيه نزول رابطة التضمن أو الاندراج. وهذا صحيح، لأن القياس الرياضي إنما يقوم على خاصية التعدي على الإضافات^(١).

«والحد الثالث، بوجه عام، هو الوسيط؛ لكنه ليس له أيّ تعين تجاه الطرفين. ولهذا فإن كل واحد من الحدود الثلاثة يمكن أن يكون هو الحد الثالث الوسيط. أما أيّ هذه الحدود الثلاثة ينبغي أن يؤخذ حداً وسيطاً، وأيها ينبغي أن يؤخذ كعلاقة مباشرة، وأيها ينبغي أن يكون العلاقة التي يتم التوسط بها - فهذه أمور تتوقف على ظروف خارجية وشروط أخرى... إن القياس الرياضي يساوي مثل البديهية في الرياضيات؛ مثل القضية الأولية، البينة في ذاتها وبذاتها، والتي لا يمكن البرهنة عليها وليست في حاجة إلى البرهنة عليها، أي أنها لا تحتاج إلى أيّ توسط، ولا تفترض شيئاً آخر، ولا يستنبط منه شيء آخر» (W.L. ح ٢ ص ٣٢٦).

ب - قياس الانعكاس التأملي

يندرج تحت هذا النوع الثاني من القياس ثلاثة أصناف:

- قياس التكمّل؛

- قياس الاستقراء؛

(١) راجع بيان ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، باب: خواص الإضافات.

قياس التكمّل

«قياس التكمّل هو القياس الذهني في كماله» (W.L. ح ٢ ص ٣٣٤). وفيه تكون الفردية هي في الوقت نفسه كلية، فالأوسط يكون ليس فقط تحديداً جزئياً خاصاً بالموضوع، بل ويكون أيضاً في نفس الوقت تحديداً لكل الموضوعات العينية الفردية. وفيه المقدمة الكبرى تفترض النتيجة. ولهذا كان هذا النوع من القياس نظيراً للشكل الأول من القياس الكيفي الذي تحدثنا عنه.

إننا في هذا النوع نؤكد أن الكلّي يتألف من مفردات ينتسب إليها ما يتصف به الكلّي: فالكلّي «إنسان» يتألف من مفردات هي: زيد، عمرو، الخ، وهم يتصفون بما يتصف به الكلّي: إنسان.

فهو من الناحية التصورية يعبر عن وحدة بين الكلّي والجزئي، ومن الناحية الشكلية يعبر عن اندراج المفرد في الكلّي.

ومن هنا كانت المفارقة paradox: إذ الكبرى تفترض مقدماً النتيجة. يقول هيجل: «في قياس الانعكاس التأملي يوضع في ذاته أن الكبرى تفترض مقدماً نتيجتها، من حيث أن الكبرى تحتوي على ارتباط المفرد بمحمول يجب حقاً أن يكون فقط نتيجة. فما هو مُعطى يمكن أن يعبر عنه أولاً هكذا: إن قياس الانعكاس ليس إلا المظهر الخاوي الخارجي لعملية القياس - ولهذا فإن ماهية عملية القياس هذه تقوم على فردية ذاتية، وهذه بهذا تؤلف الحد الأوسط وينبغي وضعها بهذه المثابة: أي الفردية التي هي بهذه المثابة والتي ليس فيها الكلية إلا بشكل خارجي». (W.L. ح ٢ ص ٣٣٦).

لكن لكي تحتفظ الكبرى بحقيقتها، لا بد أن تكون النتيجة صحيحة مباشرة، أعني ألا تكون نتيجة مستخلصة من الكبرى.

وهذا يدل أولاً على اعتماد الكبرى على النتيجة واعتماد النتيجة على الكبرى. ويدل ثانياً على أن البرهنة القياسية ليست إلا مظهرية. ويدل ثالثاً على أن كل شيء في القياس يتوقف على الفردية، التي هي بمثابة الحد الأوسط، ونفضي بذلك إلى الاستقراء. لكن هذه الفردية

والاستقراء قياس ذاتي في جوهره. إذ الحد الأوسط هو المفردات في مباشرتها؛ وإيجاز هذه المفردات نفسها في الجنس بواسطة التكمّل هو انعكاس تأملي خارجي.

قياس النظرير

اسكيم قياس النظرير هو الشكل الثالث الهيجلي (الثاني عند أرسطو)، على الصورة: S-U-P بيد أن حده الأوسط ليس صفة مفردة، بل هو كليّة هي الانعكاس - في - الذات لما هو عيني، أي طبيعة هذا العيني. ومن حيث أن الكليّة من حيث هي كليّة أمر عيني فإنه في ذاته هو هذا العيني. فالمفرد هنا حد أوسط، لكن بحسب طبيعته الكليّة. ثم إن مفرداً آخر هو حد متطرف له مع الأوسط نفس الطبيعة الكليّة. مثال ذلك:

الأرض فيها سكان

القمر أرض

القمر فيه سكان

وقياس النظرير سطحي، لأن المناظرة تزداد سطحية بقدر ما أن الكلي الذي به المفردان يكونان شيئاً واحداً، والذي تبعاً له يصير الواحد محمولاً للآخر، إنما هو مجرد صفة، أو مشابهة.

ومن غير السليم تصوير المقدمة الكبرى لهذا النوع من القياس بحيث ينبغي أن تصاغ هكذا: «ما هو مشابه لشيء ببعض العلامات المميزة، فإنه مشابه له بعلامات أخرى».

وإذا اعتبرنا أن شكل قياس النظرير هو في الصيغة التالية للكبرى، ألا وهي: «إذا اتفق شيان في إحدى أو في بعض الخواص، فإنه ينتسب إلى أحدهما أيضاً خاصية أخرى يتصف بها أحدهما - فإنه يحدث عن ذلك وجود حد رابع *quaternio terminorum* في المقدمات: حدان مقرران، وحد ثالث هو الخاصية المعتبرة مباشرة أنها مشتركة، وحد رابع هو الخاصية التي لأحد الحدين المفردين مباشرة، والتي لا يحصل عليها الحد الآخر. إلا بالقياس. وهذا ناشئ عن أن الحد الأوسط في قياس النظرير يوضع على أنه مفرد، وأيضاً على أنه كليّة الحقيقية.

لا تستطيع أن تقوم بدون الحد الأوسط في قياس الانعكاس إلا إذا كانت مباشرة في هوية مع الكليّة.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الصنف الثاني من قياس الانعكاس التأملي، وهو الاستقراء.

قياس الاستقراء

اسكيم قياس التكمّل هو كما رأينا، هو اسكيم الشكل الأول، أي S-P-U مفرد - جزئي - كلي.

أما اسكيم قياس الاستقراء، وصورته U-S-P كمي - مفرد - جزئي فهو اسكيم الشكل الثاني عند هيجل (= الثالث عند أرسطو)، لأن الحد الأوسط هو الفردية، لا الفردية المجردة، بل الفردية الموضوعية مع التحديد المقابل لها، أي الكليّة. أي أن الفردية لم تعد مجردة، بل عينية.

وأحد الطرفين (أو الحدين المتطرفين: الأكبر والأصغر) هو محمول ما، مشترك بين كل هذه المفردات. والطرف الآخر يمكن أن يكون الجنس المباشر، كما هو حاضر في الحد الأوسط للقياس السابق أو في موضوع الحكم الكلي، والذي يُستنفذ في مجموع المفردات أو أنواع الحد الأوسط. ولذلك فإن شكل هذا القياس هو:

مفرد

مفرد

جزئي -

- كلي

مفرد

مفرد

إلى غير نهاية

والاستقراء ليس هو القياس الناتج عن مجرد الإدراك الحسي أو القرينة العارضة، كما هي الحال في الشكل الثاني الهيجلي المناظر له؛ بل هو قياس ناتج عن التجربة؛ إنه قياس الإيجاز الذاتي للمفردات في الجنس، وقياس الجنس مع تعيين كلي، لأننا نجده في كل المفردات.

لكنه ليس على نحو الرابطة المجردة، وإنما على نحو الوحدة المليئة، التي تقوم بالتوسط. ولهذا فإن وجود أ ينبغي أن يؤخذ، لا على أنه مجرد مباشرة بل على أنه جوهرياً هو الحد الأوسط للقياس^٥. (W.L. حـ ٢ ص ٣٤٦ - ٣٤٧).

والقياس الشرطي المتصل يصور العلاقة الضرورية على أنها ترابط بالشكل أو الوحدة السالبة، مثلما أن القياس الحملّي - بواسطة الوحدة الموجبة - يصوّر المضمون على أنه الكلية الموضوعية. وحقيقة القياس الشرطي المتصل تقوم في الهوية بين الوسيط وبين ما يتوسط له.

القياس الشرطي المنفصل

اسكيم القياس الشرطي المنفصل هو على شكل اسكيم الشكل الثالث الهيجلي S-U-P. لكن الحد الأوسط هو الكلية المليئة بالشكل؛ وهو يتحدد بأنه الشمول Totalitat، أو الكلية الموضوعية المنمّاة. ولهذا فإن الحد الأوسط هو كلية، وهو أيضاً جزئية، وفردية. ويرمز إليه هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ هو ب

و أ ليس ح ولا د

أو هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ ليس هـ ج ولا د

و أ هو ب

ويلاحظ أن أ ليس فقط موضوعاً في المقدمتين، بل وأيضاً في النتيجة. إنه في المقدمة الأولى كلي، وفي المقدمة الثانية هو مثل شيء محدد، أو نوع؛ وفي النتيجة يوضع على أنه التحديد المستبعد، الفردي.

القسم الثاني من نظرية «التصور»

الموضوعية

عرفنا من نظرية الوجود ومن نظرية الماهية أن

جـ - قياس الضرورة

تحت هذا النوع الثالث من القياس يدرج هيجل:

- القياس الحملّي؛

- القياس الشرطي المتصل؛

- القياس الشرطي المنفصل؛

القياس الحملّي

في هذا القياس يكون الحد الأوسط هو الكلية الموضوعية.

وهو أول قياس ضروري فيه الموضوع يقاس بجوهره مع محمول. والجوهر، مرفوعاً في ميدان التصور، هو الكلي، موضوعاً على أنه موجود في ذاته وبذاته بحيث لا يكون فيه عَرَضِيّة.

وهذا القياس، بوصفه القياس الأول، وإذن المباشر، للضرورة، فإنه يكون على اسكيم الشكل الأول S-P-U.

والقياس الحملّي ليس ذاتياً، بل به تبدأ الموضوعية؛ والحد الأوسط هو الهوية المليئة بالمضمون بين طرفيه. إن الأوسط لا يكون فيه خارجاً عن الحدين المتطرفين ولا يقتضي أي تدخل من أجل أن يربط بينهما.

القياس الشرطي المتصل

«القياس الشرطي المتصل يحتوي فقط على العلاقة الضرورية، دون المباشرة، بين المقدم والتالي. إذا وجدت أ، وجدت ب؛ أو: وجود أ هو أيضاً وجود أمر آخر هو ب؛ لكننا بهذا لا نقول بعد أن أ موجودة، ولا أن ب موجودة. إن القياس الشرطي المتصل يضيف هذه المباشرة للوجود.

إذا وجدت أ، وجدت ب

و أ موجودة

و ب موجودة

والصغرى، لذاتها، تقول بالوجود المباشر لـ أ.

لكن ليس هذا فقط هو ما أضيف إلى الحكم. إن القياس يحتوي على العلاقة بين الموضوع والمحمول،

وفي الميكانيكية تفسر خصائص الشيء بغيره، وهذا الأخير تفسر خصائصه بغيره، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية بالمعنى الفاسد للامتناهي.

والميكانيكية على ثلاثة أضرب: ميكانيكية شكلية، ميكانيكية متفاضلة، ميكانيكية مطلقة.

في الميكانيكية الشكلية يكون الموضوع في مباشرته «هو التصور في ذاته فقط؛ فيكون أولاً خارج ذاته، وكل تعين يوضع على أنه خارجي. فمن حيث أنه وحدة لتفاضلات، فإنه إذن مركب، ومجموع، وفعله في شيء آخر يبقى علاقة خارجية... ومن هذه الناحية، وفي هذا الاعتماد على الغير، تبقى الموضوعات مستقلة، ومقاومة، وخارجية بعضها عن بعض» («منطق الموسوعة»، بند ١٩٥).

وفي الميكانيكية المتفاضلة، يكون الموضوع وحدة سالبة مع ذاته، ومركزية، وذاتية. وفي هذه الحالة يتوجه نحو الخارج ويصبح على علاقة معه. وهذا الخارج يتركز في ذاته، وبهذا المركز لا يتعلق إلا بالمركز الآخر. ويتمثل هذا في سقوط الأجسام، وفي الشهوة، وفي الغريزة الاجتماعية.

وفي الميكانيكية المطلقة «تنمو هذه العلاقة ويفضي نموها إلى هذا القياس الذي فيه السلبية المحايثة، بوصفها فردية مركزية للموضوع (مركز مجرد) - تتعلق بموضوعات غير مستقلة، تؤلف الطرف الآخر عن طريق وسيلة، فتتوحد فيه المركزية وتتوقف الموضوعات بعضها على بعض» («منطق الموسوعة» بند ١٩٧).

ويضرب هيجل مثلاً على هذه الميكانيكية المطلقة بالدولة، فيقول:

«إن الدولة - مثلها مثل النظام الشمسي - هي عملياً نظام مؤلف من ثلاثة أقسية:

١ - الفرد (الشخص) يتحدد عن طريق جزئيته (الحاجات المادية والمعنوية التي ينموها تكون المجتمع) - بالعام (المجتمع، القانون، الحق، الحكومة).

٢ - إرادة الأفراد ونشاطهم هما الحد الأوسط الذي يشبع الحاجات الاجتماعية، والقانون الخ، وبهما يحقق المجتمع والقانون الخ ذاته.

الوجود الكلي وجود عقلي تحكمه الضرورة. فكل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود

وهذا الوجود العقلي الكلي الشامل له وجهان: وجه ذاتي هو ما درسناه في منطق هيجل حتى الآن، ووجه موضوعي هو ما نشرع الآن في دراسته.

لقد كان الوجه الذاتي للوجود العقلي الكلي الشامل عبارة عن شمولية تحكمها الضرورة العقلية، أما الوجه الموضوعي فعبارة عن تركيب ذي مستويات، ويمكن تسميته بالواقع الموضوعي المتعدد المستويات بالضرورة.

وهيجل يميز في هذا الواقع الموضوعي ثلاثة مستويات: الميكانيكية، والكيميائية، والغائية. وهي مستويات تصاعدية: أدناها الميكانيكية، وأوسطها الكيميائية، وأعلاها هو الغائية.

في الميكانيكية تكون الأشياء خارج بعضها البعض، ولا توجد بينها الوحدة الذاتية للتصور إلا كوحدة باطنة أو وحدة خارجية.

وفي الكيميائية تتجلى هذه الوحدة كقانون محايث للأشياء، وتصير العلاقة بينها هي الاختلاف المميز المؤسس بحسب قانونها.

وفي الغائية توضع الوحدة الجوهرية بين الأشياء على أنها مختلفة عن استقلالها الذاتي؛ إنها التصور الذاتي، لكن موضوعاً بوصفه راجعاً في ذاته ولذاته إلى الموضوعية على أساس أنه غاية. والغائية قد وضعت أولاً على أنها خارجية، تصل - بتحقيقها للغاية - إلى الغائية الباطنة وإلى الصورة Idee.

فلنتناول الآن كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة.

١ - الميكانيكية

في هذا المستوى يكون الشيء غير مكترث لخواصه، أعني أن خواصه متعلقة به دون أن يكون هناك أية ضرورة باطنة. وعلاقات العلية التي تفسر الشيء هي خارجية وأجنبية عنه.

ولا تعترف الميكانيكية إلا بالعلية الفاعلة، التي هي علية بين حدود تربط فيما بينها أو تتحد بطريقة عرضية.

وبالرغبة في الاتحاد معه: فمثلاً الحامض والقاعدي إنما يتحدان بنزوع أحدهما إلى الاتحاد بالآخر، وبالتحديد وفقاً لنسب محددة؛ ومع ذلك فإن كليهما لا يستطيع أن يؤكد نوعيته الذاتية إلا بالبقاء خارج الآخر.

فالعناصر في العملية الكيميائية تنتقل إلى نتائج محايد، يلغى فيه كل عنصر العنصر (أو العناصر) الآخر. يقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «بند ٢٠١: «إن العملية الكيميائية تنتج الحدّ المحايد الأطراف التي في توتر: أي ما هي عليه هذه في ذاتها؛ والتصور، أي الكلي العيني يتحد بفضل اختلاف الموضوعات وجزئية الفرد - مع النتائج، وفي داخل هذا مع ذاته. وفي هذه العملية يوجد أيضاً سائر الأقيسة، والفردية، بوصفها فعالية، هي أيضاً حد أوسط، مثلما الكلي العيني، الذي هو ماهية الأطراف التي في توتر، وهو في الناتج يصل إلى الوجود - بند ٢٠٢: «والكيمياء، من حيث هي علاقة منعكسة للموضوعية مع الطبيعة المختلفة للموضوعات تفتقر في نفس الوقت الاستقلال المباشر لهذه الموضوعات. إن العملية (الكيمياء) هي ذهاب - وجية من شكل إلى آخر؛ وتظل هذه الأشكال خارجة بعضها عن بعض - وفي النتائج المحايد، تنحى جانباً الخواص المحددة التي تعارضت في الأطراف. وهذا موافق للتصور قطعاً، لكن المبدأ المحرك للتفاضل لا يوجد فيه من حيث هو قد سقط من جديد في المباشرة، وهكذا يمكن المحايد أن ينفصل. بيد أن المبدأ الذي يحكم، والذي يقسم المحايد إلى أطراف مختلفة ويهب الموضوع غير المختلف، بوجه عام، اختلافه وحركته بالنسبة إلى الآخر، والعملية بوصفها تقسيماً متواتراً - هي خارج هذه العملية الأولى - بند ٢٠٣: «وخاصية هاتين العمليتين: ردّ المختلف إلى المحايد، وتفاضل غير المختلف أو العنصر المحايد الذي يجعلهما يظهران مستقلين الواحد إزاء الآخر - نقول إن هذه الخارجية تكشف عن تناهيهما في الانتقال إلى نواتج فيها ينحيان جانباً - وبفضل هذا النفي للمباشرة والمباشرة حيث وضع التصور بوصفه موضوعاً، فإن التصور يوضع حراً ولذا في مواجهة تلك الخارجية وتلك المباشرة - بوصفه غاية».

وهذا يقضي بنا إلى الغائية.

٣ - ومع ذلك فإن العام (الدولة، الحكومة، القانون) هو الحد الأوسط الجوهرية الذي فيه يجد الأفراد ورضاً هؤلاء الأفراد حقيقتهم المتحققة، وتوسطهم وقوامهم. وكل تعين - مادام التوسط يجمعه مع الطرف الآخر - يتحد أيضاً مع ذاته، وينتج ذاته، وهذا الانتاج هو محافظته على ذاته. فقط بفضل طبيعة هذا التسلسل، وبفضل ثلاث الأقيسة التي لنفس الحدود - يَفْهَم الكل في نظامه فهماً حقيقياً «(منطق الموسوعة» بند ١٩٨).

وفي حالة هذه الميكانيكية المطلقة يكون القانون هو المحرك للنظام؛ فلا يعود الأمر كما كان في الميكانيكية الشكلية مجرد عناصر سالبة أو مقاومة تفنى وتزول؛ بل تكون ثمت حركة توجب ذاتها بحرية.

لكننا مع ذلك لا نكون في حالة غائية، بل يبقى ثم توتر: فالعناصر صارت سلبية ومتوترة بعضها تجاه البعض الآخر.

وهذا يقضي إلى الكيمياء.

٢ - الكيمياء

في مستوى الكيمياء نجد المواد المختلفة. مرتبطة بعضها ببعض ذاتياً، ومتوترة تجاه بعضها البعض مع نزوع إلى الامتزاج، ابتغاء التغلب على أحاديثها كيمياء تصير مادة واحدة محايدة.

والموضوعات الكيميائية المتوترة لا يفهم أحدها إلا بالآخر، لأن وجود الواحد هو وجود الآخر. ومع ذلك فإن هذا التوتر هو نفسه يفصل بينها كأفراد خارجية، بعضها عن بعض. ولهذا فإن هذه الطبيعة المتوترة تنطوي على تناقض ذاتي محايد، هو نزعة الأشياء إلى العلو على ذاتها وتحقيق تصوّرهما على شكل حالة من التكامل المحايد.

ويتجلى هذا، في الطبيعة، في ميل العناصر ذات الأنساب المتبادلة إلى الامتزاج في نتائج محايد تتغير فيه خواصها. وهذا هو الأساس في العلاقات الجنسية البيولوجية وفي الحب وفي الصداقة.

والموضوع الكيميائي ينطوي على التناقض الذي يفسره: فإنه لا يتحدد إلا بعلاقته السلبية مع الآخر،

٣ - الغائية

الغائية هي تفسير الطبيعة وفقاً لاعتبارات تتعلق بالغاية.

وقد أنكر اسبينوزا كل غائية في الطبيعة فقال إن الطبيعة لا تكشف عن وجود غاية مقررّة من قبل، وكل العلل الغائية ما هي إلا تخيلات إنسانية («الأخلاق» ١ القضية ٣٦).

وقد كرّس كنت كل القسم الثاني من كتابه: «نقد ملكة الحكم» للبحث في «نقد ملكة الحكم الغائي».

يقول كنت إن الفكرة العامة عن الطبيعة بوصفها نظاماً منطقياً لموضوعات الحواس لا تؤذن بأن الأشياء في الطبيعة يستخدم بعضها بعضاً كوسائل من أجل غايات، ولا تدل على أنه لا بد من افتراض ذلك من أجل فهمها. . . أجل قد يكون افتراض الغائية مفيداً لملكة الحكم الذاتي، لكن لهذا شأن يتعلق بالعقل الإنساني، وليس بالطبيعة الموضوعية. «وأكثر من هذا: إن التجربة نفسها لا يمكن أن تبرهن لنا على حقيقة وجود هذه الغائية» («نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية لفيلوننتكو ط ٣ باريس سنة ١٩٧٤ ص ١٨١).

ثم إن الغائية الموضوعية، بوصفها مبدأ إمكان الأشياء في الطبيعة، ليست بالضرورة مرتبطة بتصورها، بل هي بالأحرى ما نهيب نحن به أساساً ابتغاء إثبات غرضية الطبيعة وشكلها.

وإذا كنا نلجأ إلى الحكم الغائي في دراسة الطبيعة، فما ذلك إلا لإخضاعها، وفقاً لقياس النظير analogie مع العملية الغائية، لإخضاعها لمبادئ الملاحظة والبحث، دون إدعاء تفسيرها عن هذا الطريق. . . إننا نلجأ إلى الحكم الغائي حين يعوز التفسير الجلي وفقاً لآلية الطبيعة. «إننا ندخل مبدأ العملية حين نعزو عليه فيما يتعلق بموضوع ما إلى تصور هذا الموضوع، كما لو كان هذا التصور موجوداً في الطبيعة، وليس في داخل نفوسنا، أو - بالأحرى - وفقاً لقياس النظير مع مثل هذه العملية (ونحن لا نعثر في داخل أنفسنا على مثل هذه العملية) - نحن نتمثل إمكان الموضوع، وتبعاً لذلك حين تتصور الطبيعة من صناعة قوتها الخاصة؛ لكن إذا لم ينسب إليها مثل هذا الضرب من الفعالية، فإن عليتها

يجب أن تُتصوّر أنها آلية عمياء» (الكتاب نفسه، ص ١٨٢).

وخلاصة القول أن كنت يؤكد أن الغائية لا يمكن أن تطبق على الطبيعة إلا كتصور عقلي ذاتي، تماماً مثل الجمال أو الخير. والحكم الغائي ليس حكماً يحدد الأشياء، بل هو حكم يتأمل في الأشياء؛ إنه يزودنا بمادة للتأمل، وقصاره أن يزودنا بمبدأ منظم يساعدنا على تعرّف أنفسنا في تفاصيل الأشياء؛ إنه لا يمكننا من معرفة الأشياء نفسها بالمعنى الدقيق للمعرفة، كما تفعل الآلية بأدراجها العيانات تحت التصورات.

وجاء هيجل فقال «إن من أكبر أفضال كنت على الفلسفة أنه يميّز بين الغائية النسبية أو الخارجية، وبين الغائية الباطنة؛ وفي هذه الأخيرة أدرج تصور الحياة، و«الصورة» Idee؛ وبهذا رفع الفلسفة - على نحو إيجابي - فوق تحديدات التأمل وفوق العالم النسبي لما بعد الطبيعة، وهو ما لم يفعله «نقد العقل» إلا بطريقة ناقصة، وبصورة قاصرة، وعلى نحو سلبي فحسب - لقد ذكرنا أن التقابل بين الغائية والآلية هو أولاً التقابل على هذا الشكل في نقائص العقل، وفي نحو أدق على أنه النتاج الثالث بين الأفكار المتعالية» (W.L. ٢ ص ٣٨٧). ويورد هيجل النقيضة الثالثة من نقائص العقل التي بينها كنت وصاغها هكذا:

قضية موضوعة

العملية المحددة بقوانين الطبيعة ليست العلية الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها كل ظواهر العالم بل لا بد من الإقرار أيضاً بعلية حرّة من أجل تفسيرها.

نقيضها

لا توجد حرّة؛ بل كل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين طبيعية.

ويعلق عليها هيجل قائلاً أنه على الرغم من جودة ما قاله كنت عن المبدأ الغائي، فإن من المفيد أن ننظر في المكانة التي أعطاها كنت لهذا المبدأ. إنه من حيث أنه ينسب إلى الحكم التأملي، فإنه يجعل منه وسيطاً للربط بين كليّ العقل ومفرد العيان؛ وهو أيضاً يميّز بين الحكم التأملي والحكم التحديدي determinant، فهذا الأخير يدرج فقط الجزئي تحت الكلي. ومثل هذا

بالحرية منظوراً إليها على أنها تلقائية مطلقة من شأنه أن يكسر التسلسل الواحدي للظواهر في التجربة.

وفي «منطق الموسوعة» (ملاحظة على بند ٢٠٤) نجد هيجل يطري كنت لأنه «بفضل فكرة الغائية الباطنة قد أحيأ من جديد «الصورة» بوجه عام، و«صورة الحياة» بوجه خاص. ذلك أن تعريف أرسطو للحياة ينطوي على فكرة الغائية الباطنة، وهو لذلك أسمى إلى غير نهاية من فكرة الغائية الحديثة التي لا ترى غائية غير الغائية المتناهية، الخارجية».

وأبسط الأمثلة على الغاية: الحاجة والميل Trieb. وكل منهما يمثل التناقض المشعور به في داخل الذات الحية. وكلاهما نفي ينفيه الفعل، أي الإشباع. فبالإشباع يعاد السلام بين الذات والموضوع. «والميل هو التعيين بأن الذاتي ليس إلا استبعاداً، وليست له غاية حقيقية، وكذلك الموضوعي ليست له حقيقة هو الآخر. والميل هو أيضاً تحقيق هذا اليقين: إنه يصل إلى استبعاد تقابل الذاتي الذي لا يريد إلا أن يكون ذاتياً، وتقابل الموضوع الذي لا يريد إلا أن يكون موضوعياً» (بند ٢٠٤، ملاحظة).

(ص ٢٠٧) والعلاقة الغائية هي القياس الذي فيه تتحد الغائية الذاتية مع الموضوعية الخارجية عنها بواسطة حد أوسط، هو وحدتهما بوصفها فعالية غائية والحد الأوسط من حيث هو موضوعية خاضعة مباشرة لغاية» (بند ٢٠٦).

«والغاية الذاتية هي القياس الذي فيه التصور العام، بفضل الجزئية، يتحد مع الفردية، بحيث أن هذه الأخيرة تصدر الحكم كتحديد تلقائي؛ أي أنها تجزئ هذا (التصور) العام غير المحدد بعد، بأن تجعل منه مضموناً محدداً، كما أنها تضع التقابل بين الذاتية والموضوعية - وقد صارت بهذا عودة إلى الذات، وذلك بتحديد الذاتية الخاصة بالتصور في مواجهة الموضوعية على أنها ناقصة، وذلك بالمقارنة مع الشمولية المتضمنة في ذاتها وبالتوجه هكذا نحو الخارج في نفس الوقت. (بند ٢٠٨) وهذه الفعالية المتوجهة نحو الخارج تعود، من حيث هي فردية (في هوية - لغرض ذاتي - مع الجزئية التي فيها تنضوي الموضوعية الخارجية مع المضمون) أولاً مباشرة مع الموضوع، وتستولي عليه كما لو كان أوسط (أو

الكلية، الذي ليس إلا مُدرجاً، هو أمر مجرد، لا يصير غيبياً إلا في شيء آخر هو الجزئي. أما الغاية فهي الكلية العيني، الذي في ذاته له لحظته الجزئية والخارجية، وهو بالتالي فعال، وهو الميل إلى طرد نفسه بنفسه. والتصور، من حيث هو غاية، هو على كل حال حكم موضوعي، فيه أحد التحديدات، أي الموضوع، أي التصور العيني - يتحدد بذاته، بينما الآخر (= المحمول) ليس فقط محمولاً، بل هو الموضوعية الخارجية. لكن علاقة الغائية ليست بهذا حكماً تأملياً réfléchissant لا ينظر إلى الأشياء الخارجية إلا وفقاً للوحدة، كما لو كان عقل أعطاها من أجل ملكتنا للمعرفة، بل هو الحقيقي في ذاته ولذاته الذي يحكم موضوعياً، ويعين الموضوعية الخارجية تعييناً مطلقاً. وبهذا فإن علاقة الغائية هي أكثر من حكم: إنها القياس الخاص بالتصور المستقل الحر الذي ينقاس مع نفسه بواسطة الموضوعية» (W.L. ح ٢ ص ٣٨٩ - ٣٩٠).

ويرى هيجل أن فضل كنت في هذا الموضوع يرجع إلى أمرين:

الأول: أن كنت مَيز بين عليّة خارجية، وعليّة باطنة: الأولى يمكن أن تعدّ أيضاً العلية الخاصة بالطبيعة، إمّا الثانية فهي التي يَتميّز بها بعض الكائنات من حيث أنها تبدي عن قدرة على التكوين لا يمكن ردها إلى التحديدات الميكانيكية وحدها.

الثاني: أنه استطاع بهذا أن يربط بين الغائية وبين تصور الحياة، وبهذا توصل إلى فهم «الصورة».

لكن هيجل يأخذ مع ذلك على كنت أمرين أيضاً:

الأول: إن كنت في براهينه على القضية ونقيضتها في النقيضة الثالثة التي أوردنا نصّها، لم يقدم برهاناً إيجابياً صريحاً؛ بل برهن برهنة أباجوجية، أي بالرد إلى المحال، وهذا ليس برهاناً صريحاً، بل هو برهان ظاهري وهمي.

الثاني: إن كنت أقتصر على وضع قضيتين متناقضتين الواحدة في مواجهة الأخرى: ففي حالة القضية الأصلية يقال إن القوانين الطبيعية لا تؤدي إلا إلى تقهّتهم من علة إلى علة إذا لم نقل بتلقائية مطلقة، أي بعلية حرة. وفي حالة النقيضة يبرهن على أن القول

أنا الذي أفرض عليها التركيب الذي يحقق التصميم الذي تصورته أنا بعقلي وفي عقلي.

ولهذا أطرّح هيجل هذه الغائية الخارجية مستهدفاً الوصول إلى غائية باطنة.

كيف تأتى له ذلك؟ عن طريق تصور الكون كله ككائن حيّ شامل واحد. وتلك هي الغائية الباطنة، وفيها تختفي كل المتقابلات والنقائض، وما كانت الغائية الخارجية تتصورها حدوداً منفصلة ستصبح متحدة معاً. وفي هذه الغائية يصير كل شيء وسيلة وفي الوقت نفسه جزءاً من غاية، أي يكون نهاية وفي الوقت نفسه بداية.

ويتحقق هذا التصور عند هيجل بتصوره الوجود على مستويات مختلفة. وبسبب اختلاف مستويات الوجود، تختلف مستويات تفسير الوجود. فالميكانيكية تقدم تفسيراً مقبولاً لما يجري في مستواها من أحداث وعمليات. والظواهر التي تجري في مستوى الميكانيكية تندرج بدورها في كائنات أكثر تركيباً ينبغي تفسيرها في مستويات أعلى، وهكذا نرتفع إلى فهم كل الوجود فهماً غائياً.

لكن كل ما في الوجود وسيلة ولا يوجد فيه غاية مطلقة أو نهائية. ذلك لأنه لما كان العمل الغائي إبداعاً مستقلاً عن المادة، فإن الغاية التي يحققها هذا العمل لا تكفي نفسها بنفسها أبداً. مثلاً: الفلاح يحرق الأرض، لكن الأرض المحروثة وسيلة لبذر البذور، وهذه بدورها لأنبات محصول، وهذا بدوره لقوت شخص، وهكذا باستمرار فكل شيء وسيلة، وليس أبداً غاية نهائية مستقلة بذاتها.

مكر العقل

وهنا يولج هيجل فكرة طالما سيستخدمها في تفسير أحداث التاريخ، وهي فكرة: «مكر العقل». ويقول في تحديدها:

«العقل ماكر بقدر ما هو قويّ. ومكره، بوجه عام، يقوم في فعل التوسط الذي يمكن الموضوعات من السير وفقاً لطبيعتها [المتناهية أو الظاهرية] وفي الوقت نفسه يفعل في بعضها البعض حتى تستهلك نفسها، ولا تتدخل في نفسها في العملية، بينما هي تعمل في سبيل

وسيلة). والتصور هو تلك القوة المباشرة لأنها هي السلب الذي هو في هوية مع ذاته الذي فيه لا يتحدد وجود الموضوع إلا كشيء تصورتي مثالي ideelles. والحد الأوسط كله هو الآن هذه القوة الباطنة التي للتصور من حيث أنه فعالية يتحد بها الموضوع مباشرة كوسيلة وهو يخضع لها».

الغائية الخارجية والغائية الباطنة

وهيجل في البنود التي أوردناها من «منطق الموسوعة» ونظائرها المفضلة بإسهاب شديد في «علم المنطق» W.L. ينقد الغائية الخارجية.

والغائية الخارجية كانت النزعة المحبوبة عند أصحاب النزعة المؤلهة Deismus (أي القائلة بوجود إله، دون التقيد بدين وضعي معين) في القرن الثامن عشر. وخلاصتها أن الكائنات في العالم تكشف عن غائية يبينها وبين بعض، وبينها والكل. وهذا يؤذن بوجود علة مدبرة هي التي أوجدت هذه الغائية، وهذه العلة المدبرة هي الله، بوصفه العقل المدبر للكون.

لكن هيجل - في إثر كنت الذي نقد هذه العلية الخارجية - أنكر العلية الخارجية ممثلة في أذهان أصحاب مذهب المؤلهة، لأنها تؤدي إلى أن ينسب المرء ما لا حصر له من الأغراض المضحكة إلى الله، ابتغاء تفسير تفاصيل في ما في العالم، مما يفضي إلى نسبة غايات متناحرة غير مترابطة إلى الله؛ وهذا ما لا يرضاه العقل، لأن العقل ينشد ربطاً محكماً معقولاً بين أجزاء الوجود كله.

وقد حاولت الميكانيكية العثور على هذا الارتباط. بيد أنها لم تستطع الوصول إلى تفسير ضروري عن طريق علل معقولة، لأن عللها آلية، تفسر الأحداث الجزئية ولا تفسر الغاية من الكل.

آفة الغائية الخارجية هي الفصل بين المضمون وبين الشكل وهي لا تستطيع لذلك أن تفسر ارتباطهما في شيء معين. مثلاً أريد أن أبني بيتاً. فأتخيل لنفسني تصميم هذا البيت. وأتي بالمواد الكفيلة بتحقيق هذا التصميم. لكن العلاقة بين التصميم الذي تصورته أنا وبين هذه المواد علاقة خارجية محض، إذ هي لا تتركب من نفسها بنفسها، كما هي الحال في الكائنات الحية؛ بل

القسم الثالث

(١)

Idee «الصورة»

يعرّف هيجل «الصورة» Idee في أول القسم الثالث من نظرية التصور في كتابه «علم المنطق» على النحو التالي:

«الصورة» هي التصور المطابق، والمقصود الحقيقي، أو الحق بما هو كذلك. فإن كان لشيء ما حقيقة، فإنما يدين بها لصورته، أو يقول إن الشيء لا تكون له حقيقة إلا بمقدار ما هو صورة. والاصطلاح: «صورة» كثيراً ما جرى استعماله، سواء في الفلسفة وفي الحياة العامة، أيضاً بدلاً من الكلمة: تصور Begriff، بل وأيضاً بدلاً من مجرد الامتثال: [فقول:] ليست عندي صورة [أو: فكرة] عن هذه القضية، أو عن هذا البناء، أو عن هذه البلاد - لا يعني أكثر من: الامتثال. ثم جاء كنت فأعاد للاصطلاح: «صورة» معنى «تصور العقل» وتصور العقل عند كنت يجب أن يفهم بمعنى التصور غير المشروط، لكنه عالٍ على الظواهر، أي أنه ينبغي عدم استعماله استعمالاً تجريبياً لأنه سيكون غير مطابق. إن تصورات العقل يجب أن تستخدم لفعل الفهم التصوري، وتصورات الذهن يجب أن تستخدم لفعل فهم المدركات الحسية - لكن في الواقع إذا كانت المدركات الحسية تصورات فعلاً، فإنها تصورات - بها نفهم تصورياً، وفعل فهم المدركات الحسية بتصورات الذهن سيكون فعل فهم بالتصورات... والاصطلاح: تصور العقل هو تعبير غير موفق كثيراً، لأن التصور هو بوجه عام شيء عقلي؛ وبالقدر الذي به العقل يتميز من الذهن ومن التصور بما هو كذلك، فإن العقل هو جماع التصور والموضوعية - وفي هذه الحالة فإن الصورة هي «العقلي» (أو المعقول)؛ إنها اللامشروط نظراً إلى أن ما له شروط هو وحده ما يرجع أساساً إلى موضوعية، موضوعية غير محددة بذاتها وإنما هي موضوعية من حيث أنها لا تزال على شكل السوية Indifferenz والخارجية، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الغاية الخارجية» (W.L. ح ٢ ص ٤٠٧ - ٤٠٨).

ومن هذا النص يتبين أن هيجل - في إثر كنت - يعود إلى فهم «الصورة» بالمعنى الذي وضعه لها

أغراضها هي. وبهذا التفسير يمكن أن يقال إن العناية الإلهية تقف من العالم وعملياته موقف المكر المطلق. إن الله يدع الناس يفعلون ما يحلو لهم أن يفعلوه بأهوائهم ومصالحهم الخاصة، لكن النتيجة هي إنجاز خطّطه هو لا خططهم هم، وهذه تختلف قطعاً عن الغايات التي سعى إليها أولئك الذين استخدمهم هو» («منطق الموسوعة»، بند ٢٠٩ الحاق).

فالمقصود بمكر العقل هو أن تستخدم غايةً علياً مبادئ من مستوى أدنى لتحقيق غايتها. فالغاية العليا بدلاً من أن تعمل مباشرة في الموضوع تولج موضوعاً آخر بينها وبين ما تريد أن تقوم بتحويله. ذلك لأنها لو تدخلت هي بنفسها في تغيير الأشياء، لصارت شيئاً جزئياً، وعدت واحدة من الأشياء الجزئية لكن مكرها يخلصها من الوقوع في هذا الوضع بأن تجعل ما تريد فعله يتم بواسطة التفاعل الآلي بين الأشياء في العالم.

إن العقل كثيراً ما يستخفي وراء الأشياء، ويحقق ظواهر تلوح أنها في تعارض معه، وذلك ابتغاء أن يحقق هو نفسه. والغاية تضع نفسها في علاقة غير مباشرة مع الموضوع، وذلك بأن تضع موضوعاً آخر يتوسط بينها وبين الموضوع. فالكون إذن ذو مستويات مختلفة. والمستويات العليا تستخدم المستويات الأدنى منها لتحقيق غاياتها. والله يدع الناس يتصرفون متخيلين أنهم إنما يتصرفون وفقاً لأهوائهم وأغراضهم، لكن الحقيقة هي أنهم إنما يتصرفون وفقاً للخطة التي رسمها الله لهم. والغاية اللانهائية تتحقق من خلال الغايات المتناهية.

ولا بد لنا أن ننظر إلى الكون على أنه تحقيق لغاية. وهذه الغاية باطنة، وليست خارجية. وفي هذا التحقيق تتحكم الضرورة، الضرورة المطلقة غير المشروطة بأي شرط. وكل ما يحدث يحدث عن ضرورة هي تحقيق الغاية من الكون. ولا تكون الغاية ضرورية ضرورة مطلقة إذا كانت مفروضة من قوة عالية على الكون. وإذن فالضرورة التي تسود الكون هي ضرورة باطنة في الكون لا تفرضها عليه أية قوة عالية عليه. وهكذا ينكر هيجل الغائية الخارجية التي قال بها أصحاب مذهب المؤلّمة الذين قالوا بأن قوة خارجة عن الكون، هي الله، هي التي أوجدت الغائية في الكون.

الواحدة، التي هي حقيقتها. وتبعاً لهذا الحكم فإن «الصورة» ليست أولاً إلا الجوهر الكلي الواحد، لكن في واقعته الحقيقي، وقد نمت وتطورت، إنها الذات، وبالتالي إنها العقل».

وينبه هيجل إلى خطأين في تصور «الصورة»:

الأول: أن ندركها على أنها مجرد عنصر منطقي، صوري. فهذا القول مرده إلى تصور الموجودات التي لم تصل إلى مستوى «الصورة» على أنها موجودات حقيقية.

الثاني: أن ندركها على أنها ما هو مجرد. لكن «الصورة» هي في حقيقتها عينية، لأنها التصور الحر الذي يحدد نفسه بنفسه.

ويغالي هيجل في تأكيد معاني «الصورة» فيقول:

«الصورة يمكن إدراكها على أنها العقل (وذلك هو المعنى الفلسفي الصحيح للعقل)، وأنها الذات - الموضوع، وأنها وحدة المثالي والواقعي، والمتناهي - اللامتناهي، وأنها النفس والجسم، وأنها الإمكان الذي يملك في ذاته الواقع، وأنها لا تفهم طبيعتها إلا بوصفها موجودة، الخ... ذلك لأنها تشتمل على كل علاقات الذهن، لكن في عودة اللانهاية لهذه العلامات وهويتها مع ذاتها» («منطق الموسوعة»، ص ٢١٤).

ولا يأبه هيجل لما عسى أن يعترض به الذهن على هذه الأوصاف من أنها يناقض بعضها بعضاً: الذات - الموضوع، المثالي - الواقعي، المتناهي - اللامتناهي، النفس - الجسم، الإمكان - الواقع - ذلك لأن «الصورة» دياكتيك: «إن «الصورة» هي نفسها الديالكتيك الذي يفصل ويميز أبداً اليهودي في ذاته عن المختلف، والذاتي عن الموضوعي والنفس عن الجسم؛ وبهذا الشرط وحده فإن «الصورة» هي الحُلَى السرمدي، والحياة السرمدي، والروح (أو العقل) السرمدي... إنها أيضاً العقل السرمدي، إنها الديالكتيك الذي يفهم هذا الذهن، وهذا الاختلاف - طبيعته المتناهية، والمظهر الزائف الذي هو استقلال نواتجه ويرده إلى الوحدة». (ص ٢١٤، ملاحظة).

إن «الصورة» هي ذاتها التي تعين ذاتها؛ إنها موضوعية تتابع تميّنها الكلي الشامل العيني. إن «الصورة» هي الحكم اللامتناهي الذي كل جانب فيه هو شمول مستقل بذاته.

أفلاطون^(١)، أي المفهوم العقلي الكلي الذي يجعل الموضوع الخارجي أو الواقع هو ما هو.

«الصورة» عند هيجل هي الحقيقة، هي وحدة التصور والموضوعية. «الصورة هي الحقيقة في ذاتها ولذاتها» («منطق الموسوعة» ص ٢١٣).

ولقد أصاب كنت - هكذا يرى هيجل - حين جعل «الصورة» أمراً غير مشروط بشرط، وعالياً على الظواهر، ولا يمكن أن نجد لها في التجربة تطبيقاً مكافئاً صادقاً. لكن كان على كنت - هكذا يلاحظ هيجل - أن يقرر أن عدم التطابق هذا ليس مرجعه إلى نقص أو عيب في «الصورة»، وإنما إلى عيب في الأشياء التجريبية. ذلك أن الأفراد لا تطابق مفهومها العقلي تماماً، وهذا هو السبب في أن الأفراد متناهية فانية.

ويفسر هيجل هذا المقصود على نحو أكثر تفصيلاً في الملاحظة على بند ٢١٣ في «منطق الموسوعة»، فيقول:

«الصورة» هي الحقيقة، لأن الحقيقة هي أن تكون الموضوعية مطابقة للتصور - لأن تكون الموضوعات الخارجية مطابقة لامتثالاتي، فإن هذه ليست إلا الامتثالات الدقيقة التي عندي أنا عن هذه الأشياء. في «الصورة» لا يتعلق الأمر بهذا الشيء أو ذاك، ولا بامتثالات، ولا بموضوعات خارجية: - إن كل ما هو واقعي، من حيث أنه حقيقي، هو «الصورة»، ولا حقيقة له إلا «بالصورة» ويفضل «الصورة». إن الموجود المفرد هو جانب ما من «الصورة»، فلا بد له إذن من وقائع أخرى تظهر أنها توجد خاصة من أجل ذاتها؛ والتصور لا يتحقق إلا بمجموعها وبالعلاقاتها. إن المفرد لذاته لا يطابق تصوّره؛ ومن هذا التحدد لوجوده ينشأ تناهيه وفناؤه.

و«الصورة» هي نفسها ينبغي ألا ينظر إليها على أنها صورة لشيء ما، كما لا ينبغي أن ينظر إلى التصور على أنه تصور معين. إن المطلق هو «الصورة» الكلية الواحدة التي بالحكم، بالتقسيم، تنجز إلى نسق من الصور المعنية التي ليست كذلك إلا لكي تقود إلى «الصورة»

(١) «الصورة» - وسنضع هذا اللفظ بين هلالين كلما فصلنا المعنى الاصطلاحي - هي بمعناها عند أفلاطون في نظرية «الصور» أي المعاني الكلية التي بالمشاركة فيها توجد الأشياء وتفهم، وتشمل الماهيات، والأنجاس، والأنواع.

وهذه العملية التي تقوم بها «الصورة» لتحقيق ذاتها لا تدرك بالذهن verstand بل بالعقل vermunft، إن الذهن لا يدرك المتناقض بل الخالي من التناقض، أما العقل فيدرك المتناقضات في حركتها.

ومن ناحية أخرى، فإن «الصورة» يرتبط بها وبعملياتها الذات subject التي تعقل. ومعنى هذا أن «الصورة» ليست فقط في ذاتها an sich، بل وأيضاً لذاتها für sich أي تعي ذاتها. ولهذا كان الوعي الذاتي عنصراً جوهرياً في «الصورة».

وتنطوي «الصورة» على ثلاثة أوجه

أ - الحياة؛

ب - المعرفة؛

ج - الصورة المطلقة؛

أ - الحياة

«الصورة» المباشرة هي الحياة. فالتصور، بوصفه نفساً، يتحقق في جسم، والنفس هي العموم المباشر وتعود إلى ذاتها من الخارجية الجسمية؛ وكذلك الحال في التجزئة - حتى إن الجسم لا يعبر عن اختلافات أخرى غير تعيينات التصور - وهي في النهاية: الفردية، بوصفها سلبية لامتناهية - إنه دياكتيك موضوعيتها المفصلة، مردوداً من الكيان المستقل الظاهري في الذاتية، حتى إن كل الأعضاء هي على التبادل وسائل وقتية، كغايات وقتية، والحياة، من حيث أنها التجزئة الأولى، تفضي إلى الوحدة السلبية من حيث هي موجودة لذاتها ولا تندرج إلا مع نفسها في الجسمانية من حيث هي دياكتيك - وهكذا فإن الحياة هي في جوهرها شيء حي، وهذا الحي - وفقاً لمباشرتها - فردي. وفي هذا المجال تتعين النهائية، بحيث أنه، بسبب مباشرة «الصورة» فإن النفس والجسم قابلان للانفصال؛ وهذا هو ما يصنع فناء الكائن الحي ومع ذلك فإنه من حيث يكون ميتاً فإن هذين الجانبين «للصورة» هما جزءان مكوّنان مختلفان. («منطق الموسوعة»، ص ٢١٦).

وتفسير هذا النص هو أن الحياة إنما تتحقق في الفرد العيني المباشر. فالحياة كائن حي يحيا ويموت، هو في صورته الأولى ذات واحدة نفساً وجسماً.

«والصورة هي في جوهرها (نوع من) العملية، وهويتها ليست هي الهوية المطلقة الحرة للتصور إلا إذا كانت هي السلبية المطلقة، وبالتالي (عملية) دياكتيكية ونموها وتطورها يقوم في كون التصور - من حيث أنه كلية هي فردية - يتحدد للموضوعية وللتقابل مع هذه، مُرجعاً الخارجية التي جوهرها هو التصور، بواسطة دياكتيكية المحايث - إلى ذاتها في الذاتية» («منطق الموسوعة» ص ٢١٥).

ونورد هاهنا أقوالاً متناثرة في ثنايا مؤلفاته في

تعريف «الصورة»:

- الطبيعة هي «الصورة» على شكل وجود الغير andersselyn (مجموع مؤلفاته، ح ٦ ص ١٤٧).

- ما يميز «الصورة» المنطقية هو الوجود في ذاته المباشر البسيط.

أما ما يميز الطبيعة فهو وجود «الصورة» خارج ذاتها (مجموع مؤلفاته ح ١٠ ص ٢١).

- «الروح (أو العقل) Geist هو «الصورة» الحقيقية التي تعرف ذاتها» (مجموع مؤلفاته ح ١٠ ص ٢٠).

- «الدولة هي «الصورة» الروحية [العقلية] في تخارج الإرادة الإنسانية وحريتها» (مجموع مؤلفاته ح ١١ ص ٨٠).

ولهذا تجد كارل روزنكرتس Rosenkranz في كتابه system der wissenschaft (ص ١١٨، طبعة سنة ١٨٥٠) وهو من أتباع ما يسمى باليمين الهيجلي يقول: «الصورة» هي نفسها الوجود المطلق غير المشروط في ذاته، وغير المعتمد على أي أمر آخر، والذي يضم - كتضام Involution - كل تعيينات نحو التطور، يضمها في ذاته».

وبالجملة، فإن «الصورة» عند هيجل هي عملية وضع الآخر ثم استعادة الوحدة مع الذات في هذا الآخر. وهذه العملية دياكتيكية، أي تنطوي على تناقض وحركة من النقيض إلى النقيض في حضرة «الصورة» ذاتها. ومن هنا كان النزاع والتناقض ضروريين في داخل «الصورة». ولا تستطيع «الصورة» أن تحقق ذاته إلا بالحركة من النقيض إلى النقيض. ولهذا فإن «الصورة» تتحقق بأن تضع عالماً هو في تناقض مع ذاتها، وهو في الوقت نفسه غيرها.

«الصورة» على علاقة بذاتها كصورة، ويكون الكلي الذي له كلية لتحدهد ولآنيته» (W.L. ح ٢ ص ٢٦٢، نشرة جلوكنر).

وتفسير ذلك أن العلاقة بين الفرد الحي وفرد آخر داخل نفس الجنس إنما تنجم عن عملية التجزؤ داخل الجنس بأن يحدث اختلاف بين الأفراد، من جهة، واتفاق من جهة أخرى هو اتفاقهم في الجنس. فيكون هناك شعور بالذات من ناحية، وشعور بالجنس المشترك من ناحية أخرى. ومن ثم يكون التناقض في داخل الجنس الواحد: اختلاف عن سائر أفراد الجنس، واتفاق معهم في الجنس المشترك بينهم.

«والكائن الحي يموت لأنه هو التناقض بين أن يكون في ذاته هو الكلي أو الجنس، وبين كونه إنما يوجد مباشرة بوصفه فرداً» (منطق الموسوعة» بند ٢٢١، إلحاق).

ولهذا يرى هيغل أن الكائنات الحية هي تحقيق ناقص «للصورة». إنهم لا يعملون في المحافظة على وحدة الجنس، وبالتالي خلوده. إنهم يحافظون على الجنس على نحو ناقص، متقطع هو التراجع اللانهائي لتوالي الأجيال.

بيد أن هيغل يسعى لاستعادة الوحدة، وذلك في الروح (أو: العقل) Geist، أي في المعرفة، يختم الفصل الخاص بالحياة في «منطق الموسوعة» على النحو التالي:

(بند ٢٢٢) تتحرر «صورة» الحياة من الهاوية (أي الجزئية) المباشرة، وأيضاً من المباشرة الأولى... وبهذا تصل إلى ذاتها، إلى حقيقتها، وتدخل بعد ذلك، من أجل ذاتها، كجنس حر، في الوجود. إن موت الحياة الفردية المباشرة هو ميلاد الروح.

ب - المعرفة

تحت هذا الباب يتناول هيغل موضوعين منفصلين:

(أ) «صورة» الحق؛

(ب) و«صورة» الخير؛

ومن هنا نرى هيغل يفهم الحياة تماماً كما فهمها أرسطو: فعند أرسطو أن النفس psûkhê «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»، ولا حياة للنفس بدون الجسم، ولا للجسم بدون النفس» والجسم الحي ليس مؤلفاً من أجزاء، بل من أعضاء، أي من أدوات مرتبطة جوهرياً بعضها ببعض في القيام بعملية الحياة كلها. ويوافق هيغل على قول أرسطو إن اليد التي تبتز من الجسم لا تسمى يداً إلا باشتراك المعنى فقط («منطق الموسوعة» بند ٢١٦ إلحاق)، أما في الحقيقة فلا تعدداً بعد. والكائن الحي شمول موضوعي، مترابط جوهرياً في عملية واحدة هي عملية الحياة. ولهذا فإن الحياة تتجاوز (تعلو على) الميكانيكية والكيميائية، وتظل عالية عليهما طالما كان الكائن حياً، حتى إذا ما مات عادت إليهما هويتهما فصار الجسم الميت خاضعاً للميكانيكية والكيميائية.

والكائن الحي طالما كان حياً يظل يصارع ضد العودة إلى الميكانيكية والآلية في الجسم إلى طبيعتهما الأولى. وهو في صراعه «ضد الطبيعة اللاعضوية يحافظ على نفسه، وينمو ويتموضع» (بند ٢١٩).

«والفرد الحي، الذي يتصرف، في العملية الأولى في نفسه بوصفه ذاتاً وتصوراً، ويتمثل، في العملية الثانية، موضوعيته الخارجية، واضعاً هكذا في ذاته المتحدّد الواقعي العيني - يكون الآن في ذاته جنساً، أي عموماً جوهرياً. والتجزئة هي علاقة الذات بذات أخرى من نفس جنسها، والكم هو علاقة الجنس بهؤلاء الأفراد الذين حدّد بعضهم بعضاً على هذا النحو - وهذا هو اختلاف الذكورة والأنوثة» (بند ٢٢٠).

والجنس هو «الهوية للشعور الذاتي للفرد فيما هو في الوقت نفسه فرد آخر مستقل بذاته» (W.L. ح ٢ ص ٢٦٠، نشرة جلوكنر). فالفرد يجد نفسه ويشعر بنفسه في فرد آخر، وبهذا يحقق فرديته كجنس. وبهذا يكون الفرد جنساً كلياً ضمناً لا صراحة. ومن هنا فإن العلاقة بين أفراد الجنس تنطوي على تناقض. وهذا التناقض يصبح جرثومة لأفراد حية أخرى. والطبيعة تحافظ على الجنس عن طريق التوالد، لكن الأفراد يموتون. والجنس ليس فقط يخلق أفراداً، بل هو أيضاً يتجاوزهم (يعلو عليهم) ويرجع إلى ذاته من خلالهم. «حينئذ تكون

وفي الأول يتناول:

(١) المعرفة التحليلية؛

(٢) والمعرفة التركيبية؛

ويندرج تحت هذه الأخيرة:

(١) التعريف؛

(٢) القسمة؛

(٣) النظرية؛

وقد قَدِّم بين يدي هذا الباب بمقدمة عن ميتافيزيقا النفس، أو علم النفس الميتافيزيقي. أو علم النفس العقلي *psychologia rationalis* كما عرضه فولف في كتابه *psychologia rationalis methodo scientifica pertractata* (سنة ١٧٣٤)، ثم جاء كنت فنقده نقداً حاداً دقيقاً في باب «الديالكتيك المتعالي» من كتابه: «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٢، ط A ص ٣٣٣ - ٤٠٥).

لقد أخذ كنت على علم النفس العقلي كما هو عند فولف وديكارت أنه يسلك منهجاً قَبْلِيَّاً *a priori* خالصاً، إذ يبدأ من «أنا أفكر» *ego cogito* كي يستنبط الوجود الميتافيزيقي للأنا والجوهر وللذات الميتافيزيقية. لكن كنت يلاحظ أن دراسة الأنا الإنساني لا يمكن أن تكون علماً، لأن الأنا الإنساني ليس أبداً موضوعاً للتجربة، وإنما هو شرط منطقي لكل تجربة، إنه «أنا» متعال، أي فوق التجربة، وليس أبداً تجريبيّاً. ومن هذا الشرط المنطقي لكل تجربة لا يمكن أبداً استنباط الوجود الأنطولوجي لهذا الأنا، وإلا لكان في ذلك إساءة استعمال لمقولات الوجود، والجوهر، والوحدة، الخ. إن المعرفة العلمية مقصورة تماماً على عالم الظواهر. ولهذا فمن المستحيل الحصول على معرفة يقينية بالأنا الأنطولوجي. ولهذا فإن علم النفس العقلي مستحيل؛ وفقط علم النفس القائم على التجربة هو الذي يمكن تشييده.

وهاك نص كلام كنت في هذا الشأن:

بعد أن أورد كنت أغلاط علم النفس المتعالي قال: «من هنا نشأت أغلاط علم النفس المتعالي الذي نظن خطأ أنه علم العقل المحض فيما يتعلق بطبيعة وجودنا المفكر. إننا لا نستطيع أن نعطيه أساساً آخر غير

الامتثال البسيط، الخاوي بنفسه من كل مضمون: الأنا، الذي لا يمكن حتى أن نقول إنه تصور، وما هو إلا مجرد شعور (أي وعي) مصاحب لكل التصورات. إننا بهذا «الأنا»، بهذا «الهو» أو بهذا الشيء الذي يفكر نحن لا نتمثل شيئاً أكثر من أن ذاتاً متعالية للأفكار = س، وإنما الأفكار التي هي محمولاته نحن نعرف هذه الذات، التي لا تستطيع أبداً أن نملك عنها منفصلة، أي تصور، فنحن هنا إذن ندور في دائرة مستمرة، لأننا ملزمون بأن نستخدم أولاً امتثال الأنا ابتغاء أن نصدر عليه أي حكم؛ وذلك أمر غير ملائم لا ينفصل عنه، لأن الوعي، في ذاته، هو أخرى أن يكون شكلاً للامتثال بوجه عام، من حيث ينبغي أن يوسم باسم المعرفة - من أن يكون امتثالاً يميّز موضوعاً خاصاً؛ وذلك إنه عن الامتثال وحده يمكنني أن أقول إنني أفكر به في أي شيء». («نقد العقل المحض»، نشرة برلين لمجموع مؤلفات كنت، ص ٣٢٥).

وجاء هيجل فنقل عن كنت هذا النص بحروفه تقريباً، وعَقَب عليه بما يلي:

«الغلط الذي يرتكبه المذهب العقلي في النفس يقوم في أن أحوال الوعي بالذات إبان التفكير قد جُعِلت تصورات للذهن كما لو كان الأمر يتعلق بموضوع، وأن هذا «الأنا أفكر» أخذ على أنه ماهية مفكّرة» وشيء في ذاته؛ وبهذه الطريقة، فإنه من كون «الأنا» في الوعي يوجد دائماً على أنه ذات، وفي الحق على أنه ذات مفردة في هوية أثناء كل تنوع للامتثال، وامتيازاً عنه كشيء خارجي - فإنه يستنبط، دون وجه حق، أن «الأنا» جوهر، وأنه أيضاً شيء بسيط من حيث الكيف، وأنه واحد، وأنه موجود قائم برأسه مستقل عن الأمور المكانية والزمانية» (W.L. ح ٢ ص ٤٣١).

وفي هذا النص لخص هيجل كلام كنت السالف الايراد تلخيصاً أميناً.

ثم ما لبث أن لاحظ على كلام كنت ما يلي:

أولاً: إن كنت نظر إلى حال الميتافيزيقا في زمانه، تلك الميتافيزيقا التي تعلقت بتحديدات مجردة، أحادية الأبحاث، لا تحسب حساباً لأي ديالكتيك؛ ولكنه لم يجر أي انتباه لآراء الفلاسفة الأقدمين فيما يتعلق بالنفس،

يقينه حتى الحقيقة، مع الميل إلى أن يضع - كعدم -
التقابل الذي هو في ذاته بالنسبة إلى العقل عدم»
«(منطق الموسوعة» بند ٢٢٤).

و«الصورة» كما قلنا تتخذ في المعرفة شكلين:
النشاط النظري، والنشاط العملي، الأول هو السعي إلى
معرفة الحقيقة، والثاني هو السعي إلى تحقيق الخير. في
الموقف الأول تسعى الذات إلى إعدام التقابل بين الذات
والموضوع عن طريق ادماج الموضوع في داخله وهذا
يتضمن أن الموضوع مفترض مقدماً عند الذات:
«فالصورة» في البداية تهبط نفسها مضموناً أساسه معطى،
وفيه قد يرفع فقط شكل الخارجية» (W.L. ح ٢ ص ٢٧٦
نشرة جلوكتر) - أما في الموقف الثاني فإن الذات تسعى
إلى إلغاء التقابل بين الذات والموضوع عن طريق إخضاع
الموضوع إلى نفسه، وبناءه. في الموقف الأول يرفع
شكل الخارجية، أي أنني أتقبل العالم كما هو ولا أحاول
إحداث أي تغيير فيه، وفي الموقف الثاني أسمى بإرادتي
أن أنشئ العالم.

ومن هنا ينقسم البحث في المعرفة إلى: (أ)
«صورة» الحق؛ (ب) «صورة» الخير.

(أ) صورة الحق

قلنا من قبل إنه تحت هذا العنوان يندرج أمران:
المعرفة التحليلية، والمعرفة التركيبية؛ وهذه الأخيرة
تنقسم إلى مباحث في: التعريف، القسمة، والنظرية.

١ - المعرفة التحليلية

في المعرفة التحليلية توجد لحظتان غير منفصلتين،
كل واحدة منهما غذت أحياناً عن خطأ هي التحليل كله.
بيد أن المعرفة التحليلية ليست هي (أ) مجرد استخراج
تحددات من موضوع سابق الوجود، كما يزعم أصحاب
المذهب الواقعي التجريبي، كما أنها ليست هي (ب)
مجرد وضع الذهن لشكوله الذاتية في موضوع لا يؤخذ
إذن على أنه شيء في ذاته، كما يدعى أصحاب المذهب
المثالي. وهيجل يرى أن كلا هذين الرأيين فاسد.

ذلك لأن التحليل نوعان: فإما أن يأخذ المرء
معطى حسياً، ويحل الاختلافات الموجودة فيه إلى
كليات عامة مجردة - فمثلاً: الكيمائي يحلل اللحم إلى

ولم يفحص عنها. وفي نقده لهذه التحديدات أتبع
أسلوب الشك الذي اتبعه ديثد هيوم.

ثانياً: لم يفلح كنت - هكذا يرى هيجل - في إدراك
طبيعة الوعي الذاتي، المتجلي حتى في التجربة الحسية.
ذلك أن افتراض الذات يبقى في الوقت نفسه افتراض
الموضوع لأن «الأنا حين يفكر في شيء، فإن هذا الشيء
هو إما هو ذاته، وإما هو شيء آخر» (W.L. ح ٢
ص ٤٣٣) أي أن افتراض الذات يعني في الوقت نفسه
افتراض الموضوع.

كذلك يورد هيجل نقد كنت للبرهان الذي ساقه
مندلزون Mendelsohn في كتابه «فيدون أو في خلود
النفس» لإثبات بقاء النفس بعد فناء الجسم. وهذا البرهان
- هكذا يقول هيجل - يقوم على أساس بساطة النفس،
البساطة التي بفضلها لا تقبل النفس أي تغيير، أو انتقال
في الآخر في الزمان. والبساطة الكيفية هي الشكل
المعتبر في التجريد بوجه عام... أما نقد كنت فيقوم
على مقابلة التحديد الكيفي للوحدة التصورية بالتحديد
الكمي. فعلى الرغم من أن النفس ليست خارجية تبادلية
متنوعة ولا تحتوي على مقدار ممتد، فإن للوعي مع ذلك
درجة، والنفس - شأنها شأن كل موجود - لها مقدار من
الشدة؛ وبهذا يوضع إمكان الوقوع في الفناء بالزوال
التدريجي.

ويعلق هيجل على تفنيد كنت هذا لبرهان مندلزون
قائلاً: «هل هذا التفنيد شيء آخر غير تطبيق إحدى
مقولات الوجود، وهي مقدار الشدة، على النفس؟ وهذا
أمر ليس له حقيقة في ذاته، وهو بالأحرى مرفوع في
التصور» (W.L. ح ٢ ص ٤٣٤). وهيجل بهذا الرد إنما
يعني أن كنت لجأ إلى تحديد كمي، علماً أن التحديد
الكمي لا يجوز استخدامه بطريقة مباشرة حين يتعلق
الأمر بحقيقة تصورية. هي هنا النفس.

وبعد هذا التمهيد التاريخي النقدي، يحدد هيجل
المعرفة بأنها تعرف التقابل بين الذات وبين الموضوع،
والتيقن من هويتهما في النهاية. والمعرفة تنقسم إلى
وجهين: التفكير النظري، والإرادة بيد أن كليهما ينكر
المطلق، ويؤكد خارجية موضوعيهما ونسبيته. «العقل
يأتي إلى العالم وهو يعتقد اعتقاداً مطلقاً أنه قادر على أن
يضع هذه الهوية (بين الذات والموضوع) وعلى أن يرفع

برهانياً حقيقياً، ولا يقوم بأي توسط. أما المسلك البرهاني الحقيقي. فهو المعرفة التركيبية، لأنها تقوم بعملية توسط، وإن كان ذلك على نحو خارجي خالص.

لكن هيجل استثنى العمليات الرياضية العليا من كونها معرفة تحليلية صرفة، وهذه العمليات الرياضية العليا هي الموجودة في حساب التفاضل والتكامل، وفي نظرية الدوال الرياضية.

٢ - المعرفة التركيبية

رأينا أن التحليل يبدأ من معطى فردي؛ ويحاول أن يدرك هذا المعطى على أنه هوية محضة، وليس على أنه ترابط ضروري بين اختلافات، ترابطها في وحدة. وعلى عكس هذا يفعل التركيب: إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل، وينزل إلى الفردي، ويحاول أن يدرك تعيينات الموضوع على أنها مترابطة ومتحدة؛ إنه يرغب إلى تكوين تصور عنها.

والمعرفة التركيبية على أضرب هي: التعريف، القسمة، النظرية أو القضية المبرهنة.

التعريف

التعريف، في المعرفة التركيبية، يرغب إلى تحديد الموضوع المفرد. بواسطة الجنس والفصول النوعية. إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل؛ ثم يخصه إلى مفرد، ويعرف الموضوع على أنه نوع أسفل infima species. ولهذا فإن مضمونه ليس الكلي، بل شمول التصور.

لكن الصعوبة هي في تحديد ما يخصص الموضوع، ذلك لأن للموضوع صفات عرضية عديدة. ولهذا يعرّف التعريف طابع اعتباطي، هو الاختيار بين هذه الصفات العرضية الممكنة. فمثلاً: الإنسان هو وحدة - من بين سائر الحيوان - الذي يوجد في أدنه فصوص. لكن هذه الصفة لا يمكن أن تكون هي المميز التصوري للإنسان عن سائر الحيوان.

ونواتج العَرَض الواعي يسهل تعريفها، لأن العَرَض يزودنا بمعيار للتمييز بين الصفات التصورية (= أي المتعلقة بالماهية) وبين الصفات العرضية (أو الممكنة).

والموضوعات الهندسية أيضاً يسهل تعريفها. لأن

تتروجين، وكربون، وهيدروجين الخ، ثم يقول إن اللحم هو هذه المواد الكلية - وإما أن يبقى على المعطى الحسي ويتخذ منه أساساً، ويغض النظر عن اختلافاته الخاصة بدعوى أنها غير جوهرية، ثم يجزّد أمراً كلياً لا يزال مع ذلك عينياً بمعنى أنه ليس تجزّيداً من الموضوع الحسي العيني، ثم يستنبط جنساً، أو قانوناً، أو قوة، أو علة، أي أمراً عاماً يحكم سلوك هذا المعطى الحسي - مثل أن الحجر يسقط بفعل جاذبية الأرض إذا لم يسند ساند. وفي هذا النوع الثاني من التحليل يكون العالم في مواجهة مشكلة عليه أن يحلّها بطريقة تحليلية.

لكن التحليل في كلا نوعيه يفترض أن الذهن لا دخل له في الموضوع الذي تتناوله المعرفة وكل ما فعله الذهن هو استخلاص أمور كلية موجودة في الموضوع نفسه. وكلما تقدم العالم في التحليل ازداد في التجريد الأجوف مع بقاء ذهنه غير مؤثر في طبيعة الموضوع.

ويتجلى التحليل في أعلى مراحلها في الرياضيات بعامّة، والحساب والجبر منها بخاصّة. وفي سلوكنا في هذين العلمين نحن نعتمد على المبدأ المحايث للهوية التحليلية، أعني المساواة في المختلفات. والتقدم فيها يقوم على رد اللامتناهي إلى مزيد من المساواة. وهذا المسلك تحليلي صرف، إنه يحلّ مسألة، لكنه لا يبرهن أبداً على نظرية.

ولقد قال كنت إن $7 + 5 = 12$ هي قضية تركيبية. لكن هيجل ينكر ذلك تماماً^(١) ويقول إن التمييز بين $7 + 5$ وبين ١٢ لا يستند إلى أية مقولة: لا الكيف، ولا الماهية، ولا التصور. إنه يستند فقط إلى وجهة النظر التي بها نختار أن نوقف عملية جمع. ولو كانت تلك القضية تركيبية لكانت في حاجة إلى برهان؛ ولكن البرهان في هذه الحالة سيقصر على إجراء عملية عدّ، وهذا ليس برهاناً. ذلك أن الجمع - عند هيجل - هو مجرد عدّ، إنه مجرد إطالة للعملية التي تضع العدد.

والخلاصة هي أن التحليل يقوم على أساس مبدأ الهوية البسيطة المجردة، ولهذا فإنه لا يمثل مسلكاً

(١) برر كنت رأيه هذا بأن قال إن تصوري، لا يحدث أبداً من مجرد كوني أفكر في هذا الضم لسبعة إلى خمسة، (نقد العقل المحض) ط B ص ١٥).

العثور على «الصفة المميّزة» التي من شأنها أن تقسم الجنس إلى أنواع جوهرية، لا إلى مجرد أنواع أيّا كانت فهذا لا يفيد معرفة حقيقية.

وهيجل في ختام هذا الفصل عن «القسم» (ح٢ ص٤٦٣ - ٤٦٤) يشير إلى هذه المسألة فيقول:

«بقدر ما الجزئي هو هنا عارض تجاه الكلي، وتبعاً لذلك القسم بوجه ما، بهذا القدر نفسه يمكن أن ننسب إلى غريزة العقل كون أنه في هذا الضرب من المعرفة، نجد أساساً للقسم وقسمته يتجلى أنها أقرب إلى التصور بقدر ما تسمح بذلك الخواص الحسية. مثلاً في الحيوان، نستخدم في نظام القسم: الفك، والأسنان، والمخالب بوصفها أساساً للقسم كبير المدى، إنها تؤخذ أولاً كوجود يسهل بها تحديد العلامات المميّزة من أجل المنفعة الذاتية للمعرفة. لكن لا نجد في هذه الأعضاء عامل تمييز وفصل فحسب، يعود إلى تأمل خارجي، بل هي أيضاً النقطة الحيوية للفردية الحيوانية، حيث تصنع ذاتها بذاتها، ابتداءً من الفردية الأخرى الموجودة في الطبيعة والخارجية عنها، بوصفها فردية عائدة إلى ذاتها وفاصلة لها عن الاتصال مع شيء - آخر.

«وفيما يتصل بالنبات: أجزاء الإخصاب تكون نفس هذه النقطة العليا للحياة النباتية التي بها تُشعر بالانتقال إلى الاختلاف في الجنس، وفي الوقت نفسه إلى الفردانية. وقد أصاب نظام (التصنيف) في التوجه إلى هذه النقطة ابتغاء إيجاد أساس للقسم، وإن لم يكن كافياً، فإنه مع ذلك كبير الأهمية؛ وبهذا وضع في الأساس تحديداً ليس فقط تحديدية للتأمل الخارجي من أجل المقارنة، بل وأيضاً أسمى تحديد في ذاته ولذاته يقدر عليه النبات» (W.L. ح٢ ص٤٦٣ - ٤٦٤).

وبالجملة، فإن ما يأخذه هيجل على القسم كطريقة للمعرفة، هو ما سبق أن أخذه على التعريف. ذلك أن آفة القسم، كما هي آفة التعريف، هي أنها ليست إلا استشعاراً بما هو جوهر، وأنها غريزة في المعقولية. إنها عاجزة عن استخلاص التصور من موضوعه، ومفتقرة إلى تلقيه من الامتثال الحسي أو من أي مصدر آخر للمعرفة المتناهية.

إن القسم تفتقر إلى «مبدأ محايث» أو «أساس

المكان شكل قبلي a priori بسيط ومتعدد محض للعيان الجسدي، ولهذا ينعت هيجل المكان بأنه محسوس جسدي. فحين نعين المكان الهندسي في أشكال، فإن هذه هي تعييناته الجوهرية. إن الأشكال الهندسية كاملة، لأنها - شأنها شأن نواتج الغرض - هي ما ينبغي أن يكون؛ إن حقيقتها تقوم في ذاتها.

القسم

القسم هي تخصيص العام وفقاً لعلاقة خارجية ما.

والقسم كما يعينها هيجل هي القسم الثنائية diairesis كما عرضها أفلاطون، خصوصاً في محاوره «فدرس» (٢٦٥ ح وما يليها) واعتبرها مع «الاستنتاج» sunagoge هي الديالتيك. وصيغتها^(١) هي:

اقسم الجنس أ بواسطة فصل نوعي ب إلى أ التي هي ب، أ التي ليست ب ثم اقسام كل واحد من هذين النصفين بفصل نوعي آخر ح.

والناتج هو (١) أ ب ح، (٢) أ ب - ليست ح؛ ؟، (٣) أ - ليست ب التي هي ح، (٤) أ - ليست ب التي هي ليست ح.

واستمر في هذه العملية حتى تصل إلى الأنواع السفلى.

فإذا كان كل فصل نوعي يستنفد بالقسم جنسه إلى نوعين متقابلين، فإن الناتج سيكون جنساً متعيناً دائماً بالانفصال إلى أنواع سفلى.

لكن كما لاحظ أرسطو («أجزاء الحيوان» م١، فصل ٢ - ٤؛ ٦٤٣ ب س ١٠ وما يليه) فإن القسم لا تقدم أي ضمان لكون الفصل النوعي ليس إلا صفة اختيرت اعتباطاً وأنها ليست إلا أمراً غير جوهرية.

وأفة هذه القسم الثنائية بقاء التقسيم السالب بدون تحديد فهي، كما يقول Linné، أكبر من صنف أنواع النبات، تؤدي إلى «أنظمة مصطنعة» قائمة على اختيار صفة مميّزة.

والصورة الحقيقية في القسم وفي التصنيف هي في

(١) انظر ميور Mure: «دراسة لمنطق هيجل» ص٢٧٩، أكسفورد سنة

١٩٥٠: Mure: a study of Hegel's logic, Oxford, 1950.

أما التعريفات التي وضعها اقليدس فهي من نتاج التحليل. إنها تحتوي على جنس قريب وفصل نوعي مأخوذ مباشرة من الموضوعات الحسية بوصفها معطيات مباشرة - مثل تعريف المثلث بأنه سطح مسطح مسوٍ محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى. ويتلو ذلك سلسلة من التحديدات يبرهن على أنها تنتسب إلى المثلث، ويستمر الأمر هكذا حتى يبلغ تعريف المثلث كماله في نظرية فيثاغورس (المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين).

ويشيد هيكل بنظرية فيثاغورس هذه فيقول: «إن التحديد المليء لمقدار المثلث وفقاً لأضلاعه، كما هو في ذاته، إنما هي نظرية فيثاغورس هي التي تحتويه؛ فهذه النظرية وحدها هي معادلة أضلاع المثلث، لأن الأضلاع السابقة (أي كما عرضت في النظريات السابقة على نظرية فيثاغورس هذه من بداية كتاب اقليدس حتى هذه الأخيرة) لا تبين إلا تحدد أجزاء المثلث بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، ولا تحدد أنها معادلة equation. فهذه القضية (= نظرية فيثاغورس) هي إذن التعريف الحقيقي الكامل للمثلث، وفي المقام الأول المثلث القائم الزاوية، وهو الأبسط في فصوله (اختلافاته) والأكثر انتظاماً تبعاً لذلك. واقليدس بهذه النظرية يختم المقالة الأولى من كتابه، من حيث أنها تحديد تام وصل إليه» (W.L. ح ٢ ص ٤٦٨ - ٤٦٩).

كذلك يختم اقليدس المقالة الثانية من كتابه بمعادلة بين ما هو مساوٍ لنفسه، أي المربع وبين ما ليس بمساوٍ في ذاته وهو المستطيل. وذلك بعد أن ردّ إلى المشكلة *uniforme* المثلثات غير قائمة الزاوية، وذلك برد المستطيل إلى المربع. وهذه المعادلة بين المربع والمستطيل هي الأساس في التعريف الثاني للدائرة، وهو: «الدائرة هي الخط المرسوم بواسطة رأس زاوية قائمة ضلعاها العموديان يَمُرّان من نقطتين ثابتتين هما طرفا قطر الدائرة».

إن النظرية الهندسية تنطوي على وجهتين: التركيب (أو البناء)، والبرهان. والتركيب يتم بطريقة خارجية؛ إنه لا ينطلق بالضرورة من الكلي - بوصفه صفة الجوهرية - إلى الفردية. فالخطوط المرسومة، والأعمدة المسقطة،

خاص» (W.L. ح ٢ ص ٤٦١). وقصارها أنها تنطبق على محتوى تجريبي، ونقطة ابتدائها هي ناتجة عن تجريد من التجربة (الجنس).

وإذا كانت القسمة تستند إلى التجربة، فهل يمكن أبداً أن تكون وافية تستغرقه؟! إن اكتشاف أنواع جديدة باستمرار لجنس ما بين النبات أو الحيوان أو المعدن كفيل بإثبات ما يعتور القسمة من نقص وعرضية وانتفاء للتعين. على أنه مع ذلك في موضع آخر من مؤلفاته («دروس في تاريخ الفلسفة» ص ٤١١). يتساءل ساخراً عما عسى أن يستفيده العلم من معرفة وجود نوع جديد حقير لجنس حقير من الطحالب!.

النظرية Theoreme

أو القضية المبرهنة

النظرية (كما هي معروفة في نظريات الهندسة، وهي قضايا مبرهنة) تمثل مرحلة الانتقال في المعرفة التركيبية - من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية.

ويمكن بيان دورها هكذا:

أولاً: أنها تنجز معنى العملية التركيبية، وبذلك تحدد حدودها المبدئية.

ثانياً: تحدد جماع المعرفة النظرية.

ثالثاً: تبرز ملامح المعرفة الهندسية، وتميّزها من العملية المنطقية.

ذلك أن المجال الرئيسي للنظرية؛ أي القضية المبرهنة، هو علم الهندسة.

ولهذا ينطلق هيكل هنا من دراسة كتاب اقليدس في الهندسة، وذلك في «علم المنطق» (ح ٢ ص ٣٠٦ وما يليها) فيقرر أولاً أن البديهيات التي بدأ بها اقليدس كتابه ليست موضوعاً للبرهنة في داخل علم الهندسة، بيد أنها ليست بيّنة بنفسها ولا تستغني عن البرهنة، وإلا لكانت مجرد تحصيل حاصل.

وإنما تحتاج إلى البرهنة بواسطة المنطق، بالاستنباط من «التصور»؛ وهذا ما يتولاّه علم آخر هو فلسفة الطبيعة، في باب البحث في طبيعة المكان.

النهائية المجردة، يظل متعيناً أيضاً تجاه هذا الخير، كالوجود. صحيح أن فكرة الخير التام هي مصادرة مطلقة، لكن لا بوصفها مصادرة، أعني مطلق الموصوف بتعين الذاتية. ولا يزال ثمّ عالمان متقابلان: أحدهما ملكوت الذاتية في الأماكن المحضة للفكر الشفاف، والآخر ملكوت الموضوعية في عنصر الواقع الفعلي المتنوع خارجياً الذي هو الملكوت المغلق للظلام». (W.L. ح ٢ ص ٤٨٠).

وبالجمله، فإن الخير الذي تحققه يظل غُرضة لكل عوارض الخطر. إن مضمونه متناه محدود، ويمكن أن يدمره أي عارض أو شر. وفضلاً عن ذلك، فإن ظروف تحقيقه يمكن أن تكون في تنازع بعضها مع بعض، وهو ما يعرف بتنازع الواجبات^(١).

ومن الواضح أن هيجل هاهنا ينتقد أخلاق الواجب التي دعا إليها كنت، ومجدّها فشته، وإن كان لم يشر صراحة إلى أيّ منهما في هذا الفصل.

ولتلخيص مجمل آراء هيجل في هذا الموضوع، فلنتنقل هاهنا جماع ما قاله في «منطق الموسوعة» تحت عنوان: الإرادة:

(بند ٢٣٣) الصورة الذاتية، من حيث هي المحدّد في ذاته ولذاته والمضمون البسيط الذي هو في هوية مع ذاته - هي الخير. ونزوعها إلى التحقق هو النسبة العكسية لصورة الحق، وهي تريغ بالأحرى إلى أن تعين وفقاً لغرضها الخاص العالم الذي التقت به. وهذه الإرادة هي - من ناحية - متيقنة من عدم الموضوع المفترض - ومن ناحية أخرى هي تفترض في الوقت نفسه، أن تناهي الخير كصورة ذاتية فقط واستقلال الموضوع - هو أمر متناه.

(بند ٢٣٤) وتبعاً لذلك، فإن تناهي هذه الفاعلية هو ذلك التناقض وأعني به أنه في التعينات المتناقضة للعالم الموضوعي فإن الغرض من الخير يمكن أن يتحقق وألا يتحقق، وأنه موضوع على أنه غير جوهرى بقدر ما هو جوهرى، وأنه واقعي في الوقت الذي هو فيه ممكن فحسب. وهذا التناقض يتجلى على أنه التقدم اللامتناهي

الخ هي مأخوذة من مضمون حسّي مفترض. إنها تورد أولاً، ولا شيء يدل على أن الغرض من التركيب هو نظرية أو مسألة. وفقط حين يتم البرهان، تتجلى الضرورة في البرهان من خلال التركيب، وتنبثق حينئذ كأمر مفروض على الذات، وليس على أنه تعبير عن نشاط الذات. وبالجمله فإن البرهان ليس متولداً من الموضوع، بل هو يقلب الطبيعة الحقيقة للموضوع.

وهكذا يفسّر هيجل المنهج التركيبي في الرياضيات على أنه مسلك خارجي واعتباطي، وبغير أساس قائم في الضرورة الخاصة بالتصور.

صورة الخير

صورة الخير يسميها هيجل تارة باسم: الإرادة، وطوراً باسم الصورة العملية. وقد يتوهم القارئ من هذه العبارة «صورة الخير» أنها هي «صورة الخير» كما عرضها أفلاطون وجعلها على قمة عالم الصور. ولكن الفارق هائل بين هيجل وبين أفلاطون في استعمالهما لهذا التعبير. فإن «صورة الخير» عند هيجل هي العقل بوصفه إرادة. والإرادة تتعلق بالوجود لا كما هو، بل كما يجب أن يكون.

والمشكلة التي يواجهها العقل هنا هي انجاز الخير بمنحه الوجود في ذاته، وبوصفه الإرادة الذاتية بحيث تتحول إلى موضوع عيني متحقق. ومن ثم كان للصورة العملية عائقان: الأول هو التمييز بين الغاية النهائية وهي الخير، وبين المضمون الجزئي للإرادة؛ والثاني هو التقابل بين الوجود لذاته (موضوعية الخير) وبين الوجود في ذاته (مباشرة العالم).

لكن الخير «من حيث مضمونه هو شيء محدود، وثم أنواع عديدة من الخير؛ فالخير الموجود ليس فقط خاضعاً للتدمير بعارض خارجي وبالشر، بل وأيضاً بالتصادم والتنازع في داخل الخير نفسه. ومن جانب العالم الموضوعي، المفترض مقدماً، وفي افتراضه تقوم ذاتية الخير ونهايته، والذي يسلك طريقه الخاص كما لو كان عالماً مستقلاً، فإن تحقيق الخير معرّض لعوائق، بل وللإستحالة.

وهكذا يبقى الخير «ما يجب أن يكون»؛ إنه في ذاته ولذاته، لكن الوجود، مفهوماً على أنه المباشرة

(١) راجع كتابنا: «الأخلاق النظرية، فصل: الواجب، فقرة: تنازع الواجبات. الكويت سنة ١٩٧٥.

للروح (أو للعقل). وهي حقيقة تتجاوز الصواب والخطأ، وخيرة تتجاوز الخير والشر.

والصورة المطلقة فوق التمييز بين الذات والموضوع. إنها بوصفها ذاتاً هي فردية مطلقة، وشخصية مطلقة؛ وبوصفها موضوعاً فإنها شخصيتها المطلقة.

والصورة المطلقة يمكن أن تعد «كل حقيقة» (W.L. ح٢ ص ٤٨٤)، إذ لا يوجد خارجها أية حقيقة، ذلك أنه لا حق خارج العملية الكلية التي بمقتضاها يتحقق المضمون الذي يتعارض معها بوصفه في هوية مع ذاته في الغير، حيث يستشعر قدرته على التنوع الذاتي. إن الصورة المطلقة حقيقة مطلقة لأنها شمول Totalität في حركة وهوية في عملية، بدونها لا تصل الذات والموضوع إلى تجاوز علاقتهما المتقابلة. والصورة المطلقة هي ذاتها بذاتها، ولهذا فإنها ليست فقط الحقيقية، بل «الحقيقة الواعية بذاتها» (W.L. ح٢ ص ٤٨٤).

والصورة المطلقة عملية تتأمل ذاتها. ومحتواها هو مجموع تعينات التصور في تسلسلها التام.

المنهج الديالكتيكي

ويختتم هيجل الفصل المعلن بعنوان: «الصورة المطلقة» - بالبحث في المنهج، ويقصد المنهج الديالكتيكي.

وهو في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» (١٨، ص ٢٢١) يقول إن «الفلسفة النظرية أو المنطق سماها الأوائل باسم: الديالكتيك». ويؤكد أن الفضل إنما يرجع إلى أفلاطون في إبداع «علم» الديالكتيك. صحيح - هكذا يقرر هيجل - أن الإليين وهيرقليطس عرفوا الديالكتيك، لكنهم حصروه في ميدان المحسوسات. أما أفلاطون فهو أول من أقام علم الديالكتيك في ميدان المنطق، وعرضه في عنصر التصور والمعاني الكلية. ولهذا يمكن ابتداء من أفلاطون أن يقال إن «البحث في الأفكار المحضة في ذاتها ولذاتها يسمى الديالكتيك» («محاضرات في تاريخ الفلسفة»، ح١٨ ص ٢٢٧).

لكن هيجل يؤكد في الوقت نفسه أن أفلاطون لم

لتحقيق الخير الذي لم يحدد إلا بوصفه واجباً. ومع ذلك، فإنه من وجهة النظر الشكلية، فإن التناقض يزول، بمعنى أن الفعلية تستبعد ذاتية الغاية وفي الوقت نفسه الموضوعية، والتقابل الذي يجعل كليهما متناهية؛ وليس فقط يميز ذاتية معينة، بل وهذا التمييز Einseitigkeit بوجه عام. وإن ذاتية أخرى من هذا النوع، أعني إيجاد تقابل جديد، لن يتميز من ذلك الذي ظننا أنه لا بد قد سبقه. والعود إلى الذات هو أيضاً تذكّر للمضمون في ذاته الذي هو الخير والهوية الموجودة في ذاتها لكلا الجانبين، تذكّر الافتراض السابق للموقف النظري (انظر بند ٢٢٤)، أعني أن الموضوع هو في نفسه الجوهرية والحق.

(بند ٢٣٥) وهكذا فإن حقيقة الخير قد وُضعت على أنها وحدة الصورة النظرية والصورة العملية، أعني أن الخير قد تم بلوغه كما هو في ذاته ولذاته - وأن العالم الموضوعي هو في ذاته ولذاته الصورة كما تضع نفسها أبداً بوصفها غاية وتتحقق بالفعل. وهذه الحياة، وقد عادت من الاختلاف ومن تناهي المعرفة - إلى ذاتها وصارت بفعلية التصور في هوية مع هذا - هي الصورة التأملية أو المطلقة.

ح - الصورة المطلقة

والصورة المطلقة هي قمة المعاني.

إنها مُركَّب المعرفة والحياة، وهي الوحدة في ذاتها ولذاتها للتصور مع موضوعه. إنها التصور الذاتي الحر. وما عداها فضلال، واختلاط، وظن، ومحاولة، ونزوة، وانتقالية. إن الصورة المطلقة وحدها هي الوجود، هي الحياة الباقية، هي الحقيقة التي تعي ذاتها، وهي كل الحقيقة (W.L. ح٢ ص ٤٨٤).

ولهذا ينعتها هيجل بأنها «الموضوع والمحتوى الوحيد للفلسفة» (الموضع نفسه)، لأنها هي الحقيقة التي تعي ذاتها بذاتها، وتدرك ذاتها في حركتها.

و«الصورة المطلقة» هي التحقيق الذاتي للإرادة في موضوعها، بحيث يكون الموضوع مطابقاً للشعور وكما يجب أن يكون.

والصورة المطلقة هي التحديد الذاتي المطلق

غير ممكنة (أو ناقصة). وبمقتضى هذه النتيجة الأخيرة فإما أن يقال إن الديالكتيك هو الذي يحدث خدعة المظهر الباطل - وتلك هي النظرة المعتادة لما يسمى بالإدراك الإنساني السليم، الذي يتمسك بالبيئة الحسية والامتثالات والأقوال المعتادة - وأحياناً بطريقة أكثر هدوءاً على نحو ما فعل ديوجانس الكلبي ضد ديالكتيك الحركة في تجرده وذلك بالمشي ذهبياً وجيشة في صمت، وأحياناً كثيرة في غضب إما بمناسبة مبالغة، أو حين يتعلق الأمر بموضوعات مهمة من الناحية الأخلاقية، مثلما يحدث بمناسبة جسيمة تسعى إلى زعزعة ما هو راسخ، وتدعو إلى تزويد الرذيلة بأسباب - وهي نظرة توجد في الديالكتيك السقراطي في مواجهة الديالكتيك السوفسطائي، وبمناسبة غضبية كلفت سقراط حياته» (W.L. ٢٠ ص ٤٩٢ - ٤٩٣).

وبالجملة، فإن آفة هؤلاء: الآيليين والشكاك ومن ضرب على قلوبهم هو أنهم قصرُوا الديالكتيك على الوجه السلبي، وجعلوا من هذا الوجه السلبي أنه المطلق؛ وهكذا غفلوا عن الوجه الإيجابي للتناقض. «إن الحكم السابق préjugé الأساسي عندهم هو أن الديالكتيك ذو ناتج سلبي فحسب» (W.L. ٢٠ ص ٤٩٣).

لكن، لئن كان الوجه السلبي في الديالكتيك لحظة أساسية جداً، فإنه أحد وجهي الديالكتيك فحسب. ذلك أن الديالكتيك هو «مبدأ كل حركة، وكل حياة، وكل تجلٍ فعال في الواقع الفعلي» («منطق الموسوعة» بند ٨١، الحاق). لكنه فوق هذا لا يقتصر على الوجه السلبي الهادم، بل يتضمن الانتاج الحز للتصور. فيقول هيجل: «إن الديالكتيك الأعلى للتصور يقوم في انتاج وإدراك التعيين ليس فقط على أنه حد ومضاد، بل وأيضاً يقوم في انتاج وإدراك المحتوى والناتج الإيجابيين، من حيث أن الديالكتيك هو نمو وتقدم محايثان» («مبادئ» فلسفة الحق» بند ٣١، ملاحظة).

ولا بد من الجمع بين الوجهين: السلبي والإيجابي في الديالكتيك، وهذا هو التركيب أو مركب الموضوع synthèse، وهذه اللحظة الثالثة هي الأهم والأكثر جوهرية، بل هي لحظة الحقيقة. إن لحظة التركيب الإيجابية تسود على لحظتي السلب والإيجاب، وذلك لأن سلب السلب إيجاب، أو كما تقول العبارة اللاتينية:

يرد من هذا الديالكتيك أن يبعدنا عن أرض الواقع ويحلّق بنا في سماء عالم الصور، بل أراغ منه إلى تأمل الأشياء العينية الواقعية في ذاتها ولذاتها.

بيد أن هيجل ينعي على الديالكتيك كما وضعه أفلاطون وتابعه عليه بعض الفلاسفة اللاحقين أنه اقتصر على النظر في التقابل بين المعاني واستنتاج بطلان التقابل بين الموضوع ونقيض الموضوع - دون أن ينظر في إمكان الجمع والتوحيد بين كليهما والقول بوحدة الناقض.

وقد أدى ذلك الوضع إلى موقفين متعارضين: الأول: أدى إلى إبطال كلا الطرفين: الموضوع ونقيض الموضوع، كما هو بَيّن بكل وضوح من حجج زينون الأيلي المشهورة في إبطال الحركة^(١). والموقف الثاني أدى إلى الشك في قدرة العقل على المعرفة، كما انتهى إلى ذلك الشكاك اليونانيون^(٢)، وأوفى عليهم في ذلك الشكاك المحدثون، ويمثلهم خصوصاً ديقثد هيوم الذي أنكر الكليات اطلاقاً.

وهاك ما يقوله هيجل في هذا الصدد في كتاب «علم المنطق» (٢٠ ص ٤٩٢ - ٤٩٣):

«إن المدرسة الإيلية القديمة استخدمت الديالكتيك خصوصاً ضد الحركة، وأفلاطون استخدمه مراراً ضد تصورات أهل عصره، وخصوصاً ضد السوفسطائيين، ولكن أيضاً ضد المقولات والتحديدات العقلية المحضة. أما نزعة الشكاك التالية لذلك العصر فقد توسعت لتجعله يشمل ما يسمى بالوقائع المباشرة للشعور وقواعد السلوك في الحياة العادية، بل وأيضاً التصورات العلمية. والنتيجة التي نستخلصها من مثل هذا الديالكتيك هي بوجه عام: تناقض وبطلان القضايا المستخدمة في العلم. لكن هذا قد يحدث بمعنيين: إما بمعنى موضوعي وهو أن الموضوع الذي يناقض ذاته على هذا النحو في نفسه سيرفع ذاته ويصبح لا شيء؛ وكانت هذه هي النتيجة التي استخلصها الإيليون، فقالوا إنه لا حقيقة للعالم، ولا للحركة ولا للنقطة؛ وإما بالمعنى الذاتي وهو أن المعرفة

(١) راجع هذه الحجج بالتفصيل في كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني» ط١ القاهرة سنة ١٩٤٢ وما تلاها من طبعات عديدة.

(٢) راجع عنهم كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» القاهرة سنة ١٩٤٣ وما تلاها من طبعات أخرى

مراجع

(١) راجع عن الديالكتيك عند هيجل :

- J. McTaggart: *Studies in the Hegelian dialectic*. Cambridge 1896; New York, 1964.
- A. Dürr: *Zum Problem der Hegelschen dialektik und ihrer Formen*, 1938.
- W. Axmann: *Zur Fege nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel*, 1939.
- E. Bloch: *Subjekt- Objekt. Erläuterungen zu Hegel* 1951.
- E. Coreth: *Das dialektische sein in Hegels Logik*, 1952.
- J. Schwarz: «Die Denkformen der Hegelschen Logik», in *Kantstudien* 50 (1958/59), S.37-76.
- H. G. Gadamer: «Hegel und die antike Dialektik», in *Hegel- Studien*, I (1961), S. 173-199.
- M. Rossi: «Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung», in *Hegel- Jahrbücher* (1961), S. 11 ff.
- R. Heiss: *die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*, 1963, S. 11-196.
- A. Sarlemin: *Hegelsche Dialektik*, 1971.
- Thomas Kesserling: *Hegels Dialektik in Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen logik*. Frankfurt, 1984.

السلب المزدوج ايجاب duplex negatio affirmatio . إن ما هو متناقض إنما يمثل أمراً ناقصاً جزئياً محدوداً ذا جانب واحد، وبالتالي فإنه مجرد، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون شيئاً نهائياً وحاسماً، بل يحتاج دائماً إلى أن يُعلى عليه وأن يُتجاوز إلى أمر أعلى، شامل، مركب، إلى لحظة إيجابية، عينية، فيها ما هو جانبي (أعني السلب، أو الإيجاب فقط) يتكامل في حقيقة شاملة عينية عضوية. إن المتقابلات يجب أن تندمج في وحدة أعلى ايجابية، في هوية مع ذاتها.

ولهذا فإن هيجل يؤكد أن المتناقضات لا توجد لذاتها وعلى حيالها، بل توجد وجودها الحق في الوحدة العالية عليها، وحدة المركب من الموضوع ونقيض الموضوع.

والخلاصة هي أن الحقيقة إنما توجد في الهوية المطلقة الشاملة لكل الموجودات، الهوية العينية المليئة، لا تلك الهوية الجوفاء التي يتحدث عنها المنطق الصوري التقليدي والتي هي مجرد تحصيل حاصل. ولهذا يمكن أن توصف بأنها «الهوية في الاختلاف» أو «وحدة المتميزات» Die Einheit Unterschiedener Identität der Identität und der Nichtidentität أو «ارتباط الارتباط وعدم الارتباط» Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung.



نقولا س الكوزاني

Nikolaus von Cusa (Nicolaus Cusanus [I.], Nikolaus Krebs)

(1401 - 1464)

فيلسوف ولاهوتي، ورياضي، وعالم اعتمد التجارب العلمية، ألماني.

ولد في سنة ١٤٠١ في قرية كونس Kues (على الشاطئ الأيسر من نهر موزل Mosel بين تريفس Treves وكوبلنتس Koblenz في جنوب غربي ألمانيا). وكان من أسرة ميسورة تملك مراكب وتقوم بحمل الركاب والبضائع على نهر موزل. وتوفي في ١١ أغسطس سنة ١٤٦٤ في مدينة تودي Todi بإيطاليا، ودفن في كنيسة القديس بطرس المكبل بالسلاسل، في روما.

ومن المحتمل أنه بدأ دراسته في هولندا عند «إخوة الحياة المشتركة». ولكن من المؤكد أنه سجل نفسه للدراسة في كلية الآداب بجامعة هيدلبرج في سنة ١٤١٦ لكنه غادرها بعد عام واحد، وسافر إلى إيطاليا والتحق بجامعة بادوفا Padova (في شمالي إيطاليا بالقرب من البندقية) في سنة ١٤١٧؛ وبقي فيها ست سنوات حتى حصل على الدكتوراه في القانون الديني. وهنا في بادوفا عقد صداقة مع اتشيزاريني Cesarini الذي سيصبح كرنديالاً في سنة ١٤٢٦، وإليه سيهدي نقولا الكوزاني كتابه: «في الجهل العالم» De docta ignorantia. وقد ساعد نقولا في الترفي في سلك الكهنوت، كما أفاده في الدراسات الإنسانية. كذلك عقد صداقة مع الطبيب

توسكانلي Tosconelli الذي كان أيضاً رياضياً وفلكياً، وكان ذلك في بادوفا أيضاً.

ثم عاد نقولا الكوزاني إلى وطنه ألمانيا في سنة ١٤٢٥، وصار سكرتيراً لرئيس أساقفة تريفس واسمه أوتو فون اتسيجنهاين Otto von Ziegen hain، فأعقد عليه المنافع والنعيم، على الرغم من أن نقولا كان لا يزال شفاساً، لأنه لم يتعجل الدخول في سلك القساوسة؛ ولن يصبح قسيساً إلا في سنة ١٤٣٥. والتحق بجامعة كيلن (كولونيا)، ويلوح أنه ألقى فيها بعض دروس في القانون الديني. وعرضت عليه جامعة لوفان (بلجيكا) أن يكون أستاذاً للقانون الديني في سنة ١٤٢٨ ثم مرة أخرى في سنة ١٤٣٥، لكنه رفض كلا هذين العرضين.

وفي سنة ١٤٣٠ اشترك في نزاع قانوني، يتعلق بتعيين خُلف رئيس أساقفة تريفس أوتو. ذلك أن البابا يوجين - الرابع عين لشغل هذا المنصب رابان فون هلمشتادت Raban von Helmstade. لكن كان ثم مرشحون آخرون، منهم مرشح مجلس الكنيسة المحلية في تريفس وهو: الرش فون ماندرشيد Ulrich von Manderscheid. الذي أيده النبلاء ودوق بورجونى. فتولى نقولا الدفاع عن الرش هذا، لكنه خسر هذه القضية عند عرضها على مجمع بازل في سنة ١٤٣٢. بيد أن ما أبداه من علم واسع ومهارة في الدفاع قد أكسبه شهرة، وجعل أعضاء هذا المجمع يضمونه إليهم عضواً فيه في فبراير ١٤٣٢. وكلفوه بالقيام بمفاوضات مع أتباع جان هوس Huss، المصلح الديني، فاقترح عليهم أن يسمح لهم برسم التناول على شكلين مقابل اعترافهم التام بسلطة البابا في روما: وبهذه المناسبة ألف نقولا كتاباً

(ب) المؤلفات العلمية:

- ١ - «اصلاح التقويم» وهو مشروع لاصلاح التقويم قدمه إلى مجمع بازل في سنة ١٤٣٦ (Opera ص ١١٥٥ - ١١٦٧).
- ٢ - «في التحولات الهندسية» (Opera ص ٩٣٩ - ٩٩١).
- ٣ - «في التكميلات الحسابية» (ص ٩٩١ - ١٠٠٣).
- ٤ - «في التجارب الاستاتيكية» (ص ١٧٢ - ١٨٠).
- ٥ - «في تربيع الدائرة» (ص ١٠٩١ - ١١٠٥).
- ٦ - «في الكمال الرياضي» (١١٢١ - ١١٥٤).

(ح) المؤلفات الفلسفية واللاهوتية:

- ١ - أهم مؤلفات نقولا الكوزاني في هذا الباب وعلى وجه الاطلاق هو كتابه: «في الجهل العالم» ويقع في ثلاث مقالات: في الله، في الكون، في يسوع المسيح. وطبع ضمن مجموع مؤلفاته Opera (بازل ١٥٦٥) ص ١ - ٦٢. وقد انتهى من تأليفه في ١٢ فبراير ١٤٤٠.
- ٢ - «في الله الخفي» (Opera ص ٣٣٧ - ٣٣٩)، وهو محاوراة قصيرة تدور حول عدم إمكان العلم بالله علم إحاطة.
- ٣ - ورد على جان فثك Wenck الذي هاجم كتاب «في الجهل العالم» وذلك برسالة بعنوان: «دفاع عن الجهل العالم». (OP. ص ٦٣ - ٧٥).
- ٤ - وفي سنة ١٤٥٠ كتب أربع محاورات بعنوان: «كتب الأبله» Idiota libri، والسبب في هذا العنوان هو أن الشخصية الرئيسية هي شخص «أبله»، وهو لسان حال نقولا الكوزاني نفسه.
- ٥ - «في رؤية الله» (OP. ص ١٨١ - ٢٠٨).
- ٦ - وفي سنة ١٤٥٨ كتب رسالة بعنوان De Beryllo (OP. ص ٢٦٧ - ٢٨٤)، وفيه يقول إنه يستخدم «منظراً عقلياً مكبراً» لمشاهدة الحقيقة الواقعية بالنسبة إلى الله، والعالم، والإنسان.
- ٧ - «في صيد الحكمة»، ألفه سنة ١٤٦٣، وفيه

بعنوان: «في الوفاق الكاثوليكي» (سنة ١٤٢٣! وفيه أكد ستمو المجامع الدينية العامة على سلطة البابوية. وفي نفس الكتاب تناول موضوع الانسجام في الكنيسة، واقتراح نظاماً للوفاق الديني مستمداً من نظام السموات. لكنه ما لبث أن انهارت ثقته بأعمال مجمع بازل لأنه وجده قد أخفق في تحقيق الوفاق في الكنيسة الكاثوليكية والقيام بالاصلاحيات المطلوبة ولهذا انقلب على موقفه السابق، وأصبح من الأنصار المتحمسين للبابا يوجين الرابع حتى وفاة هذا الأخير في سنة ١٤٤٧. وقد كلفه البابا يوجين الرابع بالدفاع عن قضية البابوية في ألمانيا طوال عشر سنوات، فقام بالمساعي اللازمة وكتب مذكرات، وألقى خطاباً، خصوصاً بمناسبة المؤتمرات الأبراطورية (diètes) التي عقدت في نورمبرج (١٤٣٨)، وماينانس (١٤٣٩ و ١٤٤١). وفرانكفورت (١٤٤٠ و ١٤٤٢) ونورمبرج (١٤٤٤)، وأشافنبيرج (١٤٤٧)، حتى اليوم الذي أنهت فيه كونكوردات فيينا الحياذ الألماني (١٧ فبراير ١٤٤٨). وتقديراً لجهوده عينه البابا يوجين الرابع كرينالاً في الباطن Inpetto ريثما يصبح كرينالاً علنياً بقرار من البابا التالي، وهو نقولا الخامس الذي تولى البابوية من سنة ١٤٤٧ حتى ١٤٥٥. كذلك عينه البابا نقولا الخامس هذا قاصداً رسولياً في ألمانيا لمدة عامين، فكان يلقي الكثير من المواعظ، ومساعد على اصلاح الكهنوت، وبعد ذلك صار أسقفاً على برشانون Bressanone في إيطاليا. وكان تعيينه كرينالاً. بالفعل في ١١ يناير سنة ١٤٥٠.

مؤلفاته

يمكن تصنيف مؤلفات نقولا الكوزاني إلى ثلاثة أنواع: (١) سياسية ودينية؛ (٢) علمية؛ (٣) فلسفية ولاهوتية.

(أ) المؤلفات الدينية والسياسية:

- ١ - «في الوفاق الكاثوليكي» مطبوع في طبعة بازل لكل مؤلفاته ص ٦٨٣ - ٨٢٥). وفيه يدرس النظام العام للكنيسة.
- ٢ - «في سلطة الرؤساء في المجمع الديني العام».
- ٣ - «رسائل إلى أهل بوهيميه في قضية أنصار هوس» (مطبوع في Opera ص ٨٢٩ - ٨٦١).

المنفصل ومقتضياته، مثلما يرتفع فوق الحواس، وعليه إذن أن يلجأ إلى ملكة أسمى هي العيان أو الوجدان، الذي به يسعى الإنسان إلى الوصول إلى «البساطة التي فيها تتطابق المتقابلات».

وبهذا العيان - أو الوجدان - يسعى كوزانو إلى إدراك الحقائق العالية. وهذه التأملات الوجدانية لا يقصد منها أن تكون حقيقية بقدر ما يقصد منها أن تكون «جميلة» و«خيرة» - وبعبارة أوضح: يريد منها كوزانو أن تؤدي إلى إقرار المعاني الدينية الرئيسية من إيمان ومجبة، الخ.

لكنه وجد أن اللغة العقلية لا تكفي للتعبير عن هذه «الحقائق العالية». فإن «خلاف» الألفاظ لا يسمح بالنفوذ إلى حافة الحقائق. فاستعان لذلك بالأشكال الهندسية، وبالتركيبات العددية.

وتطبيقاً لهذه الفكرة رأى أن «العين البسيطة» للوجدان هي التي يجب عليها أن تبحث عن الله، لكن الله هو الموجود الذي لا يضاده العدم، وهو الواحد الذي لا يناقضه الكثرة. إنه الكبير إلى غير نهاية، والصغير إلى غير نهاية؛ إنه الحد الأعلى الذي يتطابق معه الحد الأدنى. إنه القوة التي يتطابق معها الفعل. وصفات الله، وهي عديدة في نظرنا، هي واحدة في الحقيقة، لأنها تتطابق مع بعضها بعضاً. ولهذا فإن كل لاهوت هو دائري، أي يدور ويرجع على نفسه باستمرار. ولهذا أيضاً فإن اللاهوت السلبي أسمى من اللاهوت الإيجابي. وأسمى من كليهما اللاهوت الجامع بين كليهما؛ ويسميه باسم: اللاهوت العظمي (أي المعطوف بعنقه مع بعض) copulative، وهذا اللاهوت يقول مثلاً إن الله ليس واحداً ولا ثلاثة؛ إنه الواحد الذي يتطابق مع الثلاثة، والثلاثة التي تتطابق مع الواحد.

كل شيء هو في الله؛ والله محيط بكل شيء؛ والله في كل شيء؛ والله يفسر كل شيء. وعنايته توحد بين النفاض، ولهذا لا يفوته شيء. إنه المركز والمحيط في وقت واحد معاً: مركز العالم ومحيطه وهو في كل مكان، وهو أيضاً لا في مكان.

ولا بد أن القارئ المطلع على آراء المعتزلة وآراء الصوفية المسلمين يدرك في الحال أن كلام نقولا

يبحث في معنى الحكمة وفي الطرق المؤدية إلى تحصيلها، ويعد بمثابة وصية روحية.

آراؤه

اشتهر نقولا الكوزاني بفكرتين: الأولى: الجهل العالم، والثانية تطابق المتقابلات (الأضداد والمتناقضات).

أما الجهل العالم *docta ignorantia* فيقصد بها علم الإنسان بأنه جاهل. وفي هذا سار في إثر سقراط الذي يؤثر عنه أنه كان يقول «خير ما أعلم هو أنني لا أعلم». ونقولا الكوزاني يرى أنه ليس في وسع الإنسان أن يعلم الحقيقة، وذلك راجع إلى طبيعة الحقيقة من ناحية، وإلى طبيعة العلم من ناحية أخرى. فالحقيقة أمر مطلق؛ وهي واحدة، بسيطة جداً، بينما المعرفة هي بالضرورة نسبية، ومكونة، لأن كل معرفة هي انتقال من المعلوم إلى المجهول، ولما كانت لا توجد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي، بين المعرفة وموضوعها، انذني هو الحقيقة، فإن ثمت دائماً مجالاً لمعرفة أدق وأصح تزداد علماً بالأشياء. وإذن فالمعرفة نسبتها إلى الحقيقة شبيهة بنسبة الكثير الأضلاع إلى الدائرة. ولهذا فإنه ليس فقط المعرفة بالله، بل أيضاً حقيقة الأشياء، أعني ماهيتها هي دائماً تقريبية. إن كل معرفة هي تقريبية؛ وكل علم هو ظني وافتراضي.

أما الفكرة الثانية وهي تطابق المتقابلات *coincidentia oppositorum* فمرتبطة بالفكرة الأولى. فهو يقول إن المعرفة العقلية أسمى من المعرفة الحسية من حيث أنها زيادة في التبسيط وزيادة في التوحيد: فالعقل يستبدل بالإحساسات المتعددة تصوراً يشتمل عليها كلها في بساطته. فتصور الإنسان يشتمل على كل الخصائص الحسية المتعددة المتعلقة بالإنسان. بيد أن تصاعد العقل في المزيد من التبسيط يتوقف بالضرورة أمام التناقض. ولهذا فإن مبدأ (عدم) التناقض - الذي هو مصدر ميزة العقل - هو في الوقت نفسه عنصر ضعيف فيه، لأنه يحذف من ميدان البحث العقلي. إن العقل يتوقف أمام واقع الأفكار المتضادة، كما أن الجسد يتوقف أمام تعدد الإحساسات المتميزة. فمن أجل التوجه إلى الحقيقة ينبغي على الإنسان أن يرتفع فوق العقل

هيدلبرج في إصدار طبعة نقدية لمؤلفاته الكاملة Opera omnia في ٢١ مجلداً، ابتداءً من سنة ١٩٣٤، عند الناشر Felix Meiner في ليبستك أولاً، وبعد ذلك في هامبورج حالياً؛ وهذه الطبعة مزودة بترجمة ألمانية وتعليقات. كذلك يجري حالياً إصدار طبعتين، إحداهما في فيينا والأخرى في بولونيا (إيطاليا) مع ترجمة ألمانية وأخرى إيطالية، وهاتان الطبعتان - في أربع مجلدات، كل واحدة منهما - تقتصران على المؤلفات الفلسفية واللاهوتية.

مراجع

- L. von Bertalanffy: Nicolans von Cues. Münch-en, 1928.
- E. Vansteenbergh: Le Cardinal Nicolas de Cues: L'Action. La Pensée. Paris, 1920.
- P. Rotta: Il cardinale Nicola di Cusa. la vita e il pensiero. Milano, 1928.
- M. de Gandillac: Nicolas de Cues. Paris, 1941.
- K. Jaspers: N. Cusanus. München, 1964.

نيوتن

Newton (Isaac)

(1642 - 1727)

فيزيائي ورياضي وصاحب فلسفة علمية؛ انجليزي.

ولد في ٢٥ ديسمبر ١٦٤٢ = ٤ يناير ١٦٤٣ بحسب التقويم الجديد) في قرية ولزثورپ Walsthorpe، بمقاطعة لنكولنشير. ودخل جامعة كمبردج في سنة ١٦٦١، في وقت كانت فيه الثورة العلمية قد اتسع مداها بفضل جاليليو وديكارت وكبلر وكوبرنيكوس. فإن علماء الفلك من كوبرنيكوس حتى كبلر كانوا قد شيدوا النظام الفلكي الذي فيه الشمس صارت في مركز الكون. وجاليليو كان قد وضع أُسس ميكانيكا جديدة قائمة على مبدأ القصور الذاتي inertia. وديكارت ومن تبعه من الفلاسفة والعلماء بدأوا في تكوين تصور جديد للطبيعة يقرر أن الطبيعة هي بمثابة آلة ساكنة وغير مشخصة ومعقدة. لكن على الرغم من هذا

الكوزاني هاهنا كأنه مستمد كله من آراء الصوفية المسلمين، القائلين بوحدة الوجود، وخصوصاً محيي الدين بن عربي (١١٦٥م - ١٢٤٠م) الذي عاش قبل نقولا الكوزاني بقرباية ثلاثة قرون. فهل قرأ نقولا الكوزاني مؤلفات ابن عربي أو ألم بمحتواها؟

هذا أمر محتمل جداً، ولا عبرة بكونه لم يشر إلى ابن عربي في كتبه فإنه لم يعتد الإشارة إلى مصادره. وقوة الاحتمال هاهنا تصدر عن هذه الواقعة، وهي أن كوزانو ألف كتاباً صغيراً بعنوان: «الامتحان النقدي للقرآن» De cribratione Alchorani (حرفياً: «في غربلة القرآن»). وهذا الكتاب الصغير يندرج في سلسلة الردود التي كتبها اللاهوتيون النصارى ضد الإسلام والنبى محمد في بيزنطة وسائر أنحاء أوروبا (راجع كتابنا: بالفرنسية: «الدفاع عن النبى محمد ضد المفترين عليه»، باريس سنة ١٩٩٠). والفكرة الرئيسية فيه هي أن الإسلام شكل مبسّط من أشكال المسيحية!! وأن دور (النبى) محمد كان دور المبشر بمسيحية ساذجة بدائية تتفق مع العقلية البدائية الساذجة التي اتصف بها العرب!! إلى آخر هذه التخريجات المعهودة عند اللاهوتيين المسيحيين حتى اليوم. ولا بد أن كوزانو وهو يكتب هذا الكتاب الصغير قد اطلع على الترجمة اللاتينية للقرآن (راجع كتابنا: «موسوعة المستشرقين»، مادة: ترجمات القرآن في أوروبا، بيروت ط١ ١٩٨٣، ط٣ بيروت سنة ١٩٩٣) وبعض الدراسات الأوروبية عن الإسلام، التي ظهرت في القرن الخامس عشر وما قبله، وهي عديدة.

وبالجملة فإن آراء نقولا الكوزاني تعوزها الأصالة والتعمق، ويبدو أن دوره السياسي كان هو الأغلب عليه وربما كان هو الذي أسهم في شهرته أكثر جداً من إنتاجه الفلسفي والعلمي واللاهوتي.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفاته صدرت في استراسبورج سنة ١٤٨٨ (وأعيد طبعها بالأوفست في برلين ١٩٦٧). وتلتها نشرة أشرف عليها Cortemaggiore ظهرت سنة ١٥٠٢. ثم ظهرت طبعة أنقص من هاتين الطبعتين، أشرف عليها Lefèvre d'Étaples، في باريس ١٥١٤، وأعيد طبعها في بازل في سنة ١٥٦٥ ثم شرعت أكاديمية

هذا المجال. وأداه ذلك إلى اكتشاف نظرية ذات الحدين Binomial Theorem؛ وتوسّع في حساب اللامتناهيات Calculus. وفي سنة ١٦٦٩ ألف كتاباً لخص فيه ما وصل إليه من نتائج في الرياضيات، وعنوانه: «في التحليل بواسطة السلاسل اللامتناهية». وتنوّل مخطوط الكتاب في دائرة محدودة، لكن اسمه بدأ يشتهر بين العلماء. وطوال السنتين التاليتين أخذ في تنقيحه، وأعطاه عنواناً جديداً هو: «في مناهج السلاسل والمتغيرات» De methodis serierum et fluxionum.

وفي أبريل سنة ١٦٦٥ حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج. لكن في هذه السنة نفسها ظهر الطاعون، وأدى ذلك إلى إغلاق الجامعة. واضطر نيوتن إلى التزام منزله طوال السنتين التاليتين، فراح يتأمل فيما قرأ وما تعلمه في الجامعة. لكنه في هذه الفترة التي سادها الطاعون أتم وضع أساس حساب التفاضل والتكامل، كما بدأ كتابة رسالة في الألوان تحتوي على معظم الآراء التي سيعرضها في كتابه «البصريات» Optica. وفي نفس الفترة بحث في الحركة الدائرية وطبّق التحليل على القمر وسائر الكواكب، واكتشف المعادلة التي تقول إن القوة الموجهة قطرياً على كوكب تتناقص نسبياً التربيعية العكسية مع مربع مسافتها من الشمس - وهذه المعادلة هي التي ستؤدي إلى وضع قانون الجاذبية الكلية.

وبعد أن فتحت الجامعة من جديد في سنة ١٦٦٧ عيّن نيوتن زميلاً في كلية الثالوث Trinity College في كمبردج. وفي سنة ١٦٦٩ استقال اسحق برو Isaac Barrow؛ أستاذ الرياضيات، ليتفرغ للاهوت، وأوصى بتعيين نيوتن في مكانه وعيّن نيوتن أستاذاً للرياضيات، فركّز محاضراته طوال ثلاث سنوات (١٦٦٩ - ١٦٧٢) لتدريس البصريات وكان البحث في البصريات قد بدأ يخطو خطوات كبيرة منذ أن أصدر كبلر كتابه Paralipomena في سنة ١٦٠٤ إذ جاء ديكارت فوضع قانوناً لانكسار الضوء، وجعل الضوء موضوعاً أساسياً في فلسفة الطبيعة الميكانيكية وقال إن حقيقة الضوء تقوم في الحركة المنقولة خلال وسط مادي.

فجاء نيوتن وقام بسلسلة من التجارب في عامي ١٦٦٥ و١٦٦٦، أسقط فيها شعاعاً ضيقاً على حائط في

التقدم العلمي الهائل، فإن الجامعات في أوروبا، ومنها جامعة كمبردج ظلت بمنأى عنه واستمرت تدرّس طبيعة أرسطو وآراء الفيزيائيين والفلكيين الأقدمين.

ولهذا بدأ نيوتن، وهو طالب في جامعة كمبردج، شأنه شأن سائر زملائه. يستغرق جهده العلمي في دراسة أرسطو. ومع ذلك فإنه، في أثناء دراسته في كمبردج، اطلع على بعض مؤلفات ديكارت اللاتينية، وكان قد اتقن اللاتينية وهو في الدراسة الثانوية، كما اطلع على مؤلفات فيزيائيين آخرين كانوا يرون أن الطبيعة مؤلفة من جزيئات من المادة هي في حركة دائمة، وأن كل ظواهر الطبيعة ناتجة عن التفاعلات الميكانيكية فيما بين هذه الجزيئات.

وبدأ نيوتن في سنة ١٦٦٤ كتابة تعليقات، عنوانها بعنوان: «بعض المسائل الفلسفية» ووضع تحت هذا العنوان شعاراً ومعارضاً لشعار منسوب إلى أرسطو، يقول: «أفلاطون صديق، وأرسطو صديق، لكن أحسن أصدقائي هو الحق». وفي هذا الكتاب يكشف عن تصوّره الجديد للطبيعة مما سيكون اطاراً لفلسفته العلمية الثورية الجديدة. ويقارن بين ديكارت وجسّندي Gassendi ويفضل جسّندي على ديكارت. في تفسير كليهما للطبيعة، لأن جسّندي كان يقول بالمبدأ الذري، بينما ديكارت رفض هذا المبدأ. كذلك استفاد نيوتن من أبحاث روبرت بويل في الكيمياء. وفي الفلسفة تأثر بمؤلفات هنري مور Henry More (١٦١٤ - ١٦٨٧)، الفيلسوف الانجليزي الذي جذد الأفلاطونية وكون ما يعرف بـ «الأفلاطونية الجديدة» في كمبردج. وبفضل كتب مور دخل نيوتن في ميدان جديد، هو النزعة الهرمسية التي حاولت تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة تصورات السحر والتنجيم. وظل هذان التياران: الميكانيكي والهرمسي، يؤثران في تفكير نيوتن طوال حياته العلمية، على الرغم من تناقضهما. ويتجلى تأثير النزعة الهرمسية السحرية الصنعوية في نظرية الجاذبية الكلية التي هي الأساس في كل فلسفة نيوتن الفيزيائية.

كذلك بدأ نيوتن - وهو في كمبردج - دراساته في الرياضيات. فابتدأ بديكارت، فقرأ كتاب «الهندسة» (١٦٣٧)، وأداه ذلك إلى قراءة كتب أخرى في التحليل وتطبيقه للجبر على مسائل الهندسة. وواصل دراساته في

إلى نيوتن الفلسفة الهرمسية السحرية الصنعوية. ومن هنا هاجمها العلماء القائلون بالتفسير الكمي الميكانيكي الخالص. بيد أن نيوتن واجه هذا الهجوم بأن حاول إعطاء صيغة رياضية كمية لفكرة الجاذبية، فقال إن الانجذابات محدّدة كميّاً، وأنها تقدم جسراً بين الاتجاهين السائدتين في القرن السابع عشر في الفيزياء: الاتجاه الميكانيكي الكمي الخاص، والاتجاه الفيتاغوري التقليدي الذي يركّز على الطبيعة الرياضية للحقيقة الواقعية.

على أن نيوتن لم يطبق فكرة الجذب والتنافر في أول الأمر إلا على الظواهر التي تجري على سطح الأرض. لكنه جاء بعد ذلك في سنة ١٦٧٩ فأفكر في تطبيقها على العالم العلوي، أي حركات الكواكب والنجوم في السماء وقد أوحى له بذلك رسالة تلقاها من هوك، مما دعا هوك فيما بعد إلى اتهام نيوتن بسرقة أفكاره. غير أن نيوتن في عامي ١٦٧٩ و ١٦٨٠ لم يتقدم كثيراً في تطبيق فكرة الجاذبية على حركات النجوم.

وإنما فعل ذلك بعد ذلك بخمس سنوات في رسالة صغيرة بعنوان: «في الحركة» De Motu. ثم توسّع فيها في كتاب يعدّ الكتاب الرئيسي لنيوتن وعنوانه: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» الذي يعدّ الكتاب الأساس في كل العلم الحديث. وقد صدر هذا الكتاب في لندن سنة ١٦٨٧.

في هذا الكتاب وضع نيوتن ثلاثة قوانين للحركة، وهي:

- ١ - الجسم يبقى في حالة سكون إلا إذا أُزغِم على تغيير هذه الحالة بواسطة قوة تسلّط عليه.
- ٢ - تغير الحركة يتناسب مع مقدار القوة المسلطة على الجسم.
- ٣ - لكل فعل ردّ فعلي مضاد له ومساوٍ له.

ومن ناحية أخرى أصلح القانون الثالث من قوانين كبلر، وانتهى إلى أن القوة الجاذبة التي تمسك بالكواكب في أفلاكها حول الشمس تتناقص بنسبة مربع المسافة بين الكوكب وبين الشمس.

وكان نيوتن بروتستنتي المذهب في الدين، وكان متحمساً غيوراً على البروتستنتية على الرغم من أنه لم

غرفة مظلمة. وأدت به هذه التجارب إلى اطراح فكرة التغيّر التي قال بها ديكارت، وإلى القول بفكرة تحليل الضوء. لقد رفض القول بأن الضوء بسيط ومتجانس، وقرر أن الضوء مركّز ولا متجانس، وأن ظواهر الألوان تنشأ من تحليل خليط لا متجانس إلى مركّباته البسيطة. وفي سنة ١٦٧٢ كتب رسالة عن الضوء والألوان. وقوبلت هذه الرسالة بالاستحسان بوجه عام؛ بيد أنها أثارت زوبعة. ذلك أن أحد كبار أعضاء الجمعية الملكية - وهو روبرت هوك Robert Hooke - نقد هذه الرسالة بعنف. ثم أصدر نيوتن رسالة أخرى بعنوان: «إيضاح افتراضي لخواص الضوء»، عرض فيها نظرية عامة في الطبيعة. فتصدى لها هوك هذه المرة أيضاً، وادّعى أن نيوتن قد سرق مضمونها منه. فثارت الفتنة بينهما من جديد، لكنهما ما لبثتا أن أخمدتا.

ويمكن تلخيص آراء نيوتن في الفيزياء حتى سنة ١٦٨٠ كما يلي:

١ - الضوء هو سيّال من الجسيمات الصغيرة التي انحرفت عن مجراها بسبب مرورها بأوساط أكثر كثافة أو أشدّ تخلخلاً.

٢ - انجذاب قطع صغيرة من الورق إلى قطعة من الزجاج ثم حكّها بقطعة من القماش - ينتج عن سيّال أثيري ينبعث من الزجاج ويحمل قطع الورق الصغيرة معه.

٣ - لما كانت الألوان صفات للضوء، فإن الضوء لا بد أن يكون مادة، وليس صفة. واللون يصحب مادة الضوء مثلما ترتبط الخواص الميكانيكية بالمادة. وإذن للضوء حقيقة مادية، حقيقة جوهرية.

٤ - أكد نيوتن وجود أثير كلي يفسّر به الكثير من الظواهر الطبيعية تفسيراً ميكانيكياً.

لكن نيوتن ابتداءً من سنة ١٦٨٠ بدأ يتخلّى عن فكرة الأثير الكلي، وآلياته المستورة، وبدأ يعزو الظواهر الصعبة التفسير - مثل التفاعلات الكيميائية؛ وتولّد الحرارة في التفاعلات الكيميائية وتوتر السطح في السوائل، والفعل الشعري Capillary action، وتماسك الأجسام - بأنها تنتج عن التجاذب والتنافر بين جزيئات المادة. والقول بفكرة التجاذب والتنافر إنما أوحى بها

يقول فيها: *hypotheses non fingo* (= إنني لا أفترض فروضاً). وقد أولت تأويلين متناقضين: أحدهما أنه يرفض استخدام الفروض في البحث العلمي، والثاني أنه يقرر فقط أن ما يقوله ليس فروضاً، بل هو ناتج التجارب ودراسة الظواهر واستخراج النتائج عن طريق الاستقراء. راجع تفصيل هذا في كتابنا: «مناهج البحث العلمي».

مؤلفاته

- «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» *Principia mathematica Philosophiae Naturalis*، ١٦٨٧. وترجمه إلى الإنجليزية بعنوان: *Mathematical Principles of Natural Philosophy* لندن سنة ١٧٢٩.

- «البصريات» *Opticks*، سنة ١٧٠٤.

- «الحساب الكلي» *arithmetica universalis*، سنة ١٧٠٧. وقد ترجم إلى الإنجليزية بعنوان *Universal arithmetick*، سنة ١٧٢٠.

- «إصلاح تواريخ الممالك القديمة» *The chronology of ancient Kingdoms amended*، ظهر سنة ١٧٢٨ بعد وفاته.

- «ملاحظة على نبوءات دنيال ورؤيا يوحنا» *Observations upon the Prophecies of Daniel and the apocalypse of st. John* وظهر سنة ١٧٣٣ بعد وفاته.

قد جمعت مؤلفاته وطبعت بعنوان *Isaci Newtoni Opera quae extant Omnia*. London, 1775-1785, 5 Vols.

مراجع

المرجع الأساسي عن حياة نيوتن هو:

- David Brewster: *Memoirs of the life, Writings, and Discoveries of sir Jsaac Newton*, 2nd. 2 Vols, 1855 (Reprinted 1965).

وأحدث دراسة عن سيرة نيوتن هي:

- Richard S. Westifall: *Never at Rest: a Biography of Jsaac Newton*, 1981.

- Peter & Ruth wallis: *Newton and Newton iana*,

يكن متمسكاً بالشعائر الدينية. ولهذا فإنه لما حاول الملك جيمس الثاني فرض المذهب الكاثوليكي على إنجلترا، كان نيوتن في طليعة المقاومين لهذا الاتجاه، إلى جانب زملائه في جامعة كمبردج. ولهذا اختاروه ليكون ممثلاً لجامعة كمبردج في حركة مقاومة مشروع جيمس الثاني هذا. وبهذه الصفة تعرّف إلى مجموعة أوسع تشمل الفيلسوف جون لوك، قامت بالثورة على جيمس الثاني.

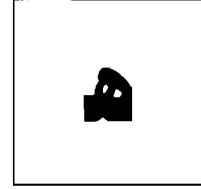
ومن ناحية أخرى كان نيوتن قد ضاق ذرعاً بالتدريس في جامعة كمبردج، وراح يبحث عن السلام والراحة. ورأى أن ذلك سيتحقق لو أنه أقام في لندن ولذلك راح يبحث عن وظيفة في لندن ليستقر هناك. وظفر بهذه الوظيفة، بفضل مساعي صديق له كان سياسياً ناشئاً وهو شارل مونتيجو *Montague* الذي سيصبح فيما بعد بلقب: لورد هاليفكس. فعُيّن نيوتن مديراً لإدارة سك النقود، في سنة ١٨٩٦؛ لكنه لم يتخل عن وظيفته في كمبردج إلا في سنة ١٧٠١. فانتقل إلى لندن ليمضي فيها بقية عمره.

وهنا في لندن اتسع لنيوتن المجال للاهتمام بميادين أخرى، فاهتم بالدين واللاهوت. وفي السنوات الأولى من العقد الأخير من القرن السابع عشر كان قد أرسل إلى جون لوك نسخة من مخطوط حاول فيه أن يثبت أن المواضع المتعلقة بعقيدة التثليث في الكتاب المقدس كانت تزييفاً للنص الأصلي. ولما شرع لوك في اتخاذ الإجراءات لطبع هذا البحث، تراجع نيوتن عن نشره خوفاً من أن يتهم بإنكار عقيدة التثليث. كذلك انكب نيوتن على تفسير نبوءات دنيال وسفر الرؤيا المنسوب إلى يوحنا، وكتب دراسة عن ذلك. وقد نشر كلا البحثين بعد وفاة نيوتن.

على أن نيوتن كان يؤمن بوجود إله خالق لهذا النظام العجيب الموجود في النظام الشمسي. لكن إله نيوتن يختلف عن إله ديكرات: فالله نيوتن يتدخل دائماً لضبط نظام الكون والسهر على انتظام حركة النجوم والكواكب؛ أما إله ديكرات فقد أعطى الدفعة الأولى للحركة الكونية ثم تركها تأخذ مجراها دون أن يحفل بها بعد ذلك أبداً.

وفي علم مناهج البحث ثم قوله مشهورة لنيوتن

-
- Alexandre Koyré: Etudes newtoniennes. Paris, 1968.
 - I. Bernard Cohen: Introduction to Newton's Principia, 1971.
 - The correspondance of Newton, 7 Vols. 1959-1977 edited by R.W. Turnbull and J.E. Scott.
 - 1672-1975, A Bibliography. Dawson, 1977.
 - F. Rusénberger: Isaac Newton und seine Physikalischen Principien 1895.
 - Léon Bloch: La Philosophie de Newton. Paris, 1908.
 - J. W. Hermiel: The Background to Newtons Principia, Oxford, 1965.



هايمزيت

أجزاء على «نقد العقل المحض» لأمانويل كنت.

مؤلفاته

- «منهج المعرفة عند ديكارت وليبنيتس»، في جزئين، ١٩١٢ - ١٩١٤.
- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية»، ١٩٢٢.
- «فشته»، ١٩٢٣.
- «الميتافيزيقا والنقد عند كروسوس» سنة ١٩٢٦.
- «معاداة الأخلاق Immoralismus عند نيتشه»، ١٩٥٥.
- «دراسات في فلسفة كنت»: ح ١ سنة ١٩٥٦؛ ح ٢ سنة ١٩٧٠.
- «الديالكتيك المتعالي». شرح على نقد العقل المحض لكنت»، ٤ أجزاء ١٩٦٦ - ١٩٧١.
- وقد عرض فلسفته في مجموعة: «الفلسفة في عروض ذاتية» ح ٣، سنة ١٩٧٧، ص ١٠٢ - ١٣٢.

هربرت

(يوهان فريدرش)

Herbart (Johann Friedrich)

فيلسوف وعالم تربية ألماني، ويعد المؤسس الأول لعلم التربية في ألمانيا.
ولد في أولدنبورج في ٤ مايو ١٧٧٦، وتوفي في

Heimsoeth (Heimz)

(1886 - 1975)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في كيلن في ١٠ سبتمبر ١٩٧٥.

صار أستاذاً في جامعة ماربورج في سنة ١٩٢١، وأستاذاً في جامعة كينجزبرج في سنة ١٩٢٢، ثم أستاذاً في جامعة كيلن في سنة ١٩٣١.

وقد تأثر خصوصاً بنقولاي هارتمن.

وقد حاول في دراساته عن ديكارت وليبنيتس ونيوتن وهيغل وفشته وشلنج أن يتلمس مصادر دينية وصوفية، وخصوصاً تأثير السيد اكهرت ويعقوب بيمه Böhme.

وفي كتابه: «الموضوعات الكبرى في الميتافيزيقا الغربية» يؤكد أولوية الإرادة على العقل ليس فقط عند شوينهور وشلنج، بل وأيضاً عند دونس اسكوت.

وفي دراساته عن كُنت عارض تفسير مذهب كنت عند كاسيرر وهرمن كوهن وپاول ناتورب وفندلبند ولاسك وريل Riehl. وذلك أنه أبرز جانب التقبل في نظرية المعرفة عند كنت، بينما هؤلاء كانوا يؤكدون جانب الفاعلية التي للعقل المحض في عملية المعرفة. وضد الصورية التي أبرزتها الكنتية الجديدة أبرز هيمزيت تلقائية الأنا والذات. وقد وضع شرحاً ضخماً في ٤

النفس، وفلسفة الطبيعة، وعلم الكون، واللاهوت الطبيعي.

وهناك مفهومات لا تحتاج إلى تحويل، بل تشير مباشرة في الأنا أحكاماً بالرضا أو الرفض. وهذه المفهومات هي موضوع علم الجمال، والأحكام فيه أحكام تقويمية.

الميتافيزيقا:

ويأخذ هربرت في نقد المفهومات الكبرى، مثل: الوحدة، العلّة، الأنا، المادة. فيقول إنها مفهومات متناقضة. ذلك أن الوحدة تنسب إلى الشيء الواحد، مع أن كميّاته متعددة. والمادة ينظر إليها على أنها كم متناه، مع أنها تتألف مما لا نهاية له من الأجزاء. والرابطة العلّية لا يمكن مشاهدتها لا في ذاتها ولا في الأشياء المترابطة برابطة العلّية. ومفهوم الأنا متناقض. ومفهوم التغير غامض سواء أرجعناه إلى عوامل خارجية أو إلى عوامل باطنة والضرورة المطلقة ستكون صيرورة بغير علّة، لأن المتغير سيكون هو الصيرورة نفسها.

وهكذا نجد هربرت يخضع المفهومات الميتافيزيقية الكبرى إلى نقد حاد. ذلك أن البحث الميتافيزيقي - في نظر هربرت - يبدأ بالشك. وكل مبتدئ بارع في الفلسفة هو شكّاك، وكل شكّاك مبتدئ. وبدون ممارسة الشك تنتفي تلك القشعريرة التي تستطيع أن تضعنا في الحالة التي فيها نميّز العَرَضِي من الضروري، والمتصوّر من المعطى. لكن الشك بعيد عن حالة نضوج الأفكار. والشك المنحطّ يتعلق بذاتية إدراكنا للأشياء، ويتمسك بها، بينما الشك العالي ينطلق من التشكك في ثبات نقط الابتداء في معلوماتنا.

لكن ليس من الممكن افتراض أنه لا يوجد شيء، لأن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا شيء يظهر. ومع انكار الوجود يبقى على الأقلّ بساطة الإدراك الحسي، وهو أمر لا يمكن إنكاره. إننا إذا رفعتنا الوجود، بقي الظهور (أو: المظهر). وهذا الظهور، بما هو ظهور، هو أمر حقيقي. إن الظهور حقيقي. وينتهي هربرت إلى القول بأن الوجود، هو الوضع المطلق Absolute Position، المعطى في كل إدراك حسي. «إنه في الإدراك الحسي الوضع المطلق حاضر، وإن لم يدرك الإنسان ذلك»

جيتنجن في ١٤ أغسطس ١٨٤١.

بدأ دراسته الجامعة في جامعة يينا Iena حيث درس على فشته، وإن كان لم يتأثر به ولم يأخذ بأفكاره. ثم انقطع عن الدراسة لخلاف مع أبويه، وصار مربيّاً في بيت آل اشتايجر von Steiger، محافظ مدينة انترلاكن (سويسرا)، وأفادته هذه التجربة في ممارسة التربية عملياً والإفادة من ذلك في وضع نظرياته في التربية. وفي سويسرا عرف العربي الكبير بستالوتسي Pestalozzi ودرس مؤلفاته. وفي سنة ١٨٠٢ حصل على ليسانس في الفلسفة والتربية؛ وبعد ذلك بثلاث سنوات صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن. وفي سنة ١٨٠٨ دعي ليشغل كرسي امانويل كُنت في جامعة كيتنجرج. وهنا نشر أهم مؤلفاته وهي:

- ١ - «مدخل إلى الفلسفة»، ١٨١٣؛
- ٢ - «علم النفس بوصفه علماً»، في مجلدين، ١٨٢٤ - ١٨٢٥.
- ٣ - «الميتافيزيقا العامة»، في مجلدين ١٨٢٨ - ١٨٢٩.
- ٤ - «موجز محاضرات في التربية»، ١٨٣٤.

فلسفته

يرى هربرت أنه ليس للفلسفة موضوع خاص محدود. وقصرها على موضوع خاص محدّد من شأنه أن يضيّق من نظرتها، ويقلل أهميتها. ولكن الفلسفة تريخ إلى نظرة شاملة في كل موضوعات الوجود، وتعمل على تكوين المفهومات وتعميق تحليلها. وتبعاً لذلك تتوزع فروعها:

فإيضاح المفهومات، وتمييز أنواع الأحكام، وتآليف الأئمة: يكون علم المنطق.

والتجربة والمجاذلات الأولى لفهم الكون: يؤدي إلى سلسلة من المفهومات غير التعينية والمتناقضة عند التحليل النقدي. وهذا يكون فلسفة العلوم الوضعية.

وضرورة تصحيح وتظهير وتكميل المفهومات تنشأ عنها الميتافيزيقا. وهذه تنقسم إلى: ميتافيزيقا عامة (أنطولوجيا)؛ وميتافيزيقا تطبيقية وهذه تشمل علم

الأخلاق، وتجد غايتها في الأخلاق. وتقوية الأخلاق إنما تتم بواسطة التدريب. والتعليم والتعليم والتدريب يجب أن يخدم تنشئة الأخلاق. ولا يوجد تعليم لا يقوم بالتربية، كما لا توجد تربية ليست في خدمة التعليم. وعلى التعليم أن يؤثر في الإرادة بواسطة توفير الامتثالات والمدارك، ذلك لأن الإرادة تتوقف على الامتثالات ومستواها. والمعلومات يجب أن تتوافق مع اهتمام التلميذ، حتى لا تكون عبئاً ثقيلاً عليه. وبالاهتمام توظف الفعالية الذاتية. ولهذا فإن الاهتمام Intéresse هو الهدف الأضيق الذي للتعليم. وينبغي أن يتوجه الاهتمام إلى كل ميادين معرفة الطبيعة والإنسان، وبدرجة متساوية.

ويميز هربرت ستة أصناف للاهتمام هي: التجريبي، والتأملي النظري، والجمالي، والتعاطفي، والاجتماعي، والديني.

والتعليم على أنواع: تعليم يقوم بالعرض، وتعليم يقوم على التحليل، وتعليم يقوم على التركيب. وعلى المعلم أن يستخدم هذه الأنواع الثلاثة بحسب الحاجة.

ومهمة التدريب والنظام أن يكتيف المبادئ الأخلاقية مع مزاج المتعلم ومشاعره بحيث يتكون عن هذا ضميره. ويختلف بحسب ميول التلميذ وبيئته. ويجب عليه ألا يعيق، أو يفرض، أو يقبل في قالب محدد.

وفي موضوع العلاقة بين التربية والفلسفة أبدى هربرت وجهة نظر متضاربة: فهو من ناحية يريد تخليص علم التربية من النظريات الفلسفية غير اليقينية، ومن ناحية أخرى يؤكد صراحة أن بناء التربية بوصفها علماً هو مهمة الفلسفة. وفي كتابه «المدخل إلى الفلسفة» يقرر أن التربية والسياسة تكونان فرعين رئيسيين لنظرية الفضيلة، التي تنسب بدورها إلى العلوم العملية.

وقد أراغ هربرت إلى تكميل نظريات بستاوتوسي في التربية، واتخذ موقفاً معارضاً لجان جاك روسو ولجون لوك.

نشرة مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفاته Sämtliche Werke في ١٢ مجلداً، ومجلد تكميلي، وأشرف على هذه الطبعة G.

«الميتافيزيقا» ح ٢ بند ٢٠٤). وأشكال العيان، خصوصاً المكان، معطاة موضوعياً، حتى لو كانت «مظهراً موضوعياً» ونظرة عارضة لله ولطبيعة الأمور الواقعية «الميتافيزيقا العامة» ح ٢ بند ٢٠٩).

ومفهوم الوجود يستبعد كل سلب وكل الإضافات.

ويقول هربرت إن النقطة قابلة للانقسام، وبهذا يمكن فهم العلاقات الضمائية في الهندسة. ولهذه الفكرة أهمية خاصة بالنسبة إلى مفهوم المادة. وعنهما تنتج إمكانية التأليف غير الكامل أو قابلية النفوذ في داخل الأمور الواقعية؛ التي منها تنشأ المادة - والمادة الممتدة هي للمظهر شيء موضوعي، ولكن المادة أمر واقعي، بوصفها المجموع من كائنات بسيطة وفي هذا المكان يحدث شيء فعلاً، يكون من نتيجته ظهور الوجود («متن في علم النفس»، ط ٣ ص ١١ وما يليها).

علم النفس: وهذا يقودنا إلى الحديث عن علم النفس عند هربرت. إن المفهوم الرئيسي في علم النفس هو: النفس. «إن علم النفس يكشف لنا في مثال النفس عن تكوين باطن ممتاز لماهية بسيطة وفقاً لهذا النمط، يجب على كل إنسان أن يتصور سائر الناس، بل والكائنات التي لا تقوم بالتصور والامتثال». وبساطة النفس يجب أن تعد نتيجة لوحدة الفكر والشعور. والأساس الأخير الذي يجب أن يرد إليه كل شيء هو الامتثال Vorstellen. إن الامتثالات هي المقومات الذاتية للنفس. إنها التعبيرات المتعددة عن الكيفية الثابتة للنفس، وبها لا تتلقى النفس أية مادة من الخارج». («علم النفس بوصفه علماً» ح ٢، بند ١٣٨).

وللنفس نقطة رياضية في المكان: ولهذا لا يمكن أن يقال عنها إنها في مكان أو في زمان. وهي في تفاعل مستمر مع الجسم الذي هو مركب من الواقع. وفي هذا التفاعل يكون إما التخويق والإضعاف، أو الإسراع والتقوية. والثاني ترداد فيسيولوجي، والأول ضغط فيسيولوجي. والتذكر ينتج عن سعي كل امتثال إلى أن يكون من جديد مشعوراً به. والذهن هو «القدرة على التوجه في التفكير نحو كيفية ما يفكر فيه» («متن في علم النفس» ط ٣ ص ١٧٥).

علم التربية: والتربية عند هربرت تقوم على أساس

استفاد من مكتبة الأبروشية. إذ راح يقرأ المؤلفات الكلاسيكية، ويتعمق في دراسة اللاهوت، أطلع على الأدب الألماني الجديد الذي أبدعه الشاعر كلوبستوك Klopstock والنقاد والمؤلف المسرحي الكبير لسنج Lessing. وفي سنة ١٧٦٢ انتقل إلى كينجسبرج (عاصمة بروسيا الشرقية، وموطن امانويل كنت Kant) بفضل مساعدة طبيب حربي روسي أراد توجيهه إلى دراسة علم الطب. وهنا في كينجسبرج حضر محاضرات امانويل كنت، وتعرف إلى هامان Hamann فانعقدت بينهما أواصر صداقة متينة، ووجهه هامان إلى تعلم اللغتين الانجليزية والاطالية.

وبعد عامين - أي في سنة ١٧٦٤ - انتقل إلى مدينة ريجا Riga حيث دخل «مدرسة الكاتدرائية» Domschule. وفي السنة التالية - ١٧٦٥ - صار قسيساً بروتستانتياً وواعظاً.

وبدا في نظم الشعر في سنة ١٧٦١، فألف قصيدة بعنوان: «إلى كورش» (وكورش هو شاهنشاه إيران) أهداها إلى بطرس الثالث قيصر روسيا. وفي أثناء مقامه في ريجا كتب شذرات عن الأدب الألماني الجديد نشرت بعنوان: «في الأدب الألماني الجديد شذرات» (ريجا ١٧٦٦ - ١٧٦٧) ونشرت بعد ذلك في «مجموع مؤلفاته» (٣، ٤) وفيها أبدى آراء مهمة سديدة في علم الجمال وتاريخ الفن وتاريخ الأدب. وأثارت «شذراته» هذه مساجلات أدبية عديدة. وعقب عليها بنشر مجموعة دراسات بعنوان: «غابات نقدية» (١٧٦٩) تتناول خصوصاً علم الجمال، وتأخذ صف لسنج ضد فكلمن، في الآراء التي أبداه لسنج في كتابه: «لأء وكون». وقد ميّز هردر تمييزاً دقيقاً بين الرسم، والموسيقى والشعر.

وقد جلبت عليه مساجلاته في هذه المقالات عداوات عديدة أنقصت من مكانته كرجل دين؛ لهذا قرر ترك مدينة ريجا؛ وأقيل من منصبه في نهاية مايو سنة ١٧٦٩.

فركب السفينة في بحر البلطيق ثم في بحر الشمال، حتى وصل في شهر يوليو إلى نانت Nantes في غربي فرنسا؛ ومن هناك سافر إلى باريس. وقد عبّر عن انطباعاته في هذه الرحلة الطويلة في كتاب بعنوان: «يوميات سفرة في سنة ١٧٦٩» («مجموع مؤلفاته» ٤).

Hartenstein، سنة ١٨٥٠ - ١٨٥٢؛ وأعيدت هذه الطبعة في سنة ١٨٨٣ - ١٨٩٣.

ثم تولى O. Flugel و K. Kehrbach إصدار نشرة نقدية من سنة ١٨٨٧ حتى ١٩١٢ في ١٩ مجلداً، في مدينة Langensalza، وقد أعيد طبعها في سنة ١٩٦٣.

مراجع

- J. Capesius: Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickl. geschichte, 1878.
- T. Wiget: Pestalozzi und Herbart, 1891.
- O. Flügel: Herbarts leben und lehre, 1907; 3. aufl. 1912.
- A. Ziechner: Herbarts Aesthetik, 1908.
- L. Strümpell: Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart. Brunswick, 1843.
- W. Kinkel: Herbart, sein leben und seine Philosophie. Giessén, 1903.
- F.H. Hayward: The Critics of Herbartianism. London, 1903.
- Th. Fritzsche: J.F. Herbarts leben und lehre, leipzig, 1921.

هردر (يوهان جوتليب)

(Johann Gottlieb) Herder

(1744 - 1803)

فيلسوف ولاهوتي ألماني.

ولد في مورونجن Mohrun (في بروسيا الشرقية) في ٢٤ أغسطس ١٧٤٤، وتوفي في فيمار Weimar في ١٨ ديسمبر ١٩٠٣.

ولد من أسرة رقيقة الحال، إذ كان أبوه مدرّساً في مدرسة أولية، وكان منشداً في الكنيسة وقارعاً لناقوس القرية. وتعلم أولاً على أيدي أبويه، تعلماً بسيطاً يقوم على الكتاب المقدس، والأناشيد الدينية اللوترية. ودخل المدرسة الأولية التي كان يديرها جرم Grimm، فتعلم قواعد النحو اللاتيني، ومبادئ اللغة اليونانية واللغة العبرية والموسيقى. ولما عين القسيس تريشر Trescher في قرية مورونجن سنة ١٧٦٠، اتخذها سائحاً. لكن هردر

وفيها أيضاً اقترح مشروعاً لتجديد التعليم في المدارس .

وفي باريس تعرف إلى ديدرو Diderot ودالمبير D'Alembert، وزار المتاحف، وغشى الصالونات الأدبية .

وتلقى دعوة من أمير وأسقف لوبك Lübeck ليقوم بتربية أولاده، فترك باريس متوجهاً إلى ألمانيا في منتصف شهر ديسمبر ١٧٦٩. فركب السفينة التي أصابها الغرق بين مينائي أنفوس وأمستردام. وواصل السفر في البحر، فوصل في شهر مايو ١٧٧٠ إلى أوتين Eutin (في إقليم هولشتاين) حيث مقر أمير لوبك. ثم استأنف السفر، بصحبة تلميذه، ابن الأمير، قاصداً إيطاليا. وتوقف أثناء هذه السفارة في ميناء هامبورج حيث التقى بالناقد والمؤلف المسرحي لسنج Lessing. كذلك توقف في مدينة دارمشتاد Darmstadt حيث تعرف إلى كارولينا فلاكسلاند Carolina Flacksland التي ستصبح زوجة له بعد ذلك بثلاث سنوات. وفي شهر سبتمبر ١٧٧٠ وصل إلى اشترااسبورج حيث عرض عليه أن يشغل منصب واعظ في بلاط الكونت شاومبورج لبته في بوكبورج Bückeburg. فوافق على هذا العرض، وانفصل عن تلميذه؛ واستغل مقامه في اشترااسبورج للتداوي عند جراح في هذه المدينة من مرض في عينيه كان قد استفحل أمره. لكن لم تنجح الجراحات الثلاث أجريتا له. وفي أثناء إقامته هذه في اشترااسبورج تعرف إليه الشاعر جيته Goethe الذي كان آنذاك طالباً يدرس الحقوق في جامعة اشترااسبورج. وكان لهذا اللقاء بين هاتين العبقريتين العظيمتين أثر عظيم في التطور الروحي لكليهما معاً؛ فإن هردر أشعل في نفس جيته حماسة هائلة للشعر الشعبي، واستعرض معه آراءه في الخلق الفني. وكان هردر يعمل آنذاك في بحث «عن أصل اللغة» (١٧٧٢)، وهذا البحث سينال جائزة الأكاديمية الملكية في روسيا، في يناير ١٧٧١. وكان الجدل قد أثير آنذاك حول: هل اللغة توقيفية من الله، أو اصطلاحية من صنع الإنسان؟ وقد ناصر الرأي الأول زوسلمش Süssmilch، بينما عارضه هردر فحاول في هذا المبحث أن يبرهن على أن الإنسان مهياً بطبعه وتركيبه العضوي لاختراع اللغة ابتداء من موارد طبيعة خالصة ولا حاجة بالإنسان إلى وحي إلهي لاختراع اللغة. كما أن اللغة ليست تقليداً لأصوات الحيوان.

وفي ٢٨ أبريل سنة ١٧٧٠ لما شفي من مرض عينيه، غادر اشترااسبورج، وتوجه إلى بوكبورج ليشغل منصب واعظ في بلاد الكونت شاومبورج - لبته، الذي كان مشغولاً فقط بالبطولات الحربية والمجد العسكري. لكن هردر وجد العزاء عند الكونتيسة ماريا، زوجة هذا الكونت، وكانت شديدة التقوى. وفي سنة ١٧٧٢ بدأت صداقته مع هايته Heyne، عالم اللغات في جيتنجن. وفي مايو ١٧٧٣ عقد قرانه بكارولين فلاكسلاند Caroline Flacksland.

وتتميز هذه الفترة التي قضاها في بوكبورج بالاهتمام بالدراسات الدينية وبفلسفة التاريخ. ففي أثناءها ألف الكتب التالية:

- ١ - «فلسفة فن التاريخ أيضاً»، سنة ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» ح٥)؛
- ٢ - «أقدم وثيقة في تاريخ الجنس البشري»، ح١، ريجا ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» ح٦) وفيه يتناول موضوعاً احتدم فيه النزاع آنذاك بين هامان وكنث؛
- ٣ - «خمس عشرة رسالة اقليمية»، ليبسك ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» ح٧)؛
- ٤ - «شروح على العهد الجديد من الكتاب المقدس»، سنة ١٧٧٥ («مجموع مؤلفاته» ح٧).
- ٥ - «أسباب الذوق السليم عند مختلف الشعوب»، برلين ١٧٧٥ (ط٢ في برلين ١٧٨٩؛ «مجموع مؤلفاته» ح٥). وقد نال جائزة من أكاديمية العلوم في برلين في سنة ١٧٧٣.
- ٦ - المجلد الثاني من «أقدم وثيقة...» («مجموع مؤلفاته» ح٧). وبعد وفاة الكونتيسة ماريا ليونورا في سنة ١٧٧٦ لم يعد يحتل البقاء في بوكبورج. وكان جيته قد توسط له عند دوق فيمار كارل أوجست، فعينه مديراً عاماً. فسافر هردر إلى فيمار لتولي هذا المنصب، وذلك في سنة ١٧٧٦. وكانت وظيفته هي: مدير عام، ومستشار ديني، والقسيس الرئيسي في بلاط دوق فيمار. وهنا في فيمار نَعم بصداقة جيته وفيلانند Wieland، وحظي بالتوقير والهدوء. ولهذا كانت سنواته الأولى في فيمار خصبة. إذ أصدر:

وبين جيته بشكل نهائي في سنة ١٧٩٧. وانقطع عن الكتابة في مجلة Horen التي كان يصدرها شلر. ولم يبق له من الأصدقاء إلا نفر قليل منهم: كتيل Knebel وفيلند Wieland، ثم بعد ذلك بمدة الشاعر الرومانيكي جان بول رشتير Jean Paul Richter. ثم اندفع في هجوم عنيف على امانويل كنت، يبدو أن السبب فيه هو سخريه كنت من كتاب هردر: «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». فأصدر هردر كتاباً بعنوان: «ما بعد النقد» Metakritik (ريجا سنة ١٧٩٩)؛ «مجموع مؤلفاته» (٢١)، وكتاباً آخر بعنوان Kalligone (ليبتسك سنة ١٨٠٠)؛ «مجموع مؤلفاته» (٢٣). وفي هذين الكتابين هاجم كتابي كنت: «نقد العقل المحض»، و«نقد الحكم». وكان قبل ذلك قد وجه نقداً إلى فلسفة الدين والأخلاق عند كنت، وذلك في بحثه بعنوان: «الله» وفي مواضع مختلفة من السلسلة الخامسة من كتابه: «كتابات مسيحية». وهذا النقد الموجه ضد كنت زاد من أعداء هردر، وصبره في عزلة أليمة، خصوصاً بعد القطيعة بينه وبين جيته وشلر.

وفي خريف سنة ١٨٠١ منحه أمير بافاريا لقب نبيل.

وتوفي هردر في فيمار في ١٨ ديسمبر ١٨٠٣.

فلسفته

كان هردر رائداً لكبار المفكرين والفلاسفة الذين توالوا في ألمانيا طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: في الأدب كان رائداً ومرشداً روحياً لجيته، والأخوين فلهلم وفريدريش اشليجل Schlegel، والأخوين جاكوب وفلهلم جرم Grimm في النظريات المتعلقة بالشعر وعلم الجمال؛ وفي فلسفة اللغة كان رائداً لفلهلم فون هومبولت Humboldt؛ وفي فلسفة التاريخ كان رائداً وملهماً لهيغل؛ وفي الفهم التاريخي كان المبشر بفلهلم دلتاي Dilthey؛ وفي علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) كان رائداً لأرنولد جيلين Gehlen.

وملكة المعرفة الرئيسية عنده هي «الشعور» Gefühl، وقد شبهها بحسّ اللمس. ورأى أن العقل المحض المنفصل عن العواطف والدوافع أمر افتراضي محض.

١ - ترجمة عن العبرية لسفر «نشيد الأناشيد»، سنة ١٧٧٨؛

٢ - «المعرفة والإحساس في النفس الإنسانية»؛ سنة ١٧٧٨؛

٣ - «التجسيم في الفنون» - من عهد إقامته في ريجا («مجموع مؤلفاته» ح٨).

٤ - مجموع من «الأغاني الشعبية» (١٨٧٨ - ١٨٧٩)؛ (ح١٠ - ح١).

٥ - «رسائل عن دراسة اللاهوت» (١٧٨٠ - ١٧٨١) في جزئين («مجموع مؤلفاته»).

٦ - «عبقرية الشعر الجبيري» (ديساو ١٧٨٢ - ١٧٨٣)؛ ط ٢ في ليبتسك ١٧٨٧؛ «مجموع مؤلفاته» ح١١ - ح١٢).

٧ - «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» - ريجا وليبتسك ١٧٨٤ - ١٧٩١ («مجموع مؤلفاته» ح١٣ - ح١٤) - وهو أشهر وأهم مؤلفاته.

وفي سنة ١٧٨٧ تدخل في النزاع الذي ثار آنذاك حول مذهب اسبينوزا، هذا النزاع الذي تولى كبره ياكوبي؛ فكتب هردر حواراً بعنوان: «الله: بعض المحاورات» (ليبتسك ١٧٨٧؛ ط ٢ ١٨٠٠)؛ «مجموع مؤلفاته» ح١٦).

وفي سنة ١٧٨٨ غادر هردر فيمار - مؤقتاً - للقيام برحلة طويلة في إيطاليا، فزار روما، ونابلي، وفيرنسه، وفوتسيا، واستمر في هذه الرحلة حتى يونيو ١٧٨٩.

ثم عاد إلى فيمار، وتخلّى عن فكرة الانتقال إلى جيتنجن Gottingen - وكان جيته أيضاً هو الذي سعى له في هذا المنصب - وأثر البقاء في فيمار، بعد أن حصل جيته من دوق فيمار على تحسين في أوضاعه المادية، ونشر كتاباً جديداً بعنوان: «رسائل لتحسين أحوال الإنسانية» (ريجا ١٧٩٣ - ١٧٩٧)؛ «مجموع مؤلفاته» ح١٧ - ح١٨)؛ وكتاباً آخر بعنوان: «كتابات مسيحية» (ح١ - ح٣ في ريجا ١٧٩٤ - ١٧٩٧؛ ح٤ - ح٥ في ليبتسك ١٧٩٨)؛ «مجموع مؤلفاته» ح١٩ - ح٢٠).

لكن مزاج هردر الحادّ السريع الغضب ما لبث أن أوقعه في خلاف مع جيته ومع شلر. وجرت القطيعة بينه

المحيط. ولهذا يقول هررد: «إن الشاعر هو خالق الأمة التي يوجد فيها؛ ذلك لأنه يهبها عالماً لتشاهده؛ وهو يملك في يده أرواح بني أمته ليقادها إلى ذلك العالم». وكما قال هامان «إن الشعر هو لغة الأم الحقيقية لبني الإنسان»، قال هررد إن الشعر يتجلى في أكبر صفاته وقوته في العصور غير المتمدينة لكل أمة. وبرهن هررد على هذه الدعوى بالإشارة إلى الأسفار الشعرية من العهد القديم من «الكتاب المقدس» بالنسبة إلى العبرانيين، وإلى هوميروس بالنسبة إلى اليونان، وإلى أوسيان Ossian بالنسبة إلى الأمة البريطانية. وقد ظل هررد حتى آخر حياته يعتقد أن القصائد التي نشرها ماكفرسون MacPherson على أنها لأوسيان هي قصائد صحيحة النسبة إلى أوسيان.

وكان هررد يعتقد أن الأغاني والأساطير الشعبية هي ينبوع الذي يجب أن يمتنع منه الشعراء. وحاول أن يبين أن تاريخ الشعوب يتضمن عصوراً سعيدة فيها وجد الانسجام والتوافق بين الشعب ورؤسائه وشعرائه، مما مكن من تقدم الحضارة والشعر؛ كما وجدت عصور انحلال أدت فيها الظروف التاريخية إلى منع تفتح الشعر ووجود العبقريات المبدعة الخلاقة. ولهذا السبب عني هررد بالعثور على بقايا الشعر الجرمانى القديم كما يتمثل في الأغاني الشعبية، كما عني بالشعر الاسكندنأوي العتيق وبالأساطير الجرمانية والشمالية، وبأغاني التروبادور في فرنسا، والمينسنجر Minnesänger في ألمانيا في العصر الوسيط. وأعجاب جيته بأوسيان، كما يتجلى خصوصاً في قصة جيته الأولى: «آلام الفتى فترتر» حيث قال: «حل أوسيان في نفسي محل هوميروس»، وراح في القسم الثاني من هذه القصة يترجم صفحات عديدة من شعر أوسيان إلى اللغة الألمانية - نقول إن هذا الإعجاب بأوسيان عند جيته إنما كان بتأثير هررد بعد لقائهما في اشتراسبورج كما ذكرنا من قبل.

وقد أشاد هررد بشكسبير لقدرته الفائقة على إحياء التاريخ ونزعته المتوجهة نحو أساطير الشمال. واستخلص من الأشعار التي نسبها ماكفرسون إلى أوسيان، ومن ملحة Edda، ومن «الأثار الباقية» Reliques التي جمعها برسي Percy وأغاني الفلاحين - نظرية «الأغنية الشعبية».

وبسبب ثقافته الواسعة جداً في الأدب، والتاريخ والفلسفة والدين، وبفضل اتقانه لعدة لغات قديمة (اللاتينية، واليونانية، والعبرية)، وحديثة (الانجليزية والفرنسية والإيطالية) فإنه كان مزوداً بأداة ممتازة لدراسة الحضارات الإنسانية وتمييز خصائصها.

وأدرك أن فعل المعرفة لا يمكن أن يتم بدون اللغة الإنسانية، ولهذا أولى دراسة اللغة - بما هي لغة - أهمية عظمى.

أ - اللغة: واللغة هي الاستعمال القصدي لبعض الأصوات من أجل الدلالة والرمز على الأحداث والأشياء؛ ولهذا فإنها لا تنشأ من الاصطلاح البحث، لأنها تشير دائماً إلى أساس واقعي؛ كما أنها لا تهدف إلى المحاكاة المحضة لأنها لا تريد أن تكون مجرد نسخة مما تشير إليه، بل هي علاقة تتحصل من بعد، تجرد من بعض الأوجه والمظاهر. وفي اللغة وباللغة تتحقق إمكانية التأمل العقلي الذي يميز الإنسان من سائر الموجودات. وباللغة تدرك العلاقات والروابط بين الموجودات، وبذلك يتم فهم الواقع. ثم وحدة بين الفكر والتعبير اللغوي. «والإنسان يدرك بعقله ويتكلم حين يفكر». وهذا التوحيد بين الفكر والنطق يفسر هذه الحقيقة وهي أن معنى أي شيء يتضمن موقفاً انفعالياً تجاه الشيء. ولهذا فإن كل لغة تمثل مركباً من المقولات، التي بها يعبر الناطقون باللغة - أفراداً كانوا أو شعوباً - عن ذواتهم.

ب - الشعر: والشعر في نظر هررد هو نوع من فهم الحقيقة الواقعية. فبينما النقاد والشعراء المعاصرون له كانوا يرون في الشعر إما أنه نتيجة التحصيل والتعلم، أو هو وسيلة للتسلية والترويح عن النفس - كان هو يرى أن الشعر ينبع من المحيط التاريخي والطبيعي كما يعانيه الشاعر بواسطة شعوره؛ والبادرة الأولية للشعر هي التعجب. والشعر يصدر عن علاقة ديناميكية بين الإنسان والعالم، وهي علاقة يكون التعبير عنها أصدق بواسطة صوت الكلمات والإيقاع الوزني. والشعر - مثله في هذا مثل الموسيقى - لا يمكن مقارنته في جوهره بأي شيء آخر. لكن الشعر ليس مجرد تعبير عن المحيط الذي نشأ فيه وعنه، بل سرعان ما تستقل القصيدة بذاتها، وتكون لنفسها عالماً خاصاً بها. واللغة بما لها من قدرة على الخلق والإبداع، تهب الشعر وجوداً جوهرياً منفصلاً عن

شعب، له قاعدته الخاصة في الكمال التي تميزه من سائر العصور؛ ووفقاً لها ينبغي تقديره والحكم عليه. لكن ليس معنى هذا تقسيم التاريخ إلى خانات جامدة ليس بين بعضها وبعض اتصال ولا تأثير، وذلك لأن كل عصر - مثله مثل كل فرد ليس إلا تنويعاً لمقصد هو في جوهره واحد، وهذا المقصد هو الإنسانية بوصفها كلاً واحداً. أما إن هذا المقصد لا يستطيع أن يعيش إلا في تنوعات - فهذا راجع إلى طبيعة الإنسان الخاصة. إذ الإنسان مزود بمجموع من القوى، والميل، التي في وسعها أن تنمو وتتطور في اتجاهات مختلفة عديدة، دون أن يمنع هذا من اتجاهها نحو هدف وحيد للتاريخ، ألا وهو تحقيق الإنسانية.

وفي كتابه «وهذه أيضاً فلسفة أخرى في التاريخ» (١٧٧٤) يقول هردر إن الله حقق خطته في تشنة الجنس الإنساني بأن استخدم الناس كأدوات غير واعية. وبهذا الرأي سيقول هيغل. وعلى عكس هذا سيقول نيتشه وكارل ماركس لأنهما يريان أن الإنسانية هي بنفسها التي تتولى تنظيم التاريخ والمجتمع بل والطبيعة.

وبين هردر أن الغائية الحقيقية الصادرة عن العناية الإلهية تتجلى في ميدان الجغرافيا، والتشريع والتاريخ ففي ميدان الجغرافيا يقول إن الكرة الأرضية مرت بسلسلة من الثورات (أو: الدورات) التحضيرية (فصل ١، الكتاب العاشر) الممهدة لظهور الإنسان الذي هو تاج الخليقة: مثل تغير محور القطبين وميل خط البروج. والله قد وصى على ألا يربط تكوين الجبال بدوران الكرة الأرضية، كي تتجنب أن توجد الجبال على طول خط الاستواء، في المنطقة الحارة التي لا تلائم ازدهار الإنسانية (فصل ٦ من الكتاب الأول) وإنما أوجدها في المنطقة المعتدلة لتكون مهذاً للجنس البشري، وفي أفضل جزء. كذلك تجنب الله أن يخلق قارة جبلية في الجنوب، لأنها لن تكون قابلة لسكنى بني الإنسان - والعناية الإلهية فصلت بين الشعوب بواسطة عوائق طبيعية تجعل من المستحيل قيام سيادة استبدادية (الكتاب الثامن).

وفي ميدان العلوم الطبيعية يرى هردر العناية الإلهية فيما يلي: ضُيع الخلق كيما يكون محسوساً ومتذوقاً في كل نقاطه: وهذا يفسر شدة الاختلاف بين الكائنات

إذ رأى أن الأغنية الشعبية «تتجلى بأنها منظر حسي متواصل حافل بالأحداث»، وأنها خشنة، بسيطة، ساحرة وعظيمة وملينة بالمعينة الجنسية في كلماتها وإيقاعاتها. وهي تنبع من الحماسة، ومن الشعور الفياض الأولي. وقد اتخذ جيته هذا التعريف أساساً لكثير من قصائده. وقد نشر هردر في عامي ١٧٧٨ و ١٧٧٩ مجموعة من «الأغاني الشعبية» Volks lieder (وأصبح عنوانها في سنة ١٨٠٧: «أصوات الشعوب في أغانيها»)، وفيه نشر أغاني شعبية لأمم مختلفة، كما ضم أيضاً أشعاراً لشكسبير.

ويؤكد هردر أنه «بقدر ما يكون الشعب أكثر بداوة، أي أكثر حيوية، وحرية في العمل، تكون أغانيه أكثر بداوة وحيوية وجسدية». وكمال الأغنية «يقوم في المسار الغنائي للوجدان أو الشعور. والميلوديا هي روح الأغنية... والأغنية يجب أن تُسمع، لا أن تُرى».

وعنده أن التفكير والشعر، والشعور والمعرفة، والعلم والإيمان - كلها تولف وحدة. ولم ير في كل وحدة من هذه الوحدات أي انفصال: فكل شيء يجري في التيار الحي للقوى الإلهية والعضوية في الكون. وعن هامان أخذ نقد التصور التنويري للعقل البارد، كما أخذ عنه فكرة الحرية الخلاقة التي للفرد، وحق الشعور والوجدان والعبقرية المبدعة. وأسقط هردر الحواجز بين الشعر والشعب. وقرر أن العبقرية طبيعية قائمة خارج المجتمع وضد المجتمع المدني.

ح - فلسفة التاريخ:

يرى هردر أن العناية الإلهية لا يقتصر نشاطها على الطبيعة دون التاريخ ولهذا حاول أن يتعرف في أحداث التاريخ المتوالية تحقيق خطة إلهية والاتجاه نحو التقدم. لكنه رفض الفكرة القائلة بأن هذا التقدم يتوقف على توكيد العقل المجرد، وبأن هذا التقدم يسير في خط مستقيم، فيه كل عصر يمثل، لذاته، زيادة في السعادة أو في الكمال بالنسبة إلى العصر السابق عليه. ذلك لأن دعوى رجال التنوير قياس العصور الماضية بالنسبة إلى العصر الحاضر، بوصفه ذروة التاريخ والحضارة، أو على الأقل القول بأن العصر الحاضر هو أكبر العصور تقدماً - نقول: إن هذه الدعوى تنبع من نظرية متحيزة إلى الإنسان تحول دون فهم الأشكال المتعددة التي بها تحقق الإنسانية ذاتها. إن كل عصر، مثله مثل كل فرد، وكل

يؤكد أن كل الناس إخوة، لأنهم جميعاً أبناء الله (الآب الإلهي). ولما كان هررد قسيساً مسيحياً في المقام الأول، فإنه أقام هذه النزعة العالمية على أساس العقيدة المسيحية، فقال: «إن العقيدة القائلة بإله واحد هو آب، هذه العقيدة التي آمن بها ودعا إليها المسيح، وبواسطتها أمل أن يهب الناس السعادة الأبدية، هي ذروة المعرفة الإنسانية، وهي التي تربط كل عناصرها على أجمل نحو وأصفاه، وبدونها لا يمكن وجود أي أحكام محض في العقل الإنساني، ولا أية وحدة في مبادئه، ولا أي علم خالص بالقوانين الطبيعية، ولا أية أخلاق كلية، ولا أي اتحاد عالمي بين الشعوب» («مجموع مؤلفاته»، نشرة سوفان حـ ١٤ ص ٥٥٧).

وهو لا يريد التحدث عن «أجناس بشرية»، وإنما فقط عن «شعوب» تختلف باللغة وبالحضارة، لكنها تبقى دائماً إخوة بالدم.

وبالرغم من هذه التصريحات الحازة الخاصة بالإنسانية العالمية الكلية، فإن هررد قد وضع لهذه العالمية حدوداً وقيوداً في تفكيره الواقعي العملي. فقد بقي فكره مركزاً على أوروبا وعلى حوض البحر الأبيض المتوسط. ذلك أنه في عرضه للخطة الإلهية الشاملة لكل العصور وكل الأمم، لم يتناول إلا: المصريين، والعبرانيين، واليونان، والرومان، والعصر الوسيط في أوروبا. وخلت هذه الخطة من الكلام على الهنود، والجنس الأصفر، والسود. ونحن نستشعر في كلامه - وإن لم يصرح بذلك - نوعاً من عقدة تفوق الجنس الأبيض على سائر أجناس البشر... لكنه - والحق يقال - سرعان ما يعتذر عن ذلك بإرجاع النقص أو العيوب في الشعوب غير البيضاء إلى أسباب من الجو والبيئة المحيطة. فهو مثلاً في الفصل الرابع من الكتاب السادس («مجموع مؤلفاته» حـ ١٣ ص ٢٣٣ - ٢٣٦) يتحدث عن السود فيقول: «إنهم إخواننا، ولونهم ليس إلا التكييف مع الجو، أي أنه أمر ثانوي عَرَضِي. وغلظ شفاههم، وضخامة أعضائهم الجنسية إنما هو تعويض من الطبيعة لهم عن حرمانهم من مَسَرَّات التفكير السامي، وذلك بأن زوّدتهم باستعداد كبير للذات الجنسية. «فلنرت لحال الزنجي لأنه - بسبب حال الجو - لم يحظ بنعمة أكبر. لكن حذار من أن نحقره. ولننقر الطبيعة الأم التي حتى

الحية، واستمرار بقاء الكائنات العضوية الدنيا الأخط من الإنسان: إنها ليست فقط صورة أولية إجمالية منه، بل هي أيضاً غاية في ذاتها. وقد حرمت العناية الإلهية الحيوانات الشبيهة بالإنسان (القرود العليا: الشمبانزي، الأورانج أوتانج الخ): من ملكة النطق حتى لا تستطيع أن تعبر عن كل الفطائع التي تشعر بها. وفي مقابل ذلك تجد أن لغة الإنسان هي موهبة إلهية (فصل ٣، الكتاب ٤). وبنية الإنسان قد رتبت من أجل تحقيق استقامة القامة، وتنمية المخ ومن ثم: تنمية العقل.

وفي ميدان التاريخ: الإنسان يعيش في الوهم السعيد بأنه حُرٌّ، مع أنه مَوْجَه (الكتاب الخامس). واختراعاته ترجع إلى الصدفة أكثر مما ترجع إلى الذكاء، وإلى الإلهام والتوفيق الإلهي أكثر من أن ترجع إلى مهارة الإنسان. حتى أن التاريخ يرجع مساره وأحداثه إلى التوجيه العلوي من الله. وفي الفصل الثاني من الكتاب العاشر يستعرض هررد «خطة الله فيما يتعلق بجنسنا البشري». وفي فصل ٧ من الكتاب الثالث عشر يتحدث عن «العناية الإلهية» التي تحكم كل شيء... وكل فرد، وكل نوع حي، وكل عصر تاريخي - يكون غاية في ذاته، وليس وسيلة في خدمة غاية خارجية عنه.

والإنسان، بقامته المستقيمة الواقعة، وينمو مَحَّة هو أول كائن في الخليقة متحرر: إذ هو متحرر من استعباد الغريزة، ومستعد للسلوك المعقول والأخلاقي. وقد حدث هذا بقصد من الخالق، الذي وهبه تركيباً فزيائياً هياً للتأمل، والذي وهبه اللغة بخاصة. ولهذا فإن الإنسانية هي في وقت واحد: مثل أعلى، وواقع تشريحي يستند إلى الأخلاق والعلوم الطبيعية واللاهوت. وهررد يعرف الإنسان بأنه حقيقة تشريحية وقصد من الله. والجنس البشري هو أوج الخلق الإلهي.

وفضيلة الإنسان تتحدد بتعارضها مع اتجاهين: من ناحية، بتعارضها مع الحيوان، ومن ناحية أخرى بتعارضها مع الصوفية الروحانية. فلا يجوز للإنسان أن يتأخى مع القرد. وعلينا أن نقنع ألا تكون لنا إلا ذكاء وحساسة إنسان ثان.

والنزعة الإنسانية عند هررد نزعة تدعو إلى العالمية. وعلى الرغم من وطنية الجرمانية، فإنه اتخذ من اليونان ومن روما وطناً فوق وطنه الجرمانى. وهو

الوثنية الغليظة التي عبدت كائنات الطبيعة، والنجوم السماوية وأشخاصاً أرضيين؛ وجعلت هؤلاء المعتنقين للإسلام عبّاداً متحمسين لإله واحد أحد، بارئ، حاكم للعالم وقاضٍ فيه؛ وقد عبّده بواسطة عبادات يومية، وأعمال إحسان، ونظافة بدنية، وإسلام لإرادته.

«والعرب يعدّون لغتهم هي أنبل ما في تراثهم؛ وحتى اليوم تقوم هذه اللغة - عن طريق لهجات متعددة بالربط بين الناس وتبادل السلع، على نحو لم تفعله أية لغة أخرى. وبعد اللغة اليونانية، ربما كانت اللغة العربية هي الأجدر بهذه السيادة». وبواسطة هذه اللغة الغنية تكوّنت العلوم التي بدأ بإيقاظها المنصور، وهارون الرشيد والمأمون، وابتدأت من بغداد - مقر العباسيين - وسارت شمالاً وشرقاً وخصوصاً غرباً، وازدهرت زماناً طويلاً في أمبراطورية العرب الشاسعة.

٤ - «وكان الشعر تراثهم القديم، ولم يكن ابناً لرعاية الخلفاء، بل ابناً للحرية. وقد ازدهر قبل محمد بوقت طويل، لأن روح الأمة (العربية) كانت شعرية، وآلاف الأشياء قد أيقظت هذه الروح.

٥ - «والأمر الذي نما خصوصاً تحت سماء الشرق هو العنصر القصصي الخراف للشرع، والأقصوصة الخيالية».

٦ - «وفلسفة العرب، على غرار الشرقيين، إنما تكونت بالمعنى الصحيح حول القرآن، ولم تتخذ شكلاً علمياً إلا بفضل مؤلفات أرسطو المترجمة إلى العربية. فتكونت فِرَقٍ مارست - في مجادلاتها - نقداً دقيقاً للعقل المحض»، ولم تترك للإسكلائية المسيحية في العصور الوسطى إلا التدقيق في المعتقدات المسيحية والأوروبية.

٧ - «ومارس العرب علم النحو بوصفه أحد أمجاد جنسهم».

٨ - «أما في كتابه التاريخ فإن العرب لم يكونوا موفقين توفيق اليونانيين والرومان، إذ أعوزتهم الدول الحرة، وتبعاً لذلك، أعوزهم التحليل العملي للوقائع وللأحداث العامة. لهذا لم يستطيعوا أن يكتبوا إلا الأخبار القصيرة الجافة، أو جازفوا - في تراجم الأفراد - بالمبالغة في مديح أبطالهم أو الطعن الظالم في أعدائهم.

لو حرمتنا من شيء، فإنها تعوّض عنه» («مجموع مؤلفاته» حـ ١٣ ص ٢٣٦). . لكن إشفاقه على حال الزنجي لا تمنعه، مع ذلك، من القول بأن «الطبيعة» قد وضعت الزنجي في مرتبة قريبة من مرتبة القرد» (حـ ١٤ ص ٢١١).

أما الجنس الأصفر فإن هررد يقدره أكثر من الجنس الأسود، وإن كان مع ذلك يأخذ عليه نقائص. فهو يقول عن الصينيين: «والذوق الصيني يبدو أنه ناتج عن أعضاء سيئة التكوين، كما أن شكل حكومتهم وحكمتهم يتضمنان الاستبداد والخشونة» (فصل ٢، الكتاب رقم ٦). «مجموع مؤلفاته» حـ ١٣، ص ١٨. وهو يأخذ على الكتابة الصينية أنها تشتمل على أربعة وعشرين ألف حرف، وأنها من ستة أنواع، مما يميز الشعب الصيني عن سائر شعوب العالم. وكتابهم شديدة التعقيد إلى درجة أن الجزء الأكبر من تعليم التلاميذ يكرّس لتحصيل الكتابة، لا للإفادة منها لتحصيل المعلومات.

وفي مقابل ذلك نجد هررد ينصف العرب انصافاً كبيراً لا نعر على مثله عند الكتاب الأوروبيين حتى نهاية القرن الثامن عشر. وقد فضلنا القول في هذا الموضوع في مقال نشرناه في مجلة «العربي» (العدد الممتاز، سنة ١٩٨٤، الكويت) فتتكفي بالإحالة إليه. وحسبنا هنا خلاصة لآرائه في هذا الباب:

لقد خص هررد العرب بمعظم الكتاب التاسع عشر من كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». وتلخص ما قاله في النقط التالية:

١ - حكومة الأمبراطورية العربية ارتبطت بأسرة واحدة هي أسرة (النبي) محمد، يعني قريش.

٢ - الأمبراطورية التجارية العربية الشاسعة الأجزاء أحدثت تأثيراً في العالم راجعاً ليس فقط إلى موقع البلاد التي تتألف منها، بل وأيضاً إلى طابعها القومي، ولهذا عاشت بعد زوال مملكتاتها.

٣ - «وكان للدين (الإسلامي) واللغة العربية تأثير كبير آخر في شعوب القارات الثلاث. . . وفيما يتعلق بالمعائد التي يقول بها هذا الدين، فليس من شك في أنه رفع مستوى الشعوب الوثنية التي اعتنقته فوق مستوى

على تفسير العقيدة المسيحية، وتفسير الكتاب المقدس. وهذا هو ما تميز به على اللاهوتيين التنويريين مثل أرنستي Ernesti وزملر Semler.

لقد أوتي هردر، بفضل عمق نظراته التاريخية، القدرة على فهم الموقف التاريخي واللغة المجازية التي استخدمها الكتاب المقدس بطريقة جديدة وبحيوية أصيلة. واستطاع أن يفسر الشعر الوارد في الكتاب المقدس، وخصوصاً «المزامير». وكان هردر أول من أدرك ما في «إنجيل يوحنا» من صور وتصورات مجوسية (بارسية). وفي نقده للأنجيل أدرك أهمية إنجيل مرقس، والطابع غير التاريخي لكثير من المواضيع في إنجيل يوحنا وأهمية هردر في ميدان اللاهوت تقوم أساساً في كونه كان الرائد لفهم جديد للأنجيل.

وكان هردر خصماً للاهوت الذي استند إلى مثالية كنت، لأنه كان يشك في دعوى كنت وجود مبادئ قبلية للعقل المحض. ورأى أن الإيمان إدراك للوحي. وأكد أن الله ليس فكرة ميتافيزيقية عن المطلق أو تصوراً حذياً ميتافيزيقياً، كما أنه ليس المعنى الباطن أو الخلفية لقانونية أخلاقية بل الله يتجلى كقوة أولية لكل حياة. والإنسان في واقعه التاريخي الفردي محدود، ولكنه في فردانيته قادر على أن يعكس القوة الأولية الإلهية، وأن يجعل من حياته الدنيوية رمزاً على الحياة الإلهية. ويؤكد هردر أن «الآخرة» هي قوة «الدنيا»، ويمكن إدراكها بالشعور. والشعور ليس وظيفة نفسية ثالثة (إلى جانب العقل النظري والإحساس)، بل هو الفعل الأولي للروح الإنسانية بعامه. الطبيعة والروح، المخلوق والتاريخ ليسا أضداداً نهائية، بل هي ترتبط مع بعضها البعض بواسطة القوة الأولية الإلهية والطبيعة ليست - في المقام الأول - موضوع العلوم الوضعية، بل هي الحياة الخلقة بوصفها التجلي الذاتي للخالق. والروح ليست هي العقل المستنير، بل هي قوة الحياة الناشئة عن الارتباط مع الأصل الأول.

وفيما يتصل بيسوع المسيح يميز هردر - على نحو أقوى مما فعل رجال التنوير - بين «إيمان بيسوع» و«الإيمان بيسوع»، وبهذا استبق هرنك Harnack في قوله بازدواجية الإنجيل. وما اجتذبه خصوصاً هو الحياة الإلهية ليسوع، إذ رأى فيها سموً أخلاقياً وإنسانية كاملة.

والأسلوب التاريخي المنسجم لم يتكوّن عندهم؛ وتوارى عنهم هي من الشعر أو منسوجة بالشعر. وفي مقابل ذلك تجد أن أخبارهم وأوصافهم للبلدان الجغرافية للبلاد التي استطاعوا معرفتها والتي لا نعرفها بعد، مثل أفريقيا الوسطى لاتزال مفيدة لنا.

٩ - «وأبرز مزايا العرب إنما تتجلى في الرياضيات، والكيمياء، والطب - وهي علوم قد زادوها ثراءً بانفتاحهم الشخصي، وفيها وبها صاروا أساتذة أوروبا».

ومن هذا الموجز الذي حرصنا على إيراده من نص كلام هردر - يتبين أنه كان أول منصف للحضارة العربية بين الكتاب الأوروبيين. والشواهد التي ساقها للتدليل على آرائه هذه تدل على أنه كان على اطلاع واسع جداً على ما نقل إلى اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر من مؤلفات عربية، وعلى التراجم اللاتينية - وربما العبرية، لأنه كان يتقن العبرية - للكتب العربية. والمؤسف أنه لم يذكر أسماء المراجع التي رجع إليها؛ إذن لكنا قد عرفنا المصادر التي استقى منها معلوماته عن الحضارة العربية.

د - اللاهوت:

قلنا إن هردر كان قسيساً بروتستانياً وواعظاً دينياً. ومن هنا كان من الطبيعي أن يعنى باللاهوت وبالكتاب المقدس.

وكان أول انتاجه في هذه الدراسات هو: «أقدم وثيقة للجنس البشري»، ثم «شروح على العهد الجديد (الأنجيل) من الكتاب المقدس»، ثم «أوراق إقليمية موجهة إلى الرعايا».

لكن اتجاهه الديني تجلى بشكل أعمق وأوضح في كتبه في فلسفة التاريخ، وخصوصاً كتابه الأول وعنوانه: «فلسفة في التاريخ أيضاً، من أجل تنشئة الإنسانية» (سنة ١٧٧٤). لكنه لم يكتب كتاباً برأسه في فلسفة الدين، أو في مجمل معتقداته الدينية. ولهذا يصعب تحديد موقفه الديني بشكل مفضل. ومكانته بين اللاهوتيين في عصره قد غطى عليها اشليرمacher Schleiermacher. وأهميته في علم اللاهوت تكاد تنحصر في تطبيقه للنظرة التاريخية

نشرات مؤلفاته

- الطبعة النقدية الكاملة Sämtliche Werke قد أشرف عليها B. Suphan وتقع في ٣٣ مجلداً، وظهرت في برلين من سنة ١٨٧٧ إلى ١٩١٣. وقد أعيد طبعها بالأوفست في مدينة هلدسهيم سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨.
- أما رسائله فنشرت كما يلي:
- «من وإلى هردر» رسائل غير منشورة من تراث هردر، ٣ أجزاء، ليبستك ١٨٦١ - ١٨٦٢.
 - «مراسلات هردر مع نكولاوي»، نشرة هوفمان، برلين ١٨٨٧.
 - «مراسلات هردر مع كارولين فلاكسلاند»، زوجته، وذلك في الفترة بين سنة ١٧٧٠ - ١٧٧٣ أي قبل الزواج. فيمار ١٩٢٦ - ١٩٢٨.
 - «رسائل هردر»، بتحقيق W. Dobbek، فيمار ١٩٥٩.
 - «رسائل هردر إلى هامان»، برلين ١٨٨٩.

أبحاث عنه

- وضع ثبناً بها M. Fouché في كتابه: «فلسفة التاريخ عند هردر» باريس ١٩٤٠، ص ٦٠١ - ٦١٨ (رسالة قدمت إلى جامعة استراسبورج ونشرت ضمن منشوراتها). ومن أهم الدراسات التي كتبت عنه نذكر:
- R. Haym: Herder, nach seinem leben und seinen werken, 2 Bde, Berlin 1877-1885.
 - M. Kronenberg: Herders Philosophie nach ihren Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, 1889.
 - C. Siegel: Herder als Philosoph. Stuttgart-Berlin, 1907.
 - R.T. Clark: Herder, his life and Thought. Berkeley- Los Angeles, 1955.
 - R. Stadelmann: Der historische sinn bei Herder, 1928.
 - T. Litt: Kant und Herder als Danker der geistigen welt, 1930.
 - F. Meinecke: Die Entstehung des Historismus, Vol. II, 1936.

أما الأقوال الخاصة بعمل المسيح في خلاص البشر فإنها في مرتبة ثانوية.

وعند هردر أن سلطان «الكتاب المقدس» إنما يقوم على أساس أنه مفهوم «إنسانياً» وأنه تاريخ يخاطب قلب الإنسان، وأن حياة المسيح نموذج للإنسانية الكاملة. («مجموع مؤلفاته» ح ٢٠ ص ١٧٧ وما يليها). والوصول إلى هذه النتيجة إنما يتحقق بالفهم الفلسفي واللغوي وفقاً للقواعد وبطريقة منهجية. والأنجيل هي تعبير عن المقاصد التي توخاها مؤلفها الإنساني. ومعنى هذا أن هذه المقاصد لا ترجع إلى وحي فوق الطبيعي، بل هي ترجع إلى «استلهام» صادر عن الله (ح ٢٠ ص ٤٨، ص ١٢٥ وما يليها).

والمركز الرئيسي لأبحاث هردر في اللاهوت هو العلاقة بين الوحي، والكتاب المقدس، والعقل. أما مسائل: التثليث، وحقيقة المسيح فقد انصرف عنها ولم يتوغل في البحث فيها، بل طرحها صراحة («مجموع مؤلفاته» ح ٢٠ ص ١٧٣ وما بعدها). ولكن ذلك لم يكن بسبب إنكار للوحي الإلهي، وبسبب نزعة عقلية.

والله - في نظر هردر - هو الواحد الأعلى الحيّ الفعال. وهو القوة الأولية Urkraft التي تتجلى على أشكال لا متناهية. وهو لا يقبل القسمة في العالم، ولا يمكن تصوّره على هيئة شخص. ويناظر أبدية الله العالم بوصفه نظام الأشياء الغائية، التي هي أيضاً تعبيرات عديدة عن القدرة الإلهية، وتجليات لفعل الله في العالم. وعقل الله يبرهن على وجوده في نظام العالم وسيره على قوانين.

والخليقة كلها يسودها التقابل والتضاد، إنها في حرب مستمرة، وفي الوقت نفسه هي في ميلاد متجدد باستمرار، وتسير نحو مزيد من الانسجام. والخطة الرئيسية للتنظيم تتجلى في الطبيعة عند كل الكائنات الحية، حتى إن المثل الواحد يكفي لتفسير الباقي، وعملية التطور نحو هدف التاريخ تكشف عن ثلاثة قوانين أساسية هي: قانون المحافظة على البقاء، وقانون الارتباط بين الأنواع المتشابهة، وقانون الفصل بين الأشياء المتضادة.

تأثير هائل (سويداس ص ١٣١٤ س ١٦ وما يليه؛ سونسيوس الرسالة رقم ٨). ولسموا أخلاقها كانت تتجول بين الناس بحرية. وهي لم تتزوج طوال حياتها، كما أكد ذلك دمسقيوس (في مادة هوباتيا عند سويدا ص ١٣١٤ س ٢) فظلت عذراء.

ومن المؤكد أن تأثيرها السياسي كان السبب الرئيسي في النهاية الفاجعة التي حلت بها. وقد اختلفت الروايات في وصف هذه النهاية. فقال سقراط (التاريخ الكنسي ٧: ١٥) إنها كانت عائدة من سفرة فانقض عليها جماعة من العامة، وانتزعوها من العربة التي كانت تركبها، وأدخلوها في كنيسة القيصرين، ونزعوا عنها ملابسها وانهالوا عليها ضرباً بالحجارة حتى ماتت، ثم أخذوا جثتها وقد تمزقت إرباً إرباً إلى ساحة الكيناريون حيث أحرقوها. وقال البعض أن أشلاءها قد ألقي بها في مختلف أنحاء مدينة الاسكندرية. وكان يحرض العامة على هذه الأفعال الشائنة الفظيعة أسقف الاسكندرية: كيرلس، الذي كان شديد التعصب الهستيري. وقد كان مصرعها هذا مصدراً للإلهام الأدبي في العصر الحديث.

مراجع

- R. Hoche: «Hypatia, die Tochter Theons», in Philol. 15 (1860), p. 435-474.
- St. Wolf: Hypatia, die philosophin von Alexandria. Czernowitz, 1879.
- H. Ligier: De Hypatia philosopha et eclectismi Alexeandrine fine. Dijon, 1869. Thèse.
- Wolfgang Al. Meyer: Hypatia von Alexandria: ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Heidelberg, 1886.
- G. Bigeni: «Ipazia alexandrina», in atti del R. Istituto veneto di scien. ed arti, tom. 5, Serie 6 (1886/17) pp. 397-437, 495-526, 681-710.
- C. Pascal: Figure e caratteri. Palermo, 1908.
- K. Praechter: art. in Pauly-wissowa-Kroll IX, 1, Col. 242.

هوباتيا في الأدب والأسطورة

- Kingsley: Hypatia, cultural historical novel, 1852/53.

- W. Wiora (ed.): Herder-Studien, 1960.
- F. Jacob Schmidit: Herders Pantheist. Weltanschauung, 1888.

هوباتيا

Hypatia

(توفيت سنة ٤١٥م)

الفيلسوفة الوحيدة في تاريخ الفلسفة كله، وكانت من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

ولدت في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي في مدينة الاسكندرية. وأبوها هو الرياضي السكندري الكبير ثاون السكندري. ومن المؤكد أنها توفيت في سنة ٤١٥م. ورسائل سونسيوس القورينائي (راجع عنه كتابنا: «سونسيوس القورينائي»، بنغازي ١٩٧٢) والتي فيها مجدها تقع بحسب رأي زيك Seek - في الفترة ما بين ربيع سنة ٤٠٤ وحتى نهاية سنة ٤٠٧. وتحت إشراف أبيها ثاون تخصصت في الرياضيات وعلم الفلك. وما نعرفه من أسماء مؤلفاتها يندرج كله في الرياضيات والفلك وهذه الكتب هي:

- ١ - «تذكرة في ذيفونطس».
 - ٢ - «في القوانين الفلكية».
 - ٣ - «تذكرة في كتاب المخروطات لأبولونيوس».
- ويذكر المؤرخون (سقراط: «التاريخ الكنسي» ١٥١٧؛ سويدا تحت مادة: «هوباتيا» ١٣١٣ س ١٩ وما يليه) أنها شغلت منصب أستاذ الفلسفة في دار التعليم الأفلاطونية في الاسكندرية؛ وأنها قامت بشرح بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة. وقد تتلمذ عليها سونسيوس، الذي سيتحول وهو في سن عالية إلى المسيحية، وسيصير أسقفاً على طولميتا (في بركة بلبياس).

لكن لم تصلنا أية معلومات عن مؤلفاتها في الفلسفة.

وتألفت مكانة هوباتيا في الأوساط العلمية والسياسية في الاسكندرية لحكمتها وبلاغتها ولجمالها أيضاً. وكان على القوم يهرعون إليها طلباً للنصيحة في الأمور العامة: السياسية والاجتماعية. وكان لها من ثم

بالشيء الملاحظ كما هو في ذاته، بل يتعلق به وبالعالم الباحث الذي يقيس.

ومن سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٤١ كان هيزنبرج أستاذاً للفيزياء في جامعة ليبستك. وفي المدة من ١٩٤١ حتى ١٩٤٥ كان مديراً لمعهد الأمباطور فلهم للفيزياء في برلين.

وأثناء الحرب العالمية الثانية عمل مع أوتو هان (١٨٧٩ - ١٩٦٨) - Otto Hahn - أحد المكتشفين لشطر النواة - في تركيب مفاعل نووي. ومن هنا نسب إليه دور كبير في التمهيد لمصنع القنبلة الذرية.

وبعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ صار مديراً لمعهد ماكس بلانك للفيزياء وللفيزياء الكوكبية في مدينة جيتنجن. ثم انتقل هو وهذا المعهد إلى مدينة منشن (ميونخ) في سنة ١٩٥٨. ومنذ سنة ١٩٥٣ وهو يبحث في وضع نظرية موحدة للمادة. وتوفي في أول فبراير سنة ١٩٧٦.

وقد حصل على جائزة نوبل في الفيزياء في سنة ١٩٣٢.

فلسفته العلمية

يعدّ ثرر هيزنبرج المؤسس الحقيقي لميكانيكا الكم، وواضع مبدأ «اللاتعين» وقد أسهم في زيادة تحديد وفهم نواة الذرة، والمغناطيسية الحديدية، والأشعة الكونية.

لكن أبرز إسهام له في فلسفة العلوم هو وضعه لمبدأ «نسب اللاتعين» Unschärferelation، وبموجبه لا توجد حتمية في المستوى الذري ولا المستوى تحت الذري. بمعنى أنه لا يمكن التنبؤ بما سيحدث في الظواهر التي تنسب إلى هذين المستويين.

يُثبت هيزنبرج أن الجزيء يتأثر بعاملين: الموضع، والحركة. وكلما حاولنا أن نعرف بدقة أحد هذين العاملين، فإن العامل الثاني يزداد صعوبة في المعرفة. والتحديد المطلق لجزيء سيؤدي إلى عدم تعين مطلق في حركة هذا الجزيء، والعكس بالعكس.

ويُبين هيزنبرج أن هذا القصور في المعرفة لا شأن له بعدم دقة آلات القياس. إن الحدود الكمية للمعرفة

- Fritz Mauthner: Hypatia, Roman, 2. auf. 1892.

- R. Asmus: Hypatia in Tradition und Dichtung, 1907.

- H. von Schubert: «Hypatia von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung», in Preuss. Jahrb. 124 (1906), p. 42-60.

هيزنبرج

Heisenberg (Werner Karl)

(1901 - 1976)

فيزيائي عظيم وفيلسوف ألماني

ولد في ديسمبر سنة ١٩٠١ في فورتسبورج (ألمانيا). ودّرس الفيزياء في جامعة منشن (ميونخ). وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٩٢٣ برسالة عن الاضطراب في التيارات السائلة. ثم التحق بجامعة جيتنجن ليحضر دروس ماكس بورن؛ ثم انتقل في خريف سنة ١٩٢٤ إلى كوبنهاجن للدراسة في المعهد الجامعي للفيزياء النظرية لحضور دروس نيلز بور Niels Bohr (١٨٨٥ - ١٩٦٢) وبعد ذلك بقليل نشر مقالاً بعنوان: «حول التفسير الكمي النظري للعلاقات الحركية والميكانيكية». وفيها اقترح تفسيراً جديداً للمفاهيم الأساسية في الميكانيكا.

وفي سنة ١٩٢٧ نشر بحثاً عن مبدأ اللاتعين، بين بموجبه الحدود النظرية التي تفرضها ميكانيكا الكم على بعض أزواج المتغيرات التي يؤثر بعضها في بعض دائماً، مثل: الموقع، والزخم momentum. وانتهى من ذلك إلى تأكيد أنه ليس في استطاعة أي نظام كمي ميكانيكي أن يكون له موقع دقيق وزخم دقيق في نفس الوقت. وهذا هو ما عرف بمبدأ «اللاتعين» indeterminacy. وهذا المبدأ يشمل كل الظواهر، كبيرها وصغيرها. لكن أهميته محصورة غالباً في الميدان الذري وما تحت الذري.

وقام هو وبور Bohr بوضع ما يسمى بفلسفة التكامل complementarity. وهي تؤكد الدور الفعال الذي للعلم في قيامه بالقياسات، وكيف أن ثمت تفاعلاً بينه وبين الشيء الملاحظ، مما يجعل القياس لا يتعلق

- «تحوّلات في أُسُس علم الطبيعة»، سنة ١٩٤٨ - وهو يحتوي على مجموعة من مقالاته.
- «الفيزياء والفلسفة: الثورة في العلم الحديث» سنة ١٩٥٨ وهو محاضراته باللغة الانجليزية التي ألقاها في سلسلة: «محاضرات جفورد».
- «الجزء والكل»، سنة ١٩٦٩ - ويحتوي على ترجمة ذاتية أي سيرة حياته في شبابه وبداية رجولته.
- «صورة الطبيعة في الفيزياء المعاصرة»، سنة ١٩٥٥.
- «المدخل إلى نظرية المجال التوحيدية الخاصة بالمجزيئات الأولية»، سنة ١٩٦٧.

مراجع

- P.A. Heelan: Quantum Mechanics and objectivity. 1965.
- M. Jammer: The Conceptual Development of Quantum Mechanics, 1966.
- Louis de Broglie: Les incertitudes d'Heisenberg. Paris, Dunod, 1982.
- W. Hörz: Heisenberg und die Philosophie 1968.
- F. Krafft und A. Meyer- Abisch: Grosse Naturwissenschaftler, 1970.

تتعلق خصوصاً بكل تجربة ممكنة في مجال الظواهر الميكروفيزيائية. إن نسبة اللاتعيين أمر لا مفرّ منه.

والتجريب - الذي كان العلماء من قبل يرون أنه الحاكم الذي لا يخطئ - لم يُعدّ الفيصل الموضوعي، بل هو الآخر خاضع لتدخل ذاتي من جانب العالم الذي يقوم بالتجريب. ومن ثم يؤكد هيزنبرج أن العالم فعال بقدر ما هو مشاهد في مجال البحث العلمي.

لهذا عارض هيزنبرج بشدة الوضعية المنطقية التي نادت بها «دائرة فيينا». وأكد الدور الكبير الذي لشخصيه العالم في تكوين العلم، واستعان بالموضوعات المطلقة التي قال بها العلم التقليدي (الكلاسيكي): المواقف النسبية الملاحظة.

إن ميكانيكا الكم تقتضي أن نتخلى عن مفهوم العلّية الذي كان سائداً في البحث العلمي، لأن سلوك المجزيئات لا يخضع لأية حتمية، بل هو أمر احتمالي فقط. ويترتب على ذلك أن قوانين نيوتن في الحركة في المكان والزمان لا تلائم العملية الأساسية التي تنم في الذرة. لكن هذه القوانين تبقى صحيحة بالنسبة إلى العالم فوق الذري.

مؤلفاته

- «المبادئ الفيزيائية لنظرية الكم»، سنة ١٩٣٠.



الوعي

Conscience (F.); Consciouness (E.); Bewusstsein, Selbstbewusstsein (D.); Coscienza (I.); Conciencia (Sp.)

هو إدراك النفس لأحوالها وأفعالها. أو: هو حضور العقل أمام ذاته في فعل الإدراك والحكم. والوعي يفترض القدرة على التمييز بين القوة المفكرة وبين الموضوعات المفكر فيها. ويقول أرنست كاسيرر: «إن تصور الوعي هو حرباء الفلسفة حقاً. إذ هو يدخل في مختلف ميادينها، ولكنه لا يتخذ في أي ميدان منها نفس الشكل، بل هو في تغير مستمر» (كاسيرر: «فلسفة الأشكال الرمزية» ح ٣ ص ٥٧، ط ٢ سنة ١٩٥٤).

وقد تطور معنى «الوعي» في اتجاهين، يمكن أن ينعت أولهما بأنه وظيفي، والثاني بأنه مادي. فبالمعنى الأول الوعي يعني شكلاً، أو تركيباً في الإنسان، مؤسساً في التركيب الذاتي للإنسان. وتطور هذا المعنى عند المذهب العقلي، ثم عند كُنت، ثم أخيراً في مذهب الظاهريات والفلسفة الوجودية. أما بالمعنى الثاني فإن الوعي يشمل كل ما هو معطى في ذات الإنسان: ومن هنا قيل: «معطيات الوعي»، «تيار الوعي»، «مجال الوعي».

ومن حيث المعنى الأول، نجد أن ليبنتس قد وضع التمييزات التالية: قال: من الخير أن يميّز بين ال perception وهو الحالة الباطنة للموناد monade التي تمثل الأشياء الخارجية، وبين ال apperception الذي هو الوعي conscience أو المعرفة التأملية لتلك الحالة

الباطنة... وبسبب انعدام هذا التمييز فإن الديكارتيين قد أخفقوا، حين عدّوا «perceptions» ليست بشيء إذا لم ينتبه إليها المرء، مثلما أن العامة لا يعدون الأجسام غير المحسوسة أشياء (ليبننتس: «مؤلفاته الفلسفية»، نشرة جيهرت ح ٤ ص ٦٠٠).

وعرّف لوك الوعي بأنه: «إدراك الإنسان لما يحدث في عقله هو» («بحث في الفهم (العقل) الإنساني» ق ٢، ف ١، ١٩).

ويرى هيوم أن الوعي هو الشعور الداخلي («بحث يتعلق بالفهم»، القسم الثاني).

لكن بينما ديكارت وليبننتس يفترضان جوهرًا في النفس يقوم بالوعي، لا نجد هذا عند لوك ولا هيوم، فهما يقولان فقط: «ما يحدث في عقل الإنسان»، أي مجموع أفكاره وخواطره.

وميّز كُنت بين الوعي التجريبي (النفساني) وبين الوعي المتعالي (الترنسندنثالي) (راجع: «نقد العقل المحض» ب ١٣ وما يليها). والأول ينتسب إلى عالم الظواهر، وحدثه يمكن أن تتم بحسب التركيب الذي يتم بواسطة عيانات المكان والزمان، وتصورات الذهن. أما الثاني فهو إمكان توحيد كل وعي تجريبي، وإمكان المعرفة. وهوية الشخص ليست أمراً تجريبياً. بل هي أمر متعال.

وعند فشته وهيجل نجد نقلة من فكرة الوعي الترנסندنثالي إلى فكرة الوعي الميتافيزيقي. لقد جعل فشته من الوعي الأساس للتجربة الكلية، ويرى أنها هي «الأنّا» الذي يصنع نفسه لنفسه. وهيجل يصف درجات

يصدران عن ينبوع مشترك، فهذا أمر لا يبدو لي قابلاً للشك». («الطاقة الروحية» ص ١٨ - ١٩؛ باريس ١٩١٩).

مراجع

- Hans Arnheim: «Kants lebre von «Bewusstsein über hanpt» und ihre Weiterung bis auf die Gegenwart», 1909, (Kantstudien, Ergänzungshefte, 10).
- Johannes Rehmke: Das Bewusstsein, 1910.
- Edurin Bissett Holt: The Concept of consciousness, 1914.
- Kurt Joachim Grau: Die Entwicklung des Bewusstseins in XVII. und XVIII. Jahrhundert, 1916.
- Ludwig Klages: Von, Wesen des Bewusstseins, 1921; 4. aufl. 1955.
- O. Janssen: Dasein und Bewusstsein, 1933.
- B. Ray: Consciousness in Neo- Realism: A critical and historical study, 1935.
- W. Ehrlich: Ontologie des Bewusstseins, 1940.
- Peter Garsen: Zur Phänomenologie des Bewusstseinstroms: Bergson, Dilthey, Simmel, 1966.
- Erich Rothacker: Zur Genealogie des Menschlichen Bewusstseins, 1966.

أو أشكال الوعي في عملية دياكتيكية في مجراها يكون تطور الوعي هو تطور الواقع. وفي كتابه «ظاهريات العقل» يبدو أن الوعي هو العلة الأولى، والوعي الذاتي هو المرحلة الثانية، والعقل (أو الروح) من حيث هو حر وعيني هو المرحلة الثالثة. لكن يمكن أيضاً تصور الوعي على أنه «شمول لحظاته». والوعي يشمل الحقيقة الواقعية. التي تقصد ذاتها لذاتها، متعالية على نفسها، ومتجاوزة ذاتها باستمرار. وفي هذه العملية الديالكتيكية يحدث الوعي الشقي. وكتاب «ظاهريات العقل» يصف المراحل التي يمر بها الوعي من الوعي الشقي حتى المعرفة المطلقة.

وبرنتانو يتصور الوعي على أنه إحالة وقصدية Intentionalitat. فليس الوعي عنده حاوياً ومحوياً، بل هو إحالة وقصد. وتحت تأثيره جاء هسرل فجعل «الوعي الترنسندنتالي هو الأساس الأصيل في كل تقرير للوجود. ذلك أن كل وعي هو وعي ب...» (هسرل: «أفكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية»، بند ٣٦: التجربة الحية القصدية).

وعند برجسون أن الوعي يعني التذكر الحاضر، لأن اللاوعي يمكن أن يعرف بأنه الوعي الذي لا يحتفظ بشيء من ماضيه. والوعي هو أيضاً التوقع للمستقبل. ومن هنا جاءت الثنائية بين المادة والوعي؛ وهي ثنائية يعبر عنها في العبارة التي تقول: «المادة ضرورة؛ أما الوعي فحرية». ولكن هذه الثنائية لا تبقى هكذا أبداً. يقول برجسون: «أما أن هذين الوجودين: المادة والوعي

ي

يحيى النحوي

(Ioannes) Philoponos

وهو يلقب نفسه بلقب: النحوي grammaticos .
أما اللقب philoponos فمعناه: محب العمل .

فيلسوف ولاهوتي مسيحي عاش في الاسكندرية في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلادي .
وتتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني المحدث: أمونيوس .
وقد ولد وثنيّاً ثم صار مسيحياً، وكان أول فيلسوف مسيحيّ اتبع مذهب أرسطوطاليس، ووضع شروحاً على مؤلفاته .

وقد ولد في قيسارية Caesarea كما يستدل على ذلك من عنوان رسالة كتبها الأسقف سويرس للرد عليه .
وقيسارية هذه إما أن تكون قيسارية: عاصمة قبدوقيا، التي كانت مسقط رأس القديس باسيليوس الكبير؛ وإما أن تكون قيسارية جرمانيقا في إقليم بثونيا (وكلتاها في آسيا الصغرى) .

وجاء إلى الاسكندرية وهو في ريعان الشباب، لأنه تتلمذ على أمونيوس الأفلاطوني المحدث، شأنه شأن اولمفيودورس وأمونيوس . كذلك تتلمذ على نحويّ يدعي رومانوس Romanos . وهو الذي لقب نفسه بلقب: «النحوي» . أما لقب «فيلويونس» (= محب العمل) فخلعه عليه تلاميذه والمعجبون به . أما عدوّه اللدود سنبلقيوس، وكذلك خصومه اللاهوتيون فيلقبونه بلقب: «من يتعب نفسه عبثاً ودون جدوى» .

وصار أسقفاً في الاسكندرية . لكن بسبب آرائه

المبتدعة (أو الإلحادية) عقد القساوسة المصريون مجمعاً طالبوا فيه بعزله عن منصب الأسقفية . فلما لم يستجب لهذا الطلب خلعه بقرار منهم لكن مصدر هذه الرواية هو أبو الفرج بن العبري في كتابه «تاريخ مختصر الدول»؛ ولما كان هذا المصدر غير موثوق به، فإن الشك يدور حول الخبر الخاص بعزله . ويؤيد عدم صحة هذا الخبر أن أول إدانة رسمية له قد تمت في سنة ٦٨٠م .

وليس لدينا بعد هذا معلومات صحيحة عن حياته . وقد حاك المؤرخون العرب أساطير عديدة حوله، وجعلوه يعيش حتى يلتقي بعمر بن العاص حين فتح الإسكندرية في سنة ٦٤٠م . وستتناول هذه المسألة بعد قليل .

أما أنه كان أستاذاً للفلسفة في الاسكندرية، فهو أمر يمكن استخلاصه مما قاله هو في شرح «الأثار العلوية» (ص٥٣، س٢٧) . كذلك يؤخذ من كلام سنبلقيوس أنه كان ليحيى النحوي مستمعون (طلاب) كثيرون . فهل خلف أستاذه أمونيوس على مجلس التعليم في الاسكندرية؟ هذا ما لا نستطيع توكيده، لانعدام الأخبار في هذا الشأن . وإنما افترض هذا لتفسير العداوة الشديدة بين يحيى النحوي وسنبلقيوس بسبب ما زعموه من تنافسهما على خلافة أمونيوس في تدريس الفلسفة بمجلس التعليم بالاسكندرية .

أما أن يحيى النحوي لم يلق عمرو بن العاص حين فتح الاسكندرية في سنة ٦٤٠م، ولم يعيش مطلقاً في القرن السابع الميلادي - فيدل عليه أمران :

الأرثوذكسية الكبرى، التي أدانته بعد وفاته بمائة عام بوصفه هرطيقاً - وهذا يتضمن إقراراً بمكانته - ولهذا نجد اسمه في ثبوت كبار الهرطقة الذي صنفه سوفونيوس Sophonius (راجع Mansi, Concil XI; 501). لكن يعوزنا كل خبر عن تاريخ وفاته. فإن كان جدال سنبلقيوس ضده موجهاً إليه بعد وفاته، فمن الممكن أن تكون وفاة يحيى النحوي في نهاية الأعوام الثلاثين من القرن السادس الميلادي (المادة المذكورة في دائرة معارف باولي - فيسوفيا، ح ٩ قسم ٢ حمود ١٧٧٠ - ١٧٧١).

مؤلفاته

تندرج مؤلفات يحيى النحوي تحت ثلاثة أبواب:
(١) شروح فلسفية - (٢) كتب في النحو - (٣) كتب في اللاهوت.

(أ) الشروح الفلسفية:

١ - شرح على محاوره «فيدون» لأفلاطون.

٢ - شرح على «إيساغوجي» لفوفوريوس.

٣ - شروح على كتب أرسطو التالية:

أ - «شرح المقولات»، نشرة Busse, A (في مجموعة الشروح على أرسطو ح ١٣، سنة ١٨٩٨؛ برلين، عدد صفحاته ١٦ + ٢٨٢).

ب - «شرح التحليلات الأولى»، نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة ح ١٣ سنة ١٩٠٥ في برلين) عدد صفحاته (٤٩٦).

ج - «شرح التحليلات الثانية» نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة ح ١٣، سنة ١٩٠٩، في ٤٤٠ ص).

د - شرح على «التبكيكات السوفسطائية» - مفقود.

هـ - شرح على «الطوبىقا» - مفقود.

و - شرح على كتاب «في النفس» نشرة M. Hayduck (المجموعة المذكورة، ح ١٥، سنة ١٨٩٧ في ٦٧٠ ص).

ز - شرح على «السمع الطبيعي»، نشرة H. Vitelli (المجموعة المذكورة، سنة ١٨٨٧، في ٤٩٧ ص).

الأول: ما ذكره يحيى النحوي نفسه في كتابه: «في قدم العالم ضد ابرقلس» (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة Raabe) من أنه يكتب هذا الكلام في سنة ٥٢٩ م. وقد كتب هذا التاريخ بالحروف، لا بالأرقام، مما يمنع أي تحريف أو غلط.

الثاني: ما ذكره يحيى النحوي في شرحه على «السمع الطبيعي» لأرسطو، حيث ذكر يوم العاشر من مايو سنة ٥١٧ م «شرح السمع الطبيعي» ص ٧٠٣.

متى اعتنق المسيحية؟ الأغلب على الظن أنه كان لا يزال وثنياً حينما تتلمذ على أمونيوس. لكنه اعتنق المسيحية في العشرينات الأولى من القرن السادس الميلادي. كذلك يغلب على الظن أنه قام بمعظم شروحه على أرسطو وهو لا يزال وثنياً وكذلك معظم كتبه غير اللاهوتية. والدليل على هذا هو أننا لا نجد أي أثر للنظرات والتصورات المسيحية في شروحه على كتب أرسطو، خصوصاً وأننا كنا ننتظر وجودها في شرح «السمع الطبيعي» و«في النفس» على أقل تقدير. أما وقد خلت تماماً من أية إشارة إلى التصورات المسيحية فإن هذه الواقعة تؤكد أنه لم يكن مسيحياً بعد حين قام بوضع هذه الشروح على أرسطو.

ويلخص كرول Kroll في بحثه الممتاز في مادة Joannes Philoponos بدائرة معارف Pauly-Wissowa (ح ٩ قسم ٢ أعمدة ١٧٦٤ - ١٧٩٥) ما سبق بقوله: «من المحتمل أن يكون يوحنا النحوي قد ولد وثنياً في سنة ٤٧٠ ميلادية في إحدى المدينتين الواقعتين على البحر الأسود واسم كليهما: قيسارية Caesaria. ثم ارتحل - وهو شاب - إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أمونيوس، وكان من زملائه في الدراسة سنبلقيوس الذي سيصير له عدواً لدوداً، وأولمفيودورس الذي كان أصغر منه ميئاً. ومن المحتمل أنه خلف أستاذه أمونيوس على كرسي مجلس التعليم. وكتب - مترسماً خطي أستاذه أمونيوس - إلى جانب سلسلة من المؤلفات النحوية - عدداً كبيراً من الشروح على أرسطو. وانتهت هذه المرحلة الأولى من نشاطه في التدريس والكتابة باعتناقه للمسيحية حوالي سنة ٥٢٠ م. أما المرحلة الثانية من حياته فقد كرسها للمسيحية، محاولاً التوفيق بينها وبين مذهب أرسطو. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة نجده في صراع مع الكنيسة

- ٨ - «ضد مجمع خلكدونية» (سنة ٤٥١) - مفقود). وكان ينقسم إلى أربعة أقسام وحاول فيه أن يثبت أن أمانة مجمع خلكدونية هي بعينها مذهب نسطوريوس.
- ٩ - «رسالة إلى يوستينيان الأمبراطور».
- ١٠ - «فيما بقي من فارق في المسيح بعد اتحاد الأقاليم».
- ١١ - «في القسمة والفصل والعدد - رسالة مقدمة إلى يوستينيان الأمبراطور».
- (د) كتبه في الرياضيات والطب:
- ١ - رسالة في «الاسطولا» نشرها H. Hase في مجلة Rheinisches Museum سنة ١٨١٩، ص ١٢٧ - ١٧١.
- ٢ - شرح على المقاتلين الأولى والثانية من كتاب «الأرثماطيق» تأليف نيقوماخوس الجراسني. نشره Rich Hoche في كراستين، لبيتسك ١٨٦٤ وبرلين ١٨٦٧.
- أما عن يحيى النحوي وكتبه في المصادر العربية فراجع كتابنا:
- La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1^{re} éd. Paris, 1968; 2^e éd. Paris, 1987.
- وراجع أيضاً مقالة اشتاينشيدر المذكورة في المراجع.
- آراؤه الفلسفية واللاهوتية**
- كرّس يحيى النحوي جل إنتاجه في الفلسفة لشرح كتب أرسطو. لكنه في هذه الشروح لم يكن أرسططالتي المذهب باستمرار، بل كان في بعض الأحيان يرجع آراء أفلاطون أو الرواقيين على رأي أرسطو. وفي ردّه على برقلس - وهو مؤلفه الرئيسي في الفلسفة - هاجم في الوقت نفسه رأي أرسطو القائل بأن العالم قديم، أي أنه أزلي أبدي. وفي شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو كثيراً ما كان يستطرد لمهاجمة آراء المشائين، أتباع أرسطو. ويظهر هذا خصوصاً في المواضيع التي تكلم فيها على الزمان والمكان، والخلاء والملاء. وموقفه هذا من أرسطو هو الذي دعا - إلى جانب دوافع أخرى - مشائياً متحمساً لأرسطو مثل سنبليقيوس، إلى الهجوم
- ح - شرح على «الآثار العلوية» - مفقود.
- ط - شرح على «الكون والفساد»، نشره H. Vitelli (المجموعة المذكورة ١٥ قسم ٣، سنة ١٨٩٧، في ٣٥٦ ص).
- ي - شرح على المقالة الأولى من «الآثار العلوية»؛ نشره H. Hayduck (ح ١٤ قسم ١ من المجموعة المذكورة، في سنة ١٩٠١، في ١٥٤ ص).
- ك - شرح على «الميتافيزيقا» - فقد الأصل اليوناني، وبقيت ترجمة لاتينية قام بها F. Patricius، وطبعت في فبراير سنة ١٥٨٣. لكن يشك في صحة نسبته إلى يحيى النحوي.
- (ب) كتبه في النحو - لم يبق منها إلا شذرات واقتباسات.
- (ح) كتبه في اللاهوت:
- ١ - «في قَدَم العالم ضد ابرقلس»، في ١٨ مقالة. نشره رابه H. Rabe في لبيتسك سنة ١٨٩٩. وكان قد نشره ترنككافلي في البندقية سنة ١٥٣٥.
- ٢ - «جدال مع أرسطو حول قدم العالم»، في ٦ مقالات، وهو يعد بمثابة تكملة للكتاب السابق - وهو مفقود.
- ٣ - «في شرح أقوال موسى عن نشأة الكون» - وقد نشره G. Reichardt في لبيتسك ١٨٩٧ وقد ذكره فوتيوس بعنوان: «السنة الأثام»، وفيه يرد على ثيودورس الموبسوسي.
- ٤ - «في عيد الفصح» - نشره G. Walter سنة ١٨٩٩ ويقع في ٢٥ ص.
- ٥ - «القول الفصل في التوحيد»، في ٧ مقالات. وفيه يدافع عن مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة في الله (المونوفيزية). وقد بقيت منه أجزاء في ترجمة سريانية موجودة ضمن لمخطوطات السريانية في المتحف البريطاني (راجع فهرست رايت ٢ ح ص ٥٨٧).
- ٦ - «في الحُلى المقدمة كقرايين للآلهة»، وهو موجه ضد ايا مبلينخوس - مفقود.
- ٧ - «في البحث» - مفقود، كان يقول فيه إن الله سيخلق أجساماً خالدة بدل الأجسام الفانية.

على يحيى النحوي وتفنيد آرائه.

أما في اللاهوت المسيحي فيجب أن نتذكر أولاً أن يحيى النحوي اعتنق المسيحية على مذهب اليعقوبية القائل بالطبيعة الواحدة في المسيح (المونوفوزية).

وقد لخص ليونس البيزنطي Léonce de Byzance مذهب يحيى النحوي في اللاهوت كما يلي: «بينما كان ثيودوسيوس Theodosius لا يزال على عرش الأمبراطورية في بيزنطة، ظهرت عقيدة الآلهة الثلاثة من جديد: وكان الهرطيق القائل بها هو فيلوبون. ذلك أنه وجه هذا الاعتراض إلى الكنيسة: إن قلمت بطبيعتين في المسيح، فعليكم أن تقولوا أيضاً بأقنومين. فأجابت عليه الكنيسة قائلة: لو كانت الطبيعة والأقنوم أمراً واحداً، فمن الضروري الإقرار بعدم التمييز بين كليهما. لكن إذا كانت الطبيعة شيئاً آخر غير الأقنوم، فلماذا يجب علينا الإقرار بأقنومين إذا كنا نقول بطبيعتين اثنتين؟ فأجاب الهرطقة قائلين للكنيسة: نعم، الطبيعة والأقنوم شيء واحد. فعادت الكنيسة وقالت. إذا كانت الطبيعة والأقنوم شيئاً واحداً، فهل نقول إذن إنه توجد ثلاث طبائع في الثالوث الإلهي؟ لأنه من الثابت أنه يوجد ثلاثة أقانيم. فأجاب فيلوبون على قول الكنيسة هذا قائلاً: لكن! نحن نقول إن ثمت ثلاث طبائع في الثالوث. وفي قوله هذا استند إلى مذهب أرسطو ذلك لأن أرسطو يقول إن الأفراد يملكون طبائع عديدة، ولكن لا يوجد لهم إلا جوهر واحد مشترك. وبنفس الطريقة قال فيلوبون أنه توجد ثلاثة جواهر جزئية في الثالوث وجوهر واحد مشترك (De sectis, v, 6, Patr. Gr., t. 86a, col. 1232-1233).

وبيان هذا يتم بتعريف الطبيعة والأقنوم. فالطبيعة هي العملية المشتركة للوجود في كل الموجودات التي تشارك في نفس الجوهر (أوسيا): فكل إنسان هو كائن حي عاقل فاني وقادر على العلم. وإذن فالجوهر (أوسيا) هو والطبيعة شيء واحد. أما الأقنوم (= الشخص) فهو البقاء الخاص بكل طبيعة، ويتصف بخواص يتميز بها كل أقنوم (شخص) عن أي أقنوم (شخص) آخر - ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة تدل على الجنس أو النوع، ولا توجد خارج عقولنا إلا في الأفراد الذين تتحقق الطبيعة فيهم؛ وهي هنا تمتزج مع الشخص أو الأقنوم، من حيث أن

الشخص - أو الأقنوم - ليس إلا الطبيعة المتخصصة بالخواص الفردية وهكذا نجد أن الطبيعة لا توجد إلا كفرد، والفرد هو الشخص.

وينتج عن هذا أن الذي تجسد هو طبيعة الله الكلمة، أي أن الذي تجسد هو أقنومه فقط. وإنسانية المسيح فردية، ولكنها ليست طبيعة، وإلا لكانت أقنوماً (شخصاً) - وهو محال، لأنه لا يوجد في المسيح إلا أقنوم (شخص) واحد.

وعن هذا الطريق أثبت يحيى النحوي صحة مذهب الطبيعة الواحدة (المونوفوزية) بواسطة فلسفة أرسطو. وهكذا يكون أعضاء مجموع خلقونية قد وقعوا في تناقض. يقول يحيى النحوي: «إن كل أولئك الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين اثنتين يناقضون أنفسهم ويناقضون الحقيقة».

ولكن خصومه ألزموه بأنه بهذا يقول بثلاث طبائع إلهية. وهذه هي التهمة بالهرطقة التي وجهت إلى فيلوبون وأتباعه من جانب المذاهب المسيحية، الأخرى غير المونوفوزية. لكن أخذ برأيه لاهوتيون آخرون يذكر فوتيوس من بينهم: قنونون Conon؛ ويوجين، وثامسطيوس. وهؤلاء وافقوه على رأيه في التثليث، ولكنهم خالفوه في رأيه في البعث.

أما خصومه الألداء فيذكر من بينهم ليونس البيزنطي وجورج الذي من بسيديا Psidia، وراهب اسمه نقياس، وجورجيوس أسقف تكريت.

مراجع

- Gustave Bardy: article: «Jean philopon», in Dict. de Théologie Catholique, T. VIII, 1 partie, coll. 831-839.
- Kroll: art. «Joannes philoponos», in Pauly-Wis-sowa, IX, 2, coll. 1764-1795).
- Fabricius-Harles: Biblioteca greca, t. X, pp. 639-669, Hamburg, 1807.
- M. steinschneider: «Johannes Philoponus bei den arabern» in: Memoires de l'académie des sciences de saint-peters bourg, 1869, t. XIII, p. 152-176; 220-224; 250-252.
- M. Wolf: Fallgesetz und Massebegriff, zwei wis-

والعدالة؛ وفيها كل فرد يؤدي الدور المنوط به. ولا سبيل إلى تحقيق هذه «المدينة المثلى» إلا إذا تولى الفلاسفة الحكم لأنهم وحدهم الذين يعرفون ما هو الخير.

ثم توالى في الفكر الأوروبي المحاولات لتخيل هذه المدن المثلى:

١ - «مدينة الله» للقديس أوغسطين.

٢ - مؤلفات يواتيم الفلوري والتخيلات حول سنة ألف.

ثم جاء توماس مور فاقترح في «يوتيباه» نظاماً يتميز بما يلي: (١) إلغاء الملكية الشخصية؛ (٢) تقليص سلطة الدولة إلى أقل درجة ممكنة؛ (٣) المساواة بين الأفراد تجاه العمل الانتاجي بحيث يقل المجهود في العمل إلى أقل درجة ممكنة، وذلك لكي يتوافر لهم أكبر مقدار من الفراغ لتثقيف أنفسهم. ذلك أن مور - رأى أنه حيث توجد الملكية الشخصية توجد الكثير من المنازعات والجرائم؛ كما أنه رأى أن البعض يرهقهم العمل الشاق، بينما البعض الآخر لا يكادون يعملون شيئاً.

وبعد مور نجد: تومازو كمبانلا في كتابه «مدينة الشمس»، وفرنسيس بيكون في «أتلانتس الجديدة»؛ و«كومونلث أوسيانيا» تأليف هارنجتون.

وانقسمت هذه اليوتوبيات إلى أربعة اتجاهات:

١ - اتجاه سياسي لوضع أفضل دستور لحكم البلاد.

٢ - اتجاه اقتصادي اجتماعي يتعلق بالملكية وتوزيع الثروة وكيفية العمل والانتاج والأجور؛

٣ - اتجاه ديني وأخلاقي يربط إلى صلب المجتمع بصبغة دينية أو أخلاقية معينة.

٤ - اتجاه فلسفي يهدف إلى تحقيق «القيم» ووضع نظام للناس كافة، وبهتم خصوصاً بالنزعة الإنسانية العامة.

مراجع

- H. Kirchenheim: L'éternelle Utopie. Paris, 1897.

senschafts- historische Untersuchungen zur Kosmologie Johannes Philoponus. Berlin, 1971.

يوتوبيا

Utopia

الاسم «يوتوبيا» Utopia اسم خيالي أطلقه توماس مور Thomas More (سنة ١٥١٦) على الجزيرة التي أراد أن يتصور فيها النموذج الأسى للحكم. واللفظ مؤلف من مقطعين: U أي: لا، أو أداة النفي، و topos = مكان. فمعناه: اللامكان، أو على حد تعبير السهروردي المقتول: ناكجا أباد (= البلد الذي لا يوجد في أي مكان). ويمكن أن يسمى أيضاً «المدينة الفاضلة» على حسب تعبير الفارابي.

والفكرة الأساسية في هذا النوع من الكتب هي اقتراح ما يراه المؤلف أنه النظام الأمثل للحكم والذي يضمن الحرية والعدالة والمساواة لجميع المواطنين، ويكفل لهم رخاء العيش بأقل مجهود. ويبدأ العرض ببيان ما في الدول والمجتمعات المعاصرة للمؤلف من مفاسد وشرور ومظالم واستبداد؛ ثم ينتقل إلى بيان ما يقترحه من علاج للتخلص من هذه الشرور.

وتعد محاورة «السياسة» لأفلاطون (المعروفة خطأً باسم: «الجمهورية») النموذج الأقدم لهذا النوع من المؤلفات إذ استعرض فيها أفلاطون نظم الحكم القائمة في البلاد اليونانية وكل منها تكون دولة قائمة برأسها. فوجد أن النظام الأمثل هو الأرستقراطية أي «حكم الأفضل» لأنه قائم على الفضيلة، لكنه ما يلبث أن يفسد ويتحول إلى «تيموقراطية» أي الحكم القائم على الطمع وحب التشريعات؛ وهذا أيضاً يفسد ويتحول إلى «أوليغاركية» وهو حكم «الأقلية» القائم على الجشع وسلطة الشراء. وبعد ذلك ينجم واحد من هذه الأقلية فيستثير غرائز العامة (الشعب) وينادى بحكم الشعب، أي بالديمقراطية لكن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الفوضى. والفوضى تؤدي إلى قيام طاغية يدعى أنه سيعيد النظام والأمن. وهكذا تحول «الديمقراطية» إلى طغيان أو الحكم الاستبدادي. وللخلاص من هذه الأنظمة الفاسدة كلها يقترح أفلاطون «المدينة المثلى» وتتصف بالصفات التالية: الحكمة، والشجاعة،

مؤلفاته

- «دراسات عن التطور التاريخي لميتافيزيقا أرسطو»، ١٩١٢.
- «نمسيوس Nemesius الحمصي: بحث في المصادر المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة وبداياتها عند بوسيدونيوس»، ١٩١٤.
- «تحقيق كتاب أرسطو في مشي وحركة الحيوان»، ١٩١٣.
- «النزعة الإنسانية وتنشئة الشباب»، ١٩٢١.
- أرسطو: تأسيس تاريخ تطوره، ١٩٢٣؛ وقد ترجم إلى الانجليزية، وإلى الأسبانية (في سنة ١٩٤٦) وإلى الإيطالية.
- «الأوائل Antike والنزعة الإنسانية»، ١٩٢٥.
- «مكانة أفلاطون في بناء الثقافة اليونانية»، ١٩٢٨.
- «الحضور الروحي للأوائل»، ١٩٢٩.
- «التنشئة Paideia: تكوين الإنسان اليوناني»، في ثلاثة أجزاء الأول في سنة ١٩٣٣؛ والثاني - وقد نشر أولاً باللغة الانجليزية ١٩٤٤؛ والثالث، ١٩٤٥. وقد ترجم إلى الإيطالية والأسبانية.
- «خُطَب ومحاضرات في النزعة الإنسانية»، ١٩٣٧.
- «ديوكلس الذي من كاروسترس»، ١٩٣٨.
- «لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل»: ظهر أولاً باللغة الانجليزية وبعد ذلك باللغة الألمانية - وهو عبارة عن المحاضرات التي ألقاها ضمن سلسلة «محاضرات جفورد»، المشهورة سنة ١٩٤٨.
- «ديموستينوس: نشأة ونمو سياسته»، صدر أولاً بالانجليزية سنة ١٩٣٨، ثم بالألمانية في سنة ١٩٣٩.
- «المسيحية في بدايتها والثقافة اليونانية» - باللغة الانجليزية، سنة ١٩٦٣.
- «شذرات منسوبة للمشائي ديوكليس الذي من كاروستوس»، برلين ١٩٣٨.

- K. Voigt: Die sozialen Utopien. Leipzig, 1906.
- E. Salin: Platon und die griechische Utopie, Munchen, 1921.
- L. Mumford: The story of Utopia. New York, 1922.
- D. Herzler: The story of utopian Thought. London, 1923.
- R. Ruyer: l'utopie et les utopies. Paris, 1950.
- R. Muchielli: le mythe de la cité idéale. Paris. 1960.
- J. Servier: Histoire de l'Utopie. Paris, 1967.

بيجر

Jaeger (Werner)

(1888 - 1961)

مؤرخ للفلسفة الأرسطية والثقافة اليونانية.

ولد في ٣٠ يوليو سنة ١٨٨٨ في لهر رش Lomerich (في إقليم الراين، ألمانيا). وعمل مدرساً مساعداً Priv Dozent في جامعة برلين سنة ١٩١٣، ثم عين أستاذاً مساعداً في جامعة بازل سنة ١٩١٤، وصار أستاذاً ذا كرسي في جامعة كيل Kiel سنة ١٩١٥، ثم أستاذاً ذا كرسي في جامعة برلين من سنة ١٩٢١ حتى سنة ١٩٣٦، وسافر بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا وشيكاجو وهرفرد.

وبكتابه الأول: «تاريخ تكوين ميتافيزيقا أرسطو» (سنة ١٩١٢) أحدث ثورة في فهم كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، إذ أثبت أن هذا الكتاب يتألف من مقالات متفاوتة التاريخ ولا تكون كتاباً قائماً برأسه وأن مقالة «اللام» إنما هي محاضرة تمثل الطور الأقدم في تفكير أرسطو الميتافيزيقي. وكتب دراسة لفلسفة أرسطو على أساس تطورها، هي من أعظم أعماله.

ثم إنه قام بنشر عدد من مؤلفات أرسطو نشرت فيلولوجية ممتازة.

كذلك عني بدراسة اللاهوت عند الفلاسفة السابقين على سقراط مما ألقى ضوءاً جديداً على معرفتنا بهؤلاء الفلاسفة.

مراجع

- Harvard Studies in Classical Philosophy, 63 (1958), 1-44.
- M. Ebert: Gedenkenrede, auf W. Jaeger (1883-1961), mit einem verzeichms der Schriften W. Jaegers.
- M. Baldassari: Bibliografic di W. Jaeger, in Rivista di filosofia neoscolastica, 58 (1966), PP. 507-508.

- «مؤلفات جريجوريوس النوساوي» في جزئين، سنة ١٩٢١ - ١٩٢٢.
- «مكانة وواجبات الجامعة في الوقت الحاضر»، سنة ١٩٢٤.
- وبعد وفاته ظهر كتابه: «مذهب جريجوريوس النوساوي في الروح القدس» سنة ١٩٦٦، وأشرف على طبعه M. Dörries.

الفهرست

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
ابن خلدون ..	٥	ترند لتبورج ..	٥٧
أدورنو ..	١٣	التسامح ..	٥٨
الإرادة ..	١٥	التصوف الإسلامي ..	٦٤
اسپنسر، هربرت ..	٢٠	التضامن ..	٧٤
استوبايوس ..	٢٩	التقدم ..	٧٥
اسطراطون اللميساكي ..	٣٠	تَلَش ..	٧٩
أليينوس ..	٣١	تیشمَلر ..	٨٠
أشپان، أوتمار ..	٣٢	ثامسطيوس ..	٨٢
الإلهيات ..	٣٤	ثاوفرستوس ..	٨٤
أمونيوس بن هرميا ..	٣٦	ثاون الأزميري ..	٨٧
أوستقلد ..	٣٧	ثوبيري ..	٨٨
اويكن، رودلف ..	٣٩	جالليو ..	٩١
ايرفج ..	٤٠	جالينوس ..	٩٧
إيسيدوروس، السكندري ..	٤٢	جدامر ..	١٠١
أينشتاين، ألبرت ..	٤٢	جروتوس ..	١٠٢
بينيكه ..	٤٦	جسندي ..	١٠٥
بولتسانو ..	٤٨	(علم) الجمال ..	١٠٧
بيكو دلا مرندولا ..	٥١	الجميل ..	١٥٤
تارسكي ..	٥٣	الجوهر ..	١٥٩
تاوُلر ..	٥٣	جوهيه، هنري ..	١٦٣
التجريد ..	٥٥	الحياة ..	١٦٥

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
دانتة	١٦٩	كوبرنيكوس	٢٤٦
زبرلاً	١٧٥	كون	٢٤٧
السامي	١٧٧	الكونيات	٢٤٨
سعديا الفيومي	١٨٠	اللغة	٢٥١
سوزو	١٨٣	لمبرت	٢٧١
الشر	١٨٦	ليوپردي	٢٧٣
شميرلن	١٩٠	ماخ، أرنست	٢٧٦
الصُدفة	١٩٥	مارينوس	٢٧٨
الْعُلُو	٢٠٠	متعالي	٢٧٨
فايجل، فالتين	٢٠٢	المنطق المثالي أو منطق هيجل	٢٨٠
فتشينو	٢٠٣	نقولاس الكوزاني	٣٤٥
الفلاسفة الجدد في فرنسا	٢٠٥	نيوتن	٣٤٨
فلوطرخس	٢١١	هايمزيت	٣٥٣
فوتيوس	٢١٢	هربرت	٣٥٣
قسطا بن لوقا	٢١٥	هردر	٣٥٦
القيمة	٢١٦	هوپاتيا	٣٦٥
كارُوس	٢١٩	هيزنبرج	٣٦٦
كاسپرر	٢٢١	الوعي	٣٦٨
كپلر	٢٢٣	يحيى النحوي	٣٧٠
كلارك	٢٢٤	يوتويا	٣٧٤
الكلمنسيات (المنحولة)	٢٢٥	بيجر	٣٧٥
كواريه	٢٤٢		

مناطق
موسوعة الفلاسفة

